UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Département des Sciences Politiques et Sociales

RELIGION, POLITIQUE ET IDENTITE

Christianisme de la libération
au sein du Parti des Travailleurs au Brésil (1979-1989)
Recherche sociologique sur l'identité des catholiques engagés dans ce parti et sa signification au niveau du parti et de l'Église

Directeur:
Prof. Jean REMY

Dissertation doctorale
présentée en vue de l'obtention
du titre de Docteur en Sociologie

par

José Ivo FOLLMANN

1 9 9 3

REMERCIEMENTS

LE TRAVAIL QUE J'ACHEVE A ETE UNE ENTREPRISE COLLECTIVE. JE REMERCIE TOUS CEUX ET CELLES QUI D'UNE MANIERE OU D'UNE AUTRE ONT OFFERT LEUR PARTICIPATION ET J'ESPERE AVOIR SU ALLER A LA RENCONTRE DE LEURS EFFORTS ET LEURS ATTENTES.

J'EXPRIME TOUTE MA GRATITUDE ET MON PLUS PROFOND SENTIMENT DE PARTAGE ET SOLIDARITE VIS-A-VIS DE TOUS CEUX ET CELLES QUI PARLENT A TRAVERS CES PAGES AVEC LES TEMOIGNAGES DE LEUR ENGAGEMENT DANS L'EGLISE, DANS LE MOUVEMENT SOCIAL POPULAIRE, DANS LE PARTI DES TRAVAILLEURS ET DE LEUR PASSION D'ETRE.

MON PLUS VIF ET SPECIAL REMERCIEMENT AU DIRECTEUR DE LA THESE, LE PROFESSEUR JEAN REMY, QUI AU LONG DE TOUT LE PROCESSUS DE LA RECHERCHE ET DE LA REDACTION FINALE A ETE UN INTERLOCUTEUR OUVERT, STIMULANT ET ASSURANT. PUISSE-T-IL TROUVER DANS L'ENSEMBLE DU TEXTE L'EXPRESSION DE MA SINCERE RECONNAISSANCE.

MES SENTIMENTS DE GRATITUDE AUX PROFESSEURS GUY BAJOIT, MICHEL MOLITOR ET PAUL NINANE, QUI FONT PARTIE DU COMITE D'ENCADREMENT DE CETTE THESE, POUR LEURS IMPORTANTS COMMENTAIRES, CRITIQUES ET SUGGESTIONS SOIT PENDANT LA DISCUSSION DE L'ACHEMINEMENT INITIAL DE LA RECHERCHE SOIT PENDANT LA REDACTION FINALE. LES CONTACTS AVEC EUX ONT ETE BIEN STIMULANTS POUR TOUJOURS ALLER PLUS LOIN ET SPECIALEMENT POUR LA POURSUITE DE LA RECHERCHE DANS L'AVENIR.

FRANÇOIS HOUTART, PROFESSEUR EMERITE (UCL) ET DIRECTEUR DU CETRI, A MONTRE UNE TRES AIMABLE DISPONIBILITE POUR LIRE CE TRAVAIL ET APPORTER SON EXPERIENCE, SES CRITIQUES ET SES SUGGESTIONS JUDICIEUSES. A LUI MON GRAND MERCI. DE MEME AU PROFESSEUR BERNARD LESTIENNE (UNIVERSITE CATHOLIQUE DE RIO DE JANEIRO) POUR SES APPORTS ET SES CRITIQUES PERTINENTES DIRECTEMENT LIES AU CONTEXTE EMPIRIQUE DE LA RECHERCHE.

PENDANT LA PREPARATION DU PROJET POUR CETTE RECHERCHE M'ONT ETE TRES ECLAIRANTES LES SUGGESTIONS REÇUES DE MES COLLEGUES DU GROUPE D'ETUDE DU CATHOLICISME A L'ISER (INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIAO, RIO DE JANEIRO). J'EN REMERCIE SPECIALEMENT PEDRO RIBEIRO DE OLIVEIRA (UNIVERSITE CATHOLIQUE DE RIO DE JANEIRO) ET PIERRE SANCHIS (UNIVERSITE FEDERAL DE MINAS GERAIS).

TOUTE L'EQUIPE DU CEDOPE (CENTRO DE DOCUMENTAÇAO E PESQUISA, S.LEOPOLDO) AU SEIN DE LAQUELLE J'AI UNE LONGUE TRAJECTOIRE D'EXPERIENCE DE TRAVAIL ENSEMBLE, M'A TOUJOURS APPORTE SON CHALEUREUX APPUI. A TOUS MA RECONNAISSANCE ET GRATITUDE. JE REMERCIE SPECIALEMENT LUIZ INACIO GAIGER POUR SON APPUI AMICAL ET AUSSI SES IMPORTANTES SUGGESTIONS AU DEBUT DE MON TRAVAIL A LOUVAIN-LA-NEUVE.

LA SOCIEDADE ANTONIO VIEIRA, FONDATION QUI SOUTIENT L'UNIVERSITE DU VALE DO RIO DOS SINOS (S.LEOPOLDO, BRASIL), MES COMPAGNONS DE LA COMPAGNIE DE JESUS DU BRESIL ET DE BELGIQUE ET L'ORGANISATION ADVENIAT D'ALLEMAGNE M'ONT GARANTI LES CONDITIONS NECESSAIRES POUR POUVOIR ME DONNER INTEGRALEMENT A CE TRAVAIL DOCTORAL PENDANT LA DUREE DE TROIS ANS. MA PLUS PROFONDE RECONNAISSANCE.

MES COMPAGNONS DE LA COMMUNAUTE A LOUVAIN-LA-NEUVE ONT EU LE COURAGE ET LA PATIENCE DE CORRIGER MES FAUTES DE FRANÇAIS. MON PLUS GRAND MERCI A TOUS. J'EXPRIME CETTE RECONNAISSANCE SURTOUT VIS-A-VIS DU DEVOUEMENT INFATIGABLE D'UN FRERE PAR SON ATTENTION FRATERNELLE, COMPETENTE ET OUVERTE A LA MANIERE DE S'EXPRIMER D'UN ETRANGER DURANT LES DEUX ANS DE REDACTION.

UN GRAND MERCI SPECIALEMENT A MA FAMILLE DE L'INTERIEUR AGRICOLE BRESILIEN ET A TOUS CEUX ET CELLES QUI M'ONT ACUEILLI DANS LEUR AMITIE ET AINSI M'ONT AIDE A «COUDRE» UNE IDENTITE DE PLUS EN PLUS EMERVEILLEE FACE AUX CAPACITES DE L'ETRE HUMAIN ET DE SA GRANDEUR D'ETRE EN MEME TEMPS INDIVIDUEL ET COLLECTIF, HUMAIN ET DIVIN.

« Mieux vaut se battre

pour ce qu'on veut

même en sachant

qu'on n'a pas beaucoup de chance

de l'obtenir,

que

de se battre

pour ce qu'au fond on ne veut pas

en sachant qu'on l'obtiendra! »

(UN SOCIALISTE)

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 3

Observation initiale..... 3

1) Indications fondamentales sur le processus de la recherche 3

1.1) Le problème et les objectifs *3*
1.2) La méthodologie et les sources utilisées..... *9*
1.3) Pour l'analyse et interprétation..... *11*
1.4) Le plan général de la présentation de l'étude..... *14*

2) Le point de départ de la recherche..... 17

2.1) Une «scène du quotidien»..... *18*
2.2) Les quatre références thématiques: commentaires à partir de la «scène»..... *20*

PARTIE II = « ANTECEDENTS HISTORIQUES »

Chap. I. L'EGLISE CATHOLIQUE DU BRESIL DEPUIS 1930: DES CHANGEMENTS AU NIVEAU DE L'ENGAGEMENT DANS LA VIE POLITIQUE..... 25

Observation initiale..... 25

1) A L'ombre du gouvernement Vargas..... 30

1.1) La «néo-chrétienté» brésilienne..... *30*
1.2) La Ligue électorale catholique et l'Action intégraliste brés..... *37*

2) A L'ombre de l'après guerre..... 39

2.1) La radicalisation du catholicisme social..... *39*
2.2) L'Action populaire..... *44*

3) A L'ombre de l'après dictature militaire..... 49

3.1) «Christianisme de la libération»: chemins de consolidation?..... *49*
3.2) Le Parti des travailleurs et le «Mouvement foi et politique»..... *59*

Pour conclure..... 66

PARTIE II : « PROBLEMATISATION »

Chap. II – REMARQUES FONDAMENTALES SUR LA STRUCTURE ET LA CULTURE DE LA SOCIETE BRESILIENNE 71

Observation initiale 71

1) Les inégalités sociales 72

2) La façade démocratique 75

3) L'«omni-présence» catholique 77

4) Les tournants dans la société à partir des années cinquante 80

5) Notes sur les sphères culturelle et personnelle 84

Pour conclure 86

Chap. III – LA SOCIETE BRESILIENNE DE LA FIN DES ANNEES SEPTANTE A LA FIN DES ANNEES QUATRE-VINGTS: DES ENJEUX ET DES PROJETS A RELEVER 89

Observation initiale 89

1) Sphère culturelle et sphère personnelle 91

1.1) Remarque à partir de la scène et des entretiens 91
1.2) Homogénéisation et différenciation 94
1.3) Nouvelle modernité et découverte du «Brésil caché» 95
1.4) Jouissance et solidarité 98

2) Sphère religieuse 99

2.1) Remarque à partir de la scène et des entretiens 99
2.2) Explosion multivariée du religieux 102
2.3) Différentes sensibilités pastorales au sein de l'Église catholique 108

3) Sphère politique 111

3.1) Remarque à partir de la scène et des entretiens 111
3.2) Rapports entre l'État et la société: signes de changements? 112
3.3) Vers une nouvelle culture politique? 116

4) Sphère sociale et sphère économique 119

4.1) Remarque à partir de la scène et des entretiens 119

4.2) Le Brésil et le contexte économique international..... 121
4.3) L'inégalité croissante, l'anomie et la violence..... 125
4.4) Les meilleurs moments de l'action collective 127

Pour conclure: des enjeux et des projets à relever..... 131

Chap. IV - LE PARTI DES TRAVAILLEURS AU BRESIL: QUESTIONS POUR L'ETUDE SUR L'IDENTITE DES CATHOLIQUES AU SEIN DE CE PARTI..... 137

Note introductive..... 137

1) Section I - LE PARTI DES TRAVAILLEURS ET LES CATHOLIQUES..... 138

1.1) Introduction à la section..... 138
1.2) Les origines et le propos du PT..... 139
1.3) Aspects de son développement de 1979 à 1989..... 141
1.4) La présence des «gens d'Église» dans le PT..... 142

2) Section II - ASPECTS DE L'INCIDENCE DU RELIGIEUX DANS LE PROCESSUS DE L'ELECTION PRESIDENTIELLE DE 1989..... 146

2.1) Introduction à la section..... 146
2.2) Quelques témoignages de militants..... 149
2.3) Prises de positions dans l'Église en faveur du candidat LULA et les réactions qu'elles ont provoquées..... 156
2.4) Remarques de conclusion..... 159

3) Section III - LA QUESTION POSEE POUR LA PRESENTE ETUDE..... 160

3.1) Aperçu général du «chemin» fait dans le déroulement de la recherche jusqu'ici..... 160
3.2) La question centrale pour la recherche..... 162

Pour conclure 166

PARTIE III : « THEORISATION »

Chap. V - INTRODUCTION A LA TROISIEME PARTIE: QUELQUES NOTES SUR LA SOCIOLOGIE EN GENERAL ET SUR LA SOCIOLOGIE DU CATHOLICISME AU BRESIL..... 169

Observation initiale..... 169

1) Les paradigmes: aspects d'un débat..... 172

2) La question de l'objectivité: quelques notes..... 175

3) Notre étude et la sociologie du catholicisme au Brésil..... 180

Pour conclure: le propos de la *Troisième partie*..... 186

Chap. VI. LA PROPHETIE CHRETIENNE ET LE MOUVEMENT SOCIAL POPULAIRE: CONSIDERATIONS SUR L'IDEE DE PROJET UTOPIQUE ET SUR L'ETHIQUE..... 187

Note introductive 187

1) Section I - CHRISTIANISME DE LA LIBERATION: UNE RENCONTRE FECONDE... 190

1.1) Un aperçu conceptuel à partir des réactions..... *190*

1.1.1) Concept de mouvement social populaire..... *192*
1.1.2) Concept de champ religieux *196*

1.2) Le projet, les pauvres et leur rôle *199*
1.3) Foi, idéologie et science..... *201*
1.4) La question de l'éthique..... *206*
1.4) En guise de conclusion: résumé..... *209*

2) Section II - PROJET UTOPIQUE ET ENGAGEMENT ETHIQUE..... 210

3) Section III - PROPHETIE CHRETIENNE ET ETHIQUE: UNE REFLEXION A PARTIR DE MAX WEBER 214

3.1) Le commandement de l'amour et le «rejet du monde»..... *215*
3.2) Prophétie chrétienne et dérivations éthiques..... *216*
3.3) Les réflexions weberiennes et le christianisme de la libération... *218*
3.4) L'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité..... *221*

Pour conclure..... 223

Chap. VII - LE STATUT SOCIOLOGIQUE DU SUJET INDIVIDUEL ET L'EMPLOI DU CONCEPT D'IDENTITE DANS CETTE ETUDE..... 225

Note introductive 225

1) Section I - LA SOCIOLOGIE ET L'INTERRELATION ENTRE L'INDIVIDUEL ET LE COLLECTIF..... 226

1.1) Rappel des différentes approches..... *226*
1.2) Aspects de la contribution de Georg Simmel pour la sociologie interactionnelle..... *234*
1.3) Années soixante: le «retour du sujet»..... *241*

1.4) Nouvelles synthèses au sein du débat du statut du sujet individuel 246
1.5) Observations de conclusion..... 252

2) Section II - LE CONCEPT D'IDENTITE: UNE DEMARCHE OPERATIONNELLE.... 253

2.1) Observations initiales 253
2.2) Quelques contributions à la discussion du concept..... 256
2.3) Concept opérationnel d'identité employé dans cette recherche..... 263
2.3.1) Les dimensions du concept... 263
2.3.2) Le concept d'identité..... 269
2.3.3) L'«opérationnalisation»..... 270

PARTIE IV: « CONSTATATION »

Chap. VIII - INTRODUCTION A LA QUATRIEME PARTIE: ASPECTS METHODOLOGIQUES 277

Observation initiale..... 277

1) Les instruments pour la collecte et les «echantillons»..... 278

1.1) Pour la collecte de données..... 278
1.2) La population recherchée et l'«échantillonnage»..... 279
1.3) L'observation participante et la recherche préliminaire..... 285

2) La préparation des données et leur analyse: techniques utilisées.... 287

2.1) Pour l'analyse des entretiens..... 287
2.2) Pour l'analyse des réponses au questionnaire..... 289

3) Reprise du chemin suivi dans la recherche..... 290

Chap. IX - CATHOLIQUES ENGAGES DANS LE PARTI DES TRAVAILLEURS: DES CONVERGENCES ET DIVERGENCES INTERNES..... 295

Observations initiales..... 295

1) Axes de la structuration du discours..... 295

1.1) «Incarnés dans une lutte sacrée!»..... 296
1.2) «Nous sommes de la base!»..... 299
1.3) «Sans peur d'être heureux!»..... 300

2) L'explicitation de l'idée d'opposition..... 303

2.1) A qui et à quoi s'opposent les interviewés?..... 304
2.2) L'aliénation: une remarque spéciale..... 307

3) Un fond commun, des pratiques différentes..... 313

Pour conclure..... 320

Chap. X - L'IDENTITE DES CATHOLIQUES ENGAGES DANS LE PARTI DES TRAVAILLEURS 321

Considérations initiales 321

1) Catholiques au PT: projets, motifs, pratiques - stratégies - et trajectoires vécues..... 323

1.1) Les projets..... 325
1.2) Dimension motivationnelle..... 334
1.3) Dimension «pratique»..... 342
1.4) Les trajectoires vécues..... 353

2) Essai pour une typologie..... 359

2.1) Noyau identitaire..... 361
2.2) Tendances identitaires..... 365

2.2.1) Le type «populaire»..... 365
2.2.2) Le type «politique»..... 366
2.2.3) Le type «religieux»..... 367
2.2.4) Le type «indépendant»..... 368

Pour conclure..... 369

C O N C L U S I O N 373

BIBLIOGRAPHIE..... 385

ANNEXES..... 409

Observation: **LOCALISATION DES SCHEMAS, GRAPHIQUES ET TABLEAUX**

1) Schémas: 01(p.12) 02(p.13) 03(p.15) 04(p.29) 05(p.267)
06(p.271) 07(p.273) 08(p.291) 09(p.313) 10(p.315)
11(p.317) 12(p.318) 13(p.331) 14(p.363)

2) Graphiques: 01(p.349) 02(p.357) (Des graphiques de l'analyse factorielle se trouvent dans l'ANNEXE 05 (p.418-419)

3) Tableaux: 01(p.145) 02(p.281) 03(p.282) 04(p.351)
5017(p.340) 5019(p.340) 5036(p.343) 5040(p.343)
5028(p.354) (Quelques autres tableaux se trouvent dans l'ANNEXE 06 (p.420 ss)

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Observation initiale

Nous trouvons important de reconstituer le point de départ de cette recherche à travers la présentation d'une «scène du quotidien» issue de notre vécu personnel...

Ainsi cette *Introduction générale* est divisée en deux moments: Dans un premier moment, sont indiqués des aspects essentiels du problème et des objectifs de la recherche, de la méthodologie et des sources utilisées, du chemin suivi pour l'analyse et l'interprétation, et la manière dont les résultats sont présentés dans leur ensemble. Dans un second moment, nous rapportons une «scène du quotidien» dans laquelle nous avons été personnellement impliqué. A la suite de la présentation de cette «scène», sont indiqués brièvement quelques références thématiques remarquées à partir de plusieurs commentaires sur la «scène» et sur des situations semblables, obéissant à un principe de l'«herméneutique collective»... Voilà comment nous avons commencé cette recherche...

1) Indications fondamentales sur le processus de la recherche

1.1) Le problème et les objectifs

C'est un fait largement admis chez les analystes politiques du Brésil, que la société brésilienne a vécu à l'occasion de l'élection présidentielle de 1989 un moment intense d'accélération de la conscience politique et de

progrès dans le chemin vers la démocratie...[1] En effet, considérant la structure et la culture de la société brésilienne et les conjonctures qui l'ont marquée pendant les dernières décennies - depuis le «coup d'État» militaire de 1964 - on peut dire, de fait, que le moment vécu par cette société à la fin des années quatre-vingts est un moment fort chargé de signification. En tant que tel il s'agit aussi d'un moment important pour l'étude de la même société, et certainement pour tous ceux qui essaient de mieux la comprendre.

Plusieurs facteurs jouent pour cet aboutissement important de la fin des années quatre-vingts... Les plus importants concernant notre objet d'étude seront rappelés dans le chapitre troisième (Chap.III) à la *Deuxième partie*. Nous devons retenir d'emblée, à partir de cette *Introduction générale,* des aspects clés pour signaler les contours principaux de la problématique impliquée dans notre étude.

Tout d'abord, on assiste au Brésil à la fin des années quatre-vingts à un moment résultant d'un long et ardu processus de résistance à la dictature, de la politisation et de la prise de conscience au niveau de la classe populaire. Selon l'opinion de quelques uns, le mouvement social populaire (MSP)[2] avec une nouvelle force - c-à-d. renouvelé sous la contrainte de la répression - aboutit à une grande affirmation en 1989. Cela est symbolisé par la victoire électorale qu'a presque remporté le Parti des travailleurs (PT)[3] pour la Présidence de la République en présentant comme candidat un leader syndical et ouvrier métallurgiste.

Outre cela, il est connu que l'Église catholique a joué un rôle très important au sein du mouvement social populaire (MSP) à travers ses

---

[1] Les élections parlementaires de 1988 en sont une première démonstration...

[2] Nous employons le concept d'A.TOURAINE. Cela est plus explicité dans le chapitre sixième (Chap.VI) à la *Troisième partie* du travail.

[3] En fait le PT dans ce processus électoral était allié avec deux autres partis. Le «Front Brésil Populaire» était constitué par trois partis de gauche: le PT (Parti des Travailleurs), PCdB (Parti Communiste du Brésil) et PSB (Parti Socialiste Brésilien). Étant donné que le candidat était du PT et que les deux autres partis étaient des partis peu importants et faibles, il y a eu, de ce fait, une tendance à identifier ce «Front» avec ce parti... Surgi en 1979, le PT a été officiellement créé en 1980. Le PT est considéré comme une grande nouveauté en termes politiques au Brésil, tant par son rejet des vices traditionnels de la politique partisane brésilienne que par le fait d'être un parti tirant intégralement son origine du MSP. Voir plus de détails dans la première section du chapitre quatrième (Chap.IV).

secteurs plus engagés pour la transformation de la société. Si cela est vrai, personne néanmoins ne peut nier les fortes tensions internes à cette institution dues à cet engagement. Ces tensions deviennent particulièrement explicites et publiques exactement à l'occasion du processus électoral en question, quand un nombre remarquable de membres de l'Église - des laïcs, des religieux et même des membres de la hiérarchie - se sont engagés en faveur du candidat du PT.

Depuis son origine, selon certaines analyses, la présence de ce qu'on peut appeler de «sensibilités chrétiennes» au sein du PT est identifiable sans grands efforts. Cela est dû à la participation, dans les cadres militants de ce parti, d'un nombre important de gens liés au courant de la théologie de la libération (TdL) et aux Communautés ecclésiales de base (CEB).[4]

Les gens de l'Église qui s'engagèrent dans le PT étaient déjà connus dans le MSP en certaines situations par la dénomination «igrejeiros», et, un peu à l'exemple des «calotins» en France, ont vite été identifiés comme une force provocant des différentes réactions - favorables ou mises en garde - dans le parti...

D'ailleurs, c'est une conséquence logique de l'engagement et du rôle joué par les secteurs de l'Église plus proches du MSP, surtout pendant les années de la dictature... N'étant pas limités à l'Église du Brésil, ces secteurs sont l'expression d'un phénomène plus large au niveau de l'Amérique latine, et qui peut être synthéthisé sous la dénomination «christianisme de la libération» (CdL).[5]

Le fait en tant que tel - c-à-d. le rôle joué par le religieux dans la politique partisane - n'est pas nouveau et il ne manque pas d'études sur ce sujet. Ce qui attire néanmoins l'attention sur l'engagement des catholiques dans le PT et particulièrement dans une campagne électorale est

---

[4] Au chapitre quatrième (Chap.IV) dans la *Deuxième partie* et au chapitre sixième (Chap.VI) à la *Troisième partie* nous verrons comme une des contributions les plus importantes sur ce sujet celle presentée dans les réflexions faites par M.LÖWY.

[5] Ce mouvement est appelé par M.LÖWY «christianisme pour la libération»... Nous préférons l'emploi de la préposition «DE» au lieu de «POUR», pour des raisons à expliciter plus tard, au chapitre sixième (Chap.VI), *Troisième partie*. Les sources les plus vigoureuses de l'origine et formation de ce mouvement ont été sans doute l'Église catholique elle-même, par son évolution interne, comme nous le verrons au chapitre premier (Chap.I), *Première partie*.

le fait que cela se produit dans un climat interne à l'Église catholique de moins en moins favorable à l'orientation pastorale qui oriente cet engagement. Au sein de cette Église après une certaine ouverture légitimée par le Concile Vatican II pendant les années soixante et après, à partir de la deuxième moitié des années septante des voix de re-centralisation, de re-organisation et de «retour à la discipline» - issues de son Centre, au Vatican - commencent à se faire entendre.[6] Cela est dû à la crainte de la dispersion et dilution doctrinaire, ou de la manipulation et séduction des catholiques par des fins considérées contraires au projet de l'Église. En somme, cela est dû à la crainte de la perte de l'«identité catholique». Cette crainte qui est le rideau de fond d'un effort de retrait vis-à-vis du Concile Vatican II sous-tend, en Amérique latine en général et au Brésil en particulier, toute une stratégie soit de confrontation et de condamnation directe, soit de lente et subtile tentative de désarticulation et de délégitimation du travail pastoral mené par les secteurs identifiés au «christianisme de la libération» (CdL).

Dans cette conjoncture présentant des conditions ainsi défavorables au niveau de l'appui institutionnel de l'Église, malgré tout cela, les expressions brésiliennes du CdL semblent avoir montré un bilan positif à la fin des années quatre-vingts. Cela devient particulièrement visible si l'on observe l'enthousiasme avec lequel a été assumée la campagne en faveur du candidat du PT en 1989...

Comment expliquer cela? Dans un premier aperçu nous devons avoir présent à l'esprit d'une part, que l'antagonisme entre les grandes forces sociales et leur confrontation idéologique ont toujours été présents et ont traversé l'Église du Brésil tout au long de son histoire, et, cela, d'une manière de plus en plus visible, d'autre part, que cette Église a été aussi, sans doute, - et cela surtout pendant le dernier siècle - une force institutionnelle marquante dans la société brésilienne. Ces deux points ont été de plus en plus explicités dans les études sociologiques sur le catholicisme au Brésil... Si cela est clair, l'est aussi le fait que dans

---

[6] Le Concile Vatican II a été conclu en 1965. Au niveau de l'Amérique latine et des Caraïbes jouent un rôle central à la suite de ce concile la Deuxième Conférence des évêques latino-américains à Medellin (Colombie) en 1968 et aussi après, déjà dans un climat de défense du chemin ouvert à Medellin, la Troisième Conférence à Puebla (Mexique) 1979.

ce milieu s'est manifesté petit à petit, comme d'ailleurs dans la sociologie en général au Brésil, l'importance d'être attentif à des facteurs explicatifs situés au délà des explications liées à la dynamique de classes ou à la dynamique institutionnelle. Entre ces facteurs on note l'importance des sujets individuels au sein de l'*interaction*. L'idée d'*interaction* occupe d'ailleus un lieu clé dans tout le déroulement de notre recherche englobant des *niveaux différents*, à savoir: 1) les interactions entre les sujets individuels (entre le moi et l'autrui) qui sont les relations sociales; 2) les interactions entre les différentes logiques collectives moyennant les relations sociales; 3) les interactions entre les initiatives des sujets individuels et les acteurs collectifs, ou soit, ce qui normalement est appellé l'interrelation entre l'individuel et le collectif. Nous expliciterons mieux cela dans le chapitre septième (Chap.VII), à la *Troisième partie*.

Attirés par le phénomène de l'engagement des catholiques dans le PT du Brésil, d'emblée nous nous sommes interrogés sur la «nouveauté» de cet engagement, c-à-d. sur ce qui le rend différent vis-à-vis d'autres moments d'engagement des catholiques dans la politique partisane brésilienne.

Le fait qu'il s'agit d'un engagement catholique faisant partie d'une conjoncture ecclésiastique visiblement défavorable à cette action, nous a fourni les premiers éléments pour poser la question de l'identité, voyant en cette catégorie théorique un outil pour saisir la dynamique relationnelle entre les sujets individuels et leurs différents engagements collectifs.

La question centrale de la recherche est tout court la suivante: *quelle est l'identité des catholiques engagés dans le Parti des travailleurs?* Néanmoins, rejoignant la question initiale sur la «nouveauté», cette idée nous a aussi mené à considérer l'hypothèse de l'importance de la question de l'identité pour l'explication de la différence entre les catholiques dans le PT et les catholiques dans la vie partisane au Brésil en d'autres moments historiques. Ainsi, une deuxième question portant sur *l'évolution des identités des catholiques engagés dans la politique partisane au Brésil*, avait été conçue dans notre projet d'étude, ayant le statut de question complémentaire... Mais au fur et à mesure que nos contacts avec

l'objet de l'étude s'approfondissaient, cette deuxième question est devenue un but plus général pour une recherche qui serait à poursuivre après la conclusion de la présente investigation.

Ainsi, on peut dire que depuis son début, notre étude a été mise dans un horizon d'objectifs beaucoup plus large que celui dans lequel le travail à présent s'achève. Nous avons consciemment maintenu cet horizon et cela explique l'attention donnée à une reprise historique assez large - bien qu'elle soit encore incomplète pour le but envisagé! - au début de ce travail à la *Première partie* (Chap.I).

Cette reprise historique, en même temps qu'elle aide la compréhension de certains aspects de l'analyse faite, est importante pour mieux construire notre hypothèse concernant l'évolution des identités des catholiques dans la vie partisane au Brésil.

Centrée principalement sur la discussion de l'identité des catholiques engagés dans le PT, la présente étude cherche ainsi à indiquer également les aspects fondamentaux d'une contextualisation historique de deux autres groupes qui peuvent être considérés importants pour une étude historique comparative: Nous envisageons de la faire ultérieurement. Il s'agit des catholiques de la «*ligue électorale catholique*» (LEC) des années trente et quarante et des catholiques de l'«*action populaire*» (AP) des années soixante.

Nous savons qu'un nombre croissant d'études dans la sociologie de la religion et dans d'autres domaines du savoir se sont tournées de plus en plus vers la question de la réaffirmation des identités religieuses et des nouveaux intégrismes... C'est un phénomène important, et, certainement, il méritera encore beaucoup d'attention de la part des sciences sociales, mais ce n'est pas dans ce sens que nous nous posons la question de l'identité...

Dans la manière avec laquelle nous travaillons ce concept, l'identité se réfère à une de ces réalités situées tant à mi-chemin entre la «macro-sociologie» et la «micro-sociologie» qu'à mi-chemin entre le «collectivisme méthodologique» et l'«individualisme méthodologique». Nous nous proposons de travailler l'identité dans une perspective issue de la question portant

sur la dynamique personnelle du sujet individuel, tout en étant aussi attentif aux questions concernant les dynamiques propres des acteurs de classe et celles des institutions. L'identité est comprise dans cette étude comme l'ensemble de traits résultant de la «couture» réalisée par les sujets moyennant la mise en rapport de leurs dynamiques personnelles avec leurs engagements dans des dynamiques collectives... Notre effort dans cette étude est centré surtout sur la dynamique de l'identité se situant ainsi au-délà de certaines manières statiques de travailler l'identité où ce concept est réduit à une sorte de «classeur» des types... La manière dont nous travaillons ce concept et son fondement théorique sera mieux précisée au long de la *Troisième partie*, spécialement à la fin du chapitre septième (Chap.VII) où nous synthétisons l'«opérationnalisation» conceptuelle en fonction de notre étude.

La question centrale - *quelle est l'identité des catholiques dans le PT?* - est divisée en plusieurs questions. Ces questions sont précisées à la fin du chapitre quatrième (Chap.IV) qui est le point d'arrivée de la «problématisation» développée au long de la *Deuxième partie*.

1.2) La méthodologie et les sources utilisées

Le fait de relever l'importance du sujet individuel pour les explications sociologiques ne veut pas dire que nous faisons une option pour l'«individualisme méthodologique». Notre propos est celui de travailler des acquis du «collectivisme méthodologique» présents dans les approches «classistes» et «institutionnalistes», en général, d'une façon combinée avec des intuitions de ce qu'on appele «individualisme méthodologique».

C'est la problématique même posée dans cette étude qui exige, à notre avis, une approche méthodologique «intermédiaire». C'est ce qui fait l'importance fondamentale de l'interaction regardée à partir de plusieurs angles.[7]

---

[7] Cette question sera explicitée davantage à la *Troisième partie* du travail, surtout dans le chapitre septième (Chap.VII).

La recherche sur les catholiques dans le PT fut préparée par une enquête préparatoire à l'aide d'un questionnaire auquel ont répondu 80 individus nous fournisant des éléments pour la problématisation.[8] Dans cette préparation, joue aussi un rôle particulièrement important l'«observation participante» réalisée et vécue par l'auteur pendant plusieurs années au milieu de la population concernée par la recherche.[9]

Un important réseau de contacts a résulté de tout cela. Le dialogue avec certains militants et agents de la pastorale issus de ce milieu nous a aussi fourni quelques lettres contenant des témoignages personnels sur la question de l'engagement des catholiques dans le PT.[10]

La principale source de données est constituée par les 54 entretiens demi-directifs realisés du mars à juin 1992. Ces entretiens ont été complétés, trois mois après, par l'application d'un questionnaire auquel ont répondu 143 individus, y compris la quasi totalité des interviewés. Pour l'étude du discours résultant des entretiens nous avons adapté des techniques usuelles d'analyse de contenu, et les données résultant des réponses au questionnaire ont été soumises à des techniques connues d'analyse factorielle des correspondances multiples.[11]

La recherche plus ample envisageant une comparaison historique s'est appuyée jusqu'à maintenant sur des documents connus reprenant des acquis d'études antérieures. Comme nous l'avons déjà indiqué, il est reporté à une prochaine étape, pour un travail plus approfondi sur des discours personnels de militants engagés en chacune des périodes considérées.

Les descriptions conjoncturelles furent aussi élaborées à partir des

---

[8] *Ce questionnaire préliminaire* a été utilisé en tant qu'un instrument d'évaluation de la pratique de l'Église.

[9] La «scène» présentée à la fin de cette *«Introduction générale»* qui nous aide à reconstituer le point de départ de la recherche et ainsi à introduire spécifiquement la «problématisation» à être développée plutôt à la *Deuxième partie*, veut d'une certaine manière le symboliser...

[10] Quelques extraits de ces témoignages personnels par écrit (TME) sont repris dans le chapitre quatrième (Chap.IV) à la *Deuxième partie*. Ces témoignages furent aussi un appui important pour l'élaboration des questions de la recherche.

[11] Les détails de ces utilisations sont montrés au chapitre huitième (Chap.VIII) à la *Quatrième partie*.

plusieurs études existantes. Cela néanmoins a été fait en relevant les ensembles thématiques considérés comme des références d'importance clé au sein du groupe recherché. Ces thèmes, comme nous l'avons déjà indiqué, ont été identifiés à partir des commentaires faits sur la «scène du quotidien», qui doit être présentée dans la suite. Il s'agit de quatre références thématiques suivantes: *le rapport avec le mouvement social populaire (MSP)*, *le rapport avec le Parti des travailleurs (PT)*, *le rapport avec l'Église ou l'activité pastorale* et *le rapport avec soi-même*.

1.3) Pour l'analyse et l'interprétation

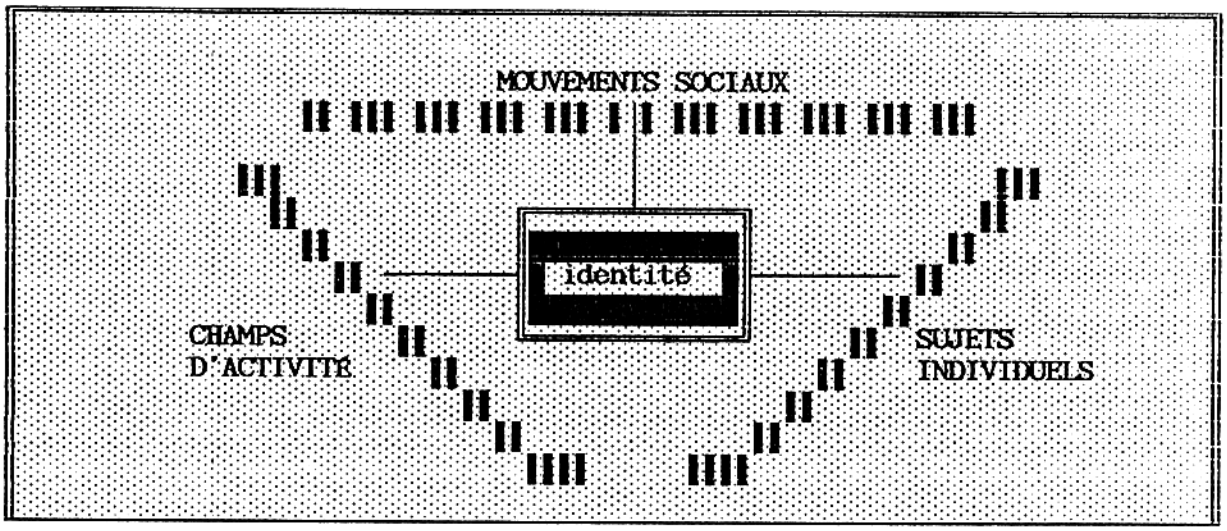
Le contexte dont le sujet de cette étude fait partie est un contexte fort signifiant pour mener des études sur l'identité. On peut même dire qu'il s'agit d'un «laboratoire de confection d'identités». En même temps qu'on se trouve dans le cadre large des études sur les interactions entre le champ religieux et le champ politique, les sujets de l'étude vivent une situation spécifique dans cette interaction... D'une part, on ne peut pas voir cela isolement du rôle important joué par l'Église et par le PT dans l'affirmation du MSP depuis la fin des années septante. D'autre part, comme nous l'avons indiqué au début, le rôle joué par les sujets individuels doit être aussi relevé dans ce contexte.

Pour bien saisir les références thématiques qui semblent être les plus remarquées dans le groupe recherché nous avons choisi une approche théorique multiple, relevant trois points de vue - ou trois entrées paradigmatiques - à être travaillés ensemble: celui des *mouvements sociaux* et de l'historicité, celui des *champs d'activité* et celui des *sujets individuels*. Ces différents points de vue théoriques sont ainsi choisis en tant qu'ils sont dans l'ensemble fort bien «placés» pour aider à saisir l'interaction aux différents niveaux dont nous parlions plus haut.

Dans ce sens, notre étude sur l'identité des catholiques engagés dans le PT a eu simultanément présent à l'esprit ces perspectives issues des différents paradigmes d'interprétation de la société. Cela est ici

visualisé dans le SCHEMA 01. Un effort pour élucider au niveau de chacun de ces points de vue des aspects pour la compréhension de la question de l'identité du groupe envisagé, indique le chemin théorique que nous suivons. Autrement dit, l'interaction comprise dans le processus identitaire présente des visages différents à la mesure que nous changeons les «lunettes» de notre regard... C'est inévitablement fort abstrait ici. Les explicitations sont faites au long des chapitres sixième et septième (Chap.VI et VII), à la *Troisième partie*.

Schéma 01:



Ces trois points de vue supposent que nous acceptons les préalables théoriques dont ils sont chargés:

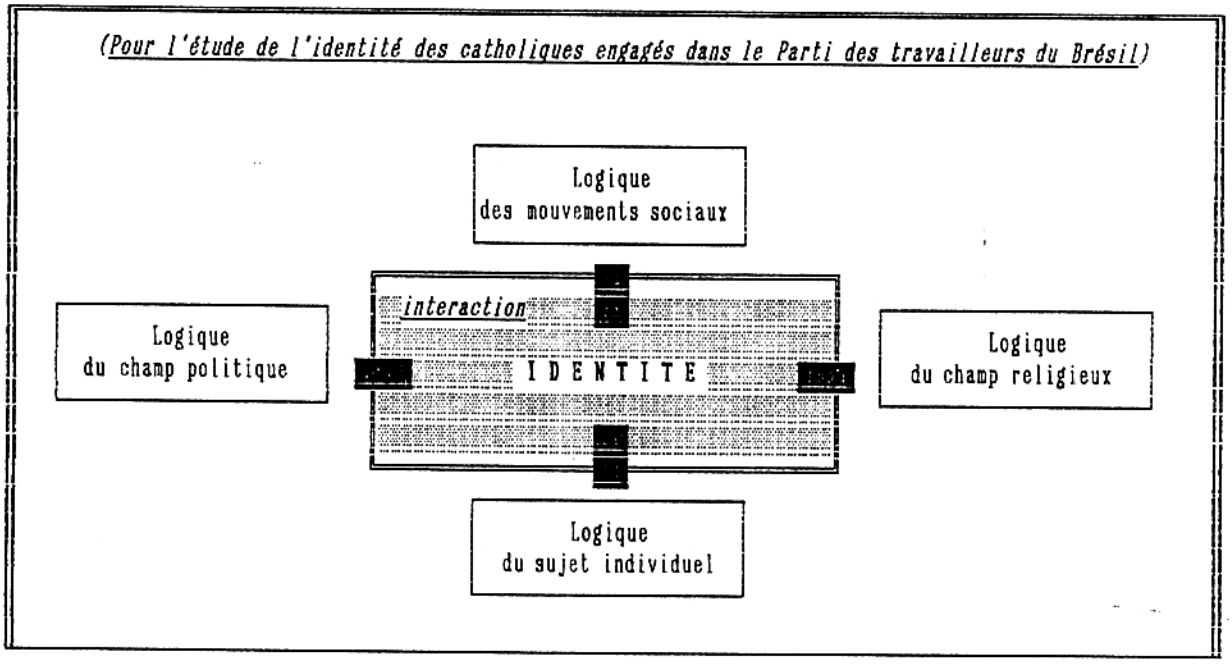
D'abord, le point de vue des mouvements sociaux présente comme référence principale l'existence du conflit central dans la société pour l'appropriation et la gestion de son historicité. Le conflit central en question entraîne une logique traversant la société, qui peut être appelée logique des mouvements sociaux.

Ensuite, le point de vue des champs d'activité présente comme référence principale l'espace social où se réalisent la reproduction et la production de la société «distribuées» par différentes activités ayant chacune sa logique propre. Dans le cas concret de notre étude sont en question le champ politique et le champ religieux.

Enfin, le point de vue des sujets individuels présente comme référence principale l'importance des initiatives au niveau de l'individu, le sujet individuel étant un lieu d'initiatives sociales. Autrement dit, il y a une logique du sujet individuel qui doit être prise en compte dans les études sociologiques.

L'identification des quatre références thématiques importantes au sein du groupe recherché nous a sans doute facilité le triple choix théorique. Ce choix à son tour nous a aidé à discuter l'identité du groupe concerné comme étant construite, en même temps, par rapport au MSP, par rapport au PT, par rapport à l'Église et activité pastorale et par rapport à soi-même.

Schéma 02:



Le SCHEMA 02 cherche à visualiser comment nous construisons notre étude de l'identité des catholiques dans le PT en essayant de saisir les aspects fondamentaux de l'interaction en les différents niveaux référés. Nous faisons cela en prenant en compte les quatre différentes logiques de la construction sociale liées aux quatre références thématiques identifiées dans le groupe en question. Ce «quartette» est présent tout au long de notre recherche.

1.4) Plan général de la présentation de l'étude

L'étude est developpée et présentée en quatre *Parties*, dont la *Première partie* constitue un chapitre historique (Chap.I) lié plutôt à l'horizon d'objectifs plus large de notre recherche. Cet horizon, comme nous disions auparavant, signale l'intention de poursuivre la présente recherche par une autre faisant la comparaison des identités des catholiques engagés dans la politique partisane brésilienne à travers le temps depuis 1930. Il s'agit d'une *Partie* qui, en même temps qu'elle apporte des éléments importants pour aider à contextualiser l'objet de notre recherche, reste ouverte pour la suite de l'étude... Les trois autres *Parties* sont organisées de façon à correspondre aux principaux «moments» de la recherche dialectiquement reliés. On essaie de reproduire au niveau de la rédaction finale, le plus fidèlement possible, toute la démarche de la recherche. Cette démarche obéit à la pratique courante des trois «moments»: la «problématisation», la «théorisation» et la «constatation».[12]

Comme le SCHEMA 03 essaie de le montrer, dans le processus de la recherche ces trois «moments» ont été essentiellement enchevêtrés les uns dans les autres et ils ne peuvent pas être conçus de manière indépendante. Sans nier cet aspect, nous nous sommes appliqué aussi - et cela est important pour la compréhension du processus de la recherche! - à expliciter dans la rédaction finale les caractéristiques propres à chaque «moment».

La *Première partie* est constituée par le chapitre historique (Chap.I) dont nous parlions plus haut. Cette *Partie*, comme le SCHEMA 03 cherche à le montrer, occupe un statut spécial dans l'ensemble. Sa lecture n'est pas strictemment nécéssaire pour bien comprendre le déroulement du reste du texte, une fois que les reprises historiques présentes au long des trois chapitres constituant la *Deuxième partie* donnent des bonnes indications pour cela. La *Première partie* en est néanmoins utile pour remettre la

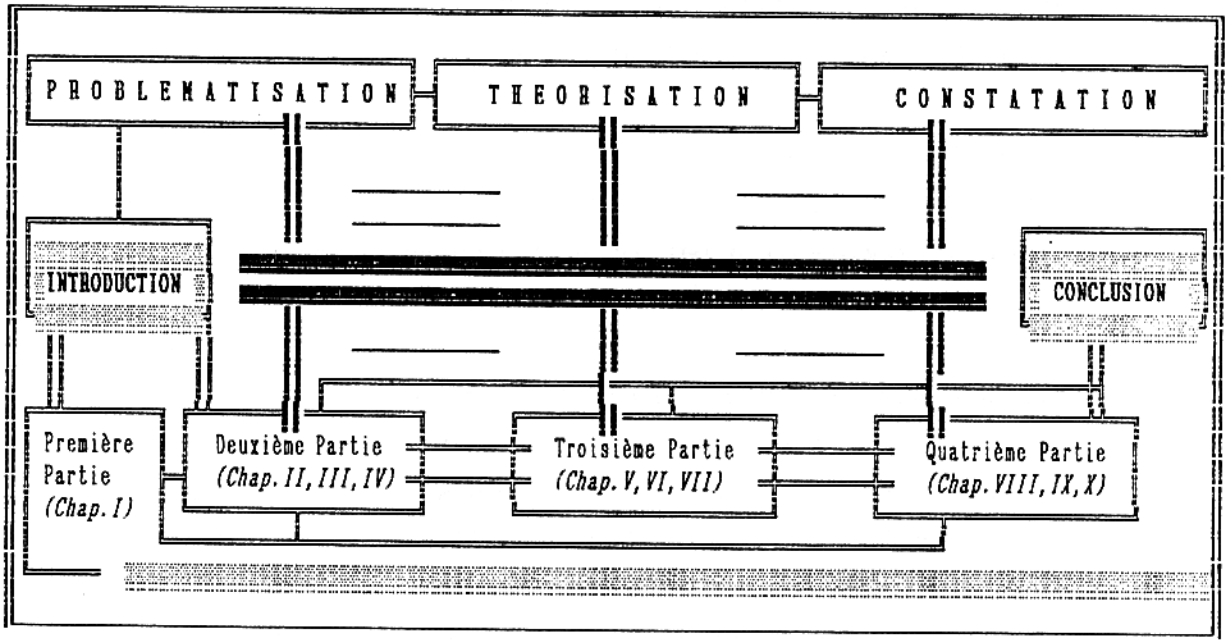
---

12 R. QUIVY et L. VAN CAMPENHOUDT (1988), **Manuel de recherche en sciences sociales**, Paris, Dunod, p.15, établissent sept étapes pour la démarche du chercheur: a) la question de départ; b) l'exploration; c) la problématique; d) la construction du modèle d'analyse; e) l'observation; f) l'analyse des informations; g) les conclusions. Ces étapes sont regroupées par les auteurs en trois moments *(RUPTURE, CONSTRUCTION et CONSTATATION)* à la suite de P. BOURDIEU et alii, **Le métier de sociologue**, Paris, Mouton/Bordas, 1968).

présente recherche dans un cadre de comparaison historique. Dans la *Conclusion générale* nous reviendrons à l'idée d'une étude conçue dans ce but.

La *Deuxième partie* est introduite par la présentation et commentaire sur une «scène du quotidien» qui clôture les pages de la présente *Introduction* et par les observations initiales et finales au chapitre deuxième (Chap.II). Les *Troisième et Quatrième parties* commencent chacune par un chapitre introductif. Ainsi, l'ouverture de la *Troisième partie* est faite par le chapitre cinquième (Chap.V) où nous essayons de résumer la vision que nous avons acquise sur la sociologie comme science de la société et notre manière de nous situer dans la sociologie du catholicisme au Brésil.

Schéma 03:



Les aspects présentés dans ce chapitre aident à mieux situer tout le débat théorique repris dans les deux chapitres qui lui suivent (Chap.VI et Chap.VII). La *Quatrième partie* est introduite par le chapitre huitième (Chap.VIII) dont l'objectif est d'aider la compréhension de la présentation des résultats de notre étude empirique présentés dans les deux chapitres finals (Chap.IX et Chap.X), en explicitant en détail la méthodologie suivie.

L'objectif de la *Deuxième partie* est la «problématisation» conduisant à la

formulation des questions centrales de la recherche. Le chapitre deuxième (Chap.II) constitue l'introduction explicitant des aspects fondamentaux de la structure et culture de la société brésilienne. Le chapitre troisième (Chap.III) essaie une description analytique de la conjoncture brésilienne de la fin des années septante à la fin des années quatre-vingts. Cette description est orientée spécifiquement sur la problématique la plus directement liée aux quatre références thématiques choisies à partir de la «scène du quotidien» à être explicitées dans la suite. Le chapitre est construit en reprenant pour la discussion des aspects suggestifs de la «scène» et du discours issus des entretiens (ENTR). Le chapitre quatrième (Chap.IV) reprend initialement le processus de construction du PT et la discussion de la présence des catholiques au sein de ce parti à partir de recherches récentes, pour aboutir par après, en passant par l'observation du moment chaud de l'élection de 1989, à la formulation des questions impliquant la question centrale de la recherche.

Cette *Deuxième partie* cherche à expliciter la «problématisation» tout en étant, simultanément, un chemin qui débouche à la question centrale, et un chemin qui est construit à partir du groupe recherché.

L'objectif de la *Troisième partie* est la «théorisation», où d'abord nous nous situons dans le cadre général de la sociologie et de la sociologie du catholicisme au Brésil (Chap.V), pour ensuite, expliciter dans les deux autres chapitres, les concepts théoriques employés dans la recherche. Ainsi, le chapitre sixième (Chap.VI) développe une discussion sur la prophétie chrétienne au sein du MSP et, par là, reprend, d'une part, la théorie des mouvements sociaux et la théorie des champs d'activité et, d'autre part, une réflexion sur la question de l'éthique. Le chapitre septième (Chap.VII), partant de la discussion sur l'importance pour la sociologie des sujets individuels en tant que menant l'interaction en tous les niveaux, nous fait aboutir au concept central de notre recherche: le concept d'identité.

Le concept d'identité est construit, dans notre étude, en fonction de l'idée clé que l'être humain est un être intentionnel, c-à-d. *«un être de projet»*. Le fait de présenter le concept d'une manière opérationnelle seulement au chapitre septième (Chap.VII), ne veut pas dire qu'il n'est pas

présent depuis le début de notre discussion...

L'objectif de la *Quatrième partie* est la «constatation», ou bien encore, la présentation des résultats de la recherche. Introduits par un chapitre méthodologique (Chap.VIII), les deux chapitres finals (Chap.IX et Chap.X) sont centrés sur les résultats de la recherche sur l'identité des catholiques engagés dans le PT, cherchant à répondre aux questions centrales posées pour cela.

Le fait de concentrer dans ces chapitres finals la présentation systématique des résultats, ne signifie pas l'absence des résultats de la recherche dans la rédaction des chapitres qui précèdent. Tout au contraire, en plusieurs passages du texte le discours des interviewés est une référence importante parfois utilisée aussi comme illustration.

La *Conclusion générale* reprend, à la fin, brièvement - moyennant une *«lecture à un deuxième niveau»* - les résultats principaux, les limites de la recherche dont nous sommes conscients et les perspectives nouvelles d'étude issues de son processus.

Le point de départ de tout ce processus est reconstitué dans la suite par la présentation d'une «scène du quotidien» issue de notre vécu personnel.

2) Le point de départ de la recherche

Comme nous avons déjà indiqué au début, nous essayons ici de réconstruire le point de départ de notre recherche à travers la présentation d'une «scène du quotidien» issu de notre vécu personnel.

Les commentaires présentés à la suite de cette «scène» nous ont aidé à construire les références thématiques qui, par après, furent des horizons importants tout au long de la recherche.

2.1) Une «scène du quotidien»

Dimanche soir, octobre 1989. La famille est réunie devant l'écran de télévision. Le programme du «front Brésil populaire» est en cour.[13] *Le candidat à la Présidence de la République, Luiz Ignacio LULA da Silva, ouvrier métallurgiste, parle.*

Le petit Roberto («Betinho», quatre à cinq ans), assis aux pieds de son père, suit le programme avec attention... Tout d'un coup, il se lève et il fonce par la porte entrouverte dans la chambre de ses parents. Quelques secondes après il revient avec un petit chapeau du parti sur la tête et dans la main un badge, où l'on peut lire «Lula-lá». Il demande à sa mère de fixer le badge à sa chemise.

Surprise, la mère est émue et l'embrasse tendrement en disant: "Oh mon beau «negrinho», la chose la plus belle que Dieu ait faite au monde!..." Et, calmement, elle lui montre comment fixer le badge. Marcos, le père, regarde avec attention: un regard fier, plein de tendresse. Le centre de la scène, c'est «Betinho». Le petit crie: "Lula-lá!". Le père répète: "C'est-çà, Betinho, Lula-lá!"

....

Un jour Teresa me raconta un peu l'histoire de leur engagement dans les travaux communautaires de l'Église, du mouvement des noirs (c'est une famille de noirs) dans les luttes des habitants de banlieue et dans le Parti des travailleurs...: "Qui aurait dit que nous serions un jour du «mouvement», comme nous le sommes maintenant, Marcos et moi! (...) Nous avons appris tout cela dans la communauté de l'Église... Avant nous n'avions aucun engagement; nous ne participions à rien. Si nous sommes aujourd'hui du «mouvement», nous avons commencé tout ça dans l'Église.[14]

---

[13] Selon la loi électorale en vigueur, pendant une période de la campagne politique chaque parti a le droit aux **«espaces électoraux gratuits»** dans les milieux de communication radio-télévisés. Le «Front Brésil populaire» est constitué par le «partido dos trabalhadores» (PT), qui représente la majorité du front, et deux petits partis: le «partido socialista brasileiro» et le «partido comunista do Brasil».

[14] En fait ils sont très liés à l'Église. En tant que «ministres de l'eucharistie» dans la «communauté» ils s'engagent dans des différentes activités pastorales. Il est fréquent, néanmoins qu'ils se plaignent de l'absence d'un appui direct de la «communauté», des religieuses et du clergé. Ils disent qu'ils se sentent mal préparés et qu'une présence plus

Tu sais, nous participons à toutes les réunions et même à de petits cours selon nos possibilités. Nous avons des cahiers remplis de notes... Cela nous plaît beaucoup, malgré tout..."[15]

En se référant au moment présent, elle déclare: "La campagne pro-Lula, c'est pour nous une grande célébration! Quand je suis dans la rue en chantant, en criant, en dansant... c'est extraordinaire! Beaucoup de choses ont changé. Quand est-ce qu'auparavant on a imaginé de mélanger la politique et la danse? La politique et l'Église? Je me sens comme dans la «communauté». Tout cela est une grande fête! Une espérance immense! Une prière! Il faut que nous arrivions là!... Si l'on ne gagne pas maintenant, je ne sais pas qu'est-ce qui pourra arriver... J'ai un grand espoir. Je crois!"

••••

Le programme est toujours en cours. Le petit continue sa «fête». Marcos semble être plus attentif à son fils qu'au programme. Teresa me faisait de signes pour regarder les deux: "Tu vois comment se porte notre petit!".

Quand le programme arrive à la fin, Marcos se lève pour éteindre l'appareil et commente tranquille: "C'est vraiment un programme bien fait et plein de vérité. Ce n'est pas comme les autres partis, qui font tout pour acheter le vote des pauvres! C'est différent! Les choses commencent à changer dans notre politique! Ce n'est pas comme le Ferreira qui dit qu'il représente la race noire, mais... Pour représenter il ne faut pas seulement le dire de bouche au moment des élections!..."

La conversation continue et, tout d'un coup, le petit Betinho nous intérrompt en demandant à son père: "Lula est noir, n'est-ce pas, Marco?" Marcos regarde la mère qui rit et, peut-être pour satisfaire le petit, il dit: "C'est çà, Betinho. Lula est noir! Tio Ivo est aussi noir. Tous ceux qui sont de notre côté sont comme nous." Le petit me regarde et rit. Teresa commente: "Mais, quand même Lula a beaucoup de sang de noir. Regardez les traits de sa figure. [Elle montre un panneau de propagande

---

fréquente des agents pastoraux, des religieuses et des prêtres est encore tout à fait nécessaire chez eux...

[15] Le «malgré tout» est dû surtout à certains problèmes que la pastorale des noirs avait rencontrés au sein de la «communauté», etc.

électorale sur le mur avec l'image de LULA]. Regardez son nez! Ses cheveux... Non, il n'est pas allemand, ni italien! Il n'est pas un blanc, pas du tout!... Et, surtout, il est noir par sa manière d'être. Il est quelqu'un comme nous..."

"Ce soir Betinho a pris le centre de la scène!" dis-je, pour demander ensuite: "Qu'arrive-t-il quand il fait ça pendant le télé-feuilleton?"... Marcos me regarde avec un air malin et Teresa, en rigolant, dit: "Betinho, lui, c'est le premier à ne pas bouger!..." Marcos corrige: "C'est çà, mais pour nous le programme du PT c'est comme un télé-feuilleton; on ne perd rien!"

2.2) Les quatre références thématiques: commentaires à partir de la «scène»...

Cette «scène» a été choisie d'abord pour exprimer des aspects importants du quotidien du groupe envisagé comme sujet de cette étude, dans un moment de particulière signification. Ce choix est aussi et surtout dû au fait que la «scène» dans sa simplicité quotidienne se montre fort chargée des éléments de la réalité sociale qui de plus nous attiraient en termes d'interrogations théoriques au moment que nous concevions l'idée de cette étude. Nous la reprenons surtout parce qu'elle a été en fait le point de départ concret de cette étude.

Une fois conçue l'idée, nous avons cherché à compléter l'information qu'elle présente en «provoquant» des réactions sur plusieurs aspects de cette même «scène» ou bien sur de circonstances semblables. Cela surtout à l'occasion de cours et de réunions, tant avec des agents pastoraux qu'avec d'autres militants. Cette «herméneutique collective»[16] a été fort

---

[16] L'*herméneutique collective*, dont nous avons fait cette utilisation limitée, est employée surtout comme une méthode d'analyse de contenu importante dans la sociologie. Voir par exemple M.MOLITOR (1990), ***"L'herméneutique collective"***, in J.REMY et D.RUQUOY orgs, **Méthodes d'analyse de contenu et sociologie**, Bruxelles, Publications Facultés St.Louis, pp.19-35. L'auteur remarque que cette méthode a été développée à partir des travaux de sociologues et chercheurs allemands comme U.OEVERMANN et R.ZOLL. Il s'agit d'une méthode, dit l'auteur, qui doit être située dans l'ensemble des approches méthodologiques nouvelles telles comme l'ethnométhodologie, l'interactionnalisme symbolique, la phénoménologie schützienne et

importante pour nous rassurer dans notre point de départ... Les observations que nous avons entendues ont été les plus diverses, et, petit à petit, - en excluant l'attention au rôle de la télévision, qui en soi serait fort interéssant pour l'étude -, nous avons essayé de dégager quelques points ou remarques, qui, à notre avis, ont été les plus fréquents et qui ont permis après d'établir un cadre cohérent et riche de «références empiriques» pour cette étude.

En résumé, ces commentaires nous ont fait reconstruire la vie des protagonistes de la «scène» comme une vie particulièrement touchée en même temps par leur engagement dans le MSP, par leur engagement dans le PT, par leur appartenance à une communauté catholique, et par leur quête d'affirmation des valeurs personnelles.

Premièrement en ce qui concerne l'engagement dans le *MOUVEMENT SOCIAL POPULAIRE (MSP), cela* se réalise à travers différentes formes d'expression de ce mouvement: le mouvement des noirs, la pastorale des noirs, l'association des habitants, la «communauté» (quand ils parlent de «communauté», ils se réfèrent à la communauté chrétienne ou plus précisément à la paroisse), le Parti des travailleurs... Une valeur qui donne consistance au «mouvement» est celle de «solidarité». Quelqu'un attentif plutôt à la culture des noirs a fait le commentaire suivant: *"D'une situation de rejet ils (les noirs) en viennent à revivre une valeur qui a toujours été fort présente chez eux: la solidarité... Ceux qui sont de leur côté, c'est-à-dire ceux qui sont solidaires avec eux, sont considérés comme noirs."* (Un étudiant)

Deuxièmement, le lien au *PARTI DES TRAVAILLEURS* (PT) est devenu aussi un fait important dans la vie de Marcos et Teresa. Nous avons entendu plusieurs commentaires dont nous voulons retenir les deux suivants: *"Le fait d'entendre quelqu'un du peuple, quelqu'un d'une communauté de l'Église et encore quelqu'un qui soit noir déclarer «moi je suis du Parti des travailleurs», cela me remplit de joie et d'espérance!"* [Une soeur

---

d'autres. C'est une méthode d'interprétation collective de textes où l'interprétation finale est issue d'un consensus entre plusieurs lectures individuelles... Dans notre cas il ne s'agissait pas d'un texte, mais d'une «scène» ou des «circonstances vécues», cependant nous trouvons que l'emploi d'un principe fondamental de cette méthode doit être considéré important dans le but envisagé.

religieuse]. *"Le peuple fait la politique en dansant. Quand il n'est pas «conscient», il «danse» selon la musique des mauvais politiciens... Quand il est «conscient», il danse comme expression de joie et expression de soi! Dans le premier cas il peut danser aussi, mais ça sera pour agréer le politicien en quête de quelque faveur future. Dans le second cas, il danse toujours pour exprimer la joie de la victoire qu'il aide à conquérir"* [Un conseiller municipal du PT].

Troisièmement, le chemin de leur accès à l'engagement dans le MSP et dans le PT, a été *l'ÉGLISE CATHOLIQUE, selon ce qu'ils explicitent... "Ce n'est pas toujours que les gens du «mouvement» reconnaissent avoir appris cela dans la «communauté»... Surtout quand ils sont dans une réunion qui n'est pas de l'Église, ils se taisent sur ce sujet."* [Un prêtre]. *"Quand Teresa parle de l'Église, elle parle d'une façon très concrète, des prêtres qui sont amis etc. Tous des gens présents dans leur vie. Ce n'est pas l'Église du Mgr.... (le nom de l'évêque local)..."* [Une jeune étudiante militante du parti].

Quatrièmement, la fierté de soi-même, l'auto-estime et *l'AUTO-VALORISATION PERSONNELLE* manifestées sont aussi remarquables dans cette scène. *"Ceux-ci ne sont plus des noirs qui se plient et disent «nhõ,sim!» («oui, mon maître»), mais il s'agit de gens, de gens noirs, fiers d'être noirs, qui prennent en charge leur propre histoire. Ça commence à bouger!"* [Une jeune religieuse]. *"Il y a tout un arrangement nouveau des valeurs qui s'étend de la revalorisation du corps (la couleur de la peau, la forme du nez...) jusque le jugement de l'histoire à partir de la valeur centrale de la personne humaine, que le capitalisme sauvage, qui est sur nous et en nous, a détruite"*.[Une jeune de la pastorale des noirs].

Les quatre ensembles thématiques ainsi identifiés représentent sans doute des axes importants dans la vie de la majorité des individus intégrant notre groupe recherché. Comme nous l'avons déjà remarqué, ces ensembles thématiques - ou ce «quartette» - ont été pour nous une référence clé tout au long du processus de la recherche, depuis la délimitation de la problématique discutée dans l'analyse du contexte conjoncturelle et la définition des points de vue théoriques à privilégier, jusqu'à la définition de l'identité et l'analyse des données.

PARTIE I

Chapitre I

L'EGLISE CATHOLIQUE DU BRESIL DEPUIS 1930: DES CHANGEMENTS AU NIVEAU DE L'ENGAGEMENT DANS LA VIE POLITIQUE.

Observation initiale

S'interroger sur l'identité des catholiques engagés dans le Parti des travailleurs (PT) est s'interroger aussi sur un moment précis du développement des rapports entre l'Église, la politique partisane et le mouvement des travailleurs.

Ce chapitre, qui est pensé dans l'horizon plus large d'une étude envisageant la suite postérieure de la présente recherche, peut nous aider, au début de la présente démarche, à situer historiquement et à percevoir le moment analysé comme faisant partie d'un processus ayant, selon toute vraissemblance, des racines profondes dans d'autres conjonctures qui précédèrent.

Ainsi placé au début, avant de partir pour la «problématisation» spécifique pour la recherche sur l'identité des catholiques engagés dans le PT, ce chapitre se rend important en tant qu'il nous permet de ramasser des arguments pour des hypothèses concernant *l'évolution dans le temps des identités des catholiques engagés dans la politique partisane au Brésil*.

Dans ce regard historique il est important, d'abord, avoir présent à l'esprit qu'une des caractéristiques du processus politique brésilien, au long de son histoire, est celle de la permanence d'un État autoritaire.[1] Cet État a toujours cherché à envahir et à soumettre, à son service et sous

---

[1] Cela sera plus largement développé dans le chapitre deuxième (Chap.II) à la *Deuxième partie*. Le politologue F.WEFFORT parle d'une sorte de *«culture de putsch»* qui caractérise l'histoire de la société brésilienne et le comportement politique dans cette société. (Voir F.WEFFORT (1985), Por que democracia?, S.Paulo, Ed.Brasiliense, p.33 ss.

son contrôle, les différentes institutions de la société.[2] Parmi celles-ci, d'un côté l'Église, de l'autre côté l'organisation des travailleurs sont les exemples historiques les plus flagrants...

Par rapport à l'Église, jusqu'en 1889, l'année de la déclaration de la République, durant toute la période coloniale et celle de l'Empire, l'État détenait tout pouvoir sur cette institution religieuse. Le régime de «patronat» signifiait à la limite que l'Église était gouvernée par l'État.[3] Celle-là, dans ce contexte, loin de pouvoir s'affirmer comme une organisation disciplinée et, en tant que telle, une force morale pour la société, - cela a toujours fait partie de son projet institutionnel - , *"était prise par un État esclavagiste, dont elle dépendait en même temps qu'elle était un outil à la domination de l'oligarchie sur toute la structure sociale".*[4]

Dans le contexte de la déclaration de la République, les rapports entre l'État et l'Église ont été radicalement changés. La fin du régime de «patronat» a libéré l'Église de la domination de l'État. La séparation entre ces deux forces n'a pas néanmoins signifié leur rupture définitive. Par contre, l'Église, à la différence de ce qui est arrivé dans d'autres pays, a su rapidement se montrer une interlocutrice respectable vis-à-vis de l'État républicain.[5]

Ainsi au cours des années trente quand le même État commence à

---

[2] Voir sur ce sujet A. STEPAN (1988), "**Introdução**", in A. STEPAN et alii (1988), **Democratizando o Brasil**, Rio de Janeiro, Ed.Paz e Terra,1988, p.16. On pourrait, d'ailleurs, dans un point de vue différent, s'interroger davantage sur l'effort permanent présent dans l'Église pour elle aussi exercer sa «toute-puissance» sur les consciences et sur la vie de tous les jours de la société. Un auteur qui donne une contribution remarquable pour cela est sans doute R.ROMANO (1979), **Brasil: Igreja contra Estado - crítica ao populismo católico**, SP, Ed. Kairos.

[3] A. ANTONIAZZI (1991), "**Bigarrure religieuse du Brésil**", Rev. ETUDES, T.374, NO2, 1991, p.246, en se référant aux rapports entre l'Église et l'État avant la République, dit: *"l'État portugais puis, à partir de 1822, l'Empire brésilien gouvernaient pratiquement l'Église".*

[4] L.G.de SOUZA LIMA (1979), **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**, Petrópolis, Ed.Vozes, p.15.

[5] Cela, après une longue période d'hésitations et de craintes face à l'image du «modernisme» athée et anticlérical dont le nouveau régime semblait être porteur... (Voir S.MAINWARING (1989), **Igreja católica e a política no Brasil (1916-1985)**, São Paulo, Ed.Brasiliense, p.38-47). *"En cédant au lieu de lutter contre la séparation légale entre l'Église et l'État, les leaders de l'Église ont évité l'anticléricalisme de rancoeur. Au Mexique et en Espagne, l'anticléricalisme a géré des hostilités durables qui ont rendu l'adaptation institutionnelle plus difficile".*(Idem, p.43)

perfectionner toute une politique de surveillance vis-à-vis de l'organisation des travailleurs, comme nous le verrons plus tard,[6] l'Église, malgré sa faiblesse antérieure en termes d'une signification sociale qui puisse être prise en compte, se présente à côté de lui (l'État) comme un partenaire fort souhaitable et nécessaire.[7]

Il ne faut pas oublier cette importante affinité en ce qui concerne les soucis des forces dominantes autant dans le champ religieux que dans le politique et l'économique, pour stopper l'expansion du communisme...

Dans ce contexte l'Église a été sans aucun doute un important partenaire de l'État, et vice-versa. On pourrait peut-être risquer l'hypothèse que ces forces ont été la direction en deux voies complémentaires pour les classes dominantes encore peu organisées...

Cependant, si l'on saute quelques «pages de l'histoire» et si l'on se tient à la période qui suit la fin des années septante, on est surpris d'une certaine façon, entre autres, par deux grandes nouveautés, autant du point de vue de la logique des champs et leurs interactions que de celui de l'action des acteurs de classe en ayant présent à l'esprit l'ensemble du processus social. D'une part nous observons les grands changements qui ont eu lieu au sein de l'organisation des travailleurs, tant en milieu urbain qu'en milieu rural... Le PT est un aboutissement original où ce mouvement a joué un rôle fondamental...[8] D'autre part nous avons les accusations croissantes de la part de l'État et des classes dominantes contre l'Église ou des secteurs de celle-ci, les tenant responsables en grande partie des changements qui ont permis cet aboutissement...

---

[6] Nous devons remarquer par exemple qu'inauguré dans un contexte de crainte vis-à-vis du communisme et de la montée du fascisme, l'appareil syndical reçoit ses premiers contours étroitement liés au Ministère du Travail et est vu plus comme un outil de domination sur la classe ouvrière que comme une force représentative des intérêts de cette classe. Le syndicalisme est né légalement au Brésil, avec la création du ministère du Travail par le gouvernement de Getúlio Vargas (à partir de 1930). Toujours rattaché à ce ministère il a été fort réglementé et contrôlé par un État qui en ce qui concerne ce sujet s'inspirait auprès du modèle «mussolinien». Voir sur ce sujet, M.H.TAVARES DE ALMEIDA (1982), "**Le syndicalisme brésilien entre la continuité et le changement**", Rev. PROBLEMES D'AMÉRIQUE LATINE, 3º trim., 1982.

[7] Voir sur ce sujet O. F. LUSTOSA (1991), **A Igreja católica...**, pp.48-59.

[8] Cela sera développé davantage dans le chapitre quatrième (Chap.IV) à la *Deuxième partie*.

Il est évident que ces nouveautés ne sont pas apparues comme par un coup de baguette magique... La fin des années septante et les années quatre-vingts ne sont que le résultat d'un processus dont nous trouvons de racines importantes déjà dans les années cinquante et au début des années soixante où plusieurs auteurs situent l'intensification des changements.[9]

Le chemin qui nous choisissons pour la rédaction de ce chapitre est simple: A partir de la lecture des travaux historiques et sociologiques sur l'Église du Brésil et de la lecture des certains documents des différents «moments», nous essayons de retirer et d'ordonner quelques données et analyses dans lesquelles il nous sera possible de «visualiser» concrètement comment les champs se sont reproduits, comment ils ont intéragi et comment les agents se sont affirmés et quels ont été les acteurs mis en scène dans la société.

Ce qui est en question spécifiquement dans notre recherche est l'identité des catholiques engagés dans un parti défini comme étant des travailleurs. Cela nous invite à une lecture sélective nous tournant davantage vers les rapports de l'Église et des catholiques vis-à-vis de la vie politique et vis-à-vis des initiatives d'organisation dans le milieu des travailleurs. Cela nous aide à percevoir l'engagement des catholiques dans le PT comme un aboutissement et un nouveau début, comme une expression séquentielle dans le temps. Dans ce but, le chapitre nous apporte un regard ouvert sur l'évolution des interactions à tous les niveaux au long d'un laps de temps assez grand. Si l'importance de ce regard nous était clair dès le début, le

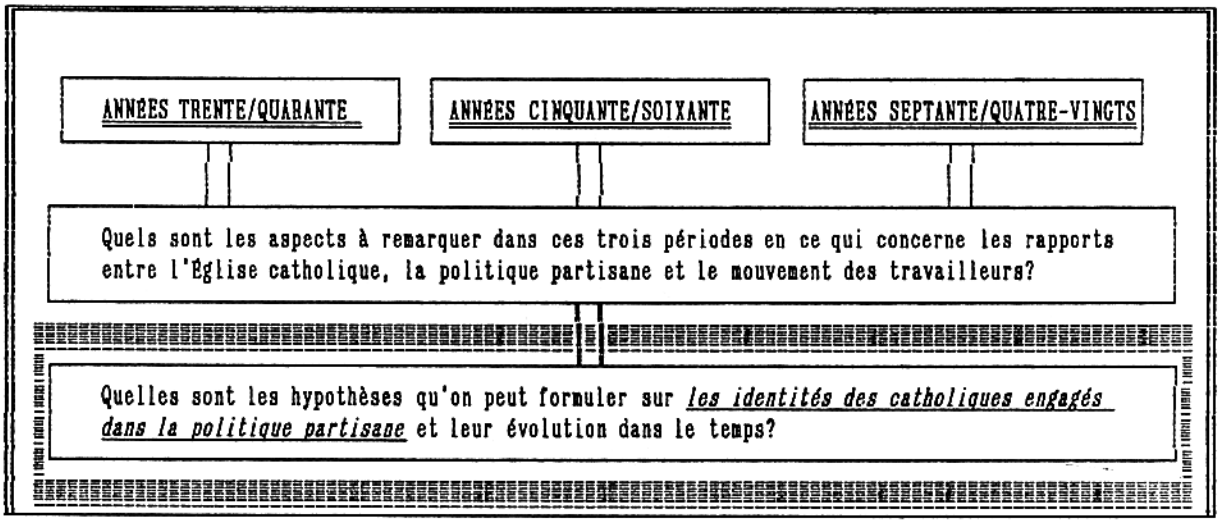
---

[9] On a beaucoup parlé des «nouveaux sujets historiques», des «nouveaux personnages», des «nouveaux acteurs» dans la société brésilienne pendant les années septante et après... Il ne manque pas d'hypothèses à ce sujet. Nous en donnerons quelques références dans le chapitre troisième (Chap.III) à la *Deuxième partie*... (Un travail de référence fondamental dans tout cela, comme nous verrons, est la thèse de doctorat du sociologue brésilien Eder SADER, (1988), **Quando novos personagens entraram em cena - Experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo / 1970-1980**, RJ., Ed.Paz e Terra.). Néanmoins, toute nouveauté dans la société n'est que le résultat d'un enchaînement d'autres nouveautés, alors même qu'elles ne le sont plus... Nous ne parlons pas d'un enchaînement linéaire. Cela serait nier l'action productive des forces vivantes dans la société. L'enchaînement dont nous parlons est une accumulation d'expériences qui résulte de la séquence dans le temps. Les agents et acteurs - au niveau soit collectif, soit individuel - sont toujours des producteurs. Mais ils ne sont pas seulement cela. Ils sont aussi le résultat de la production d'autrui et des productions qui ont eu lieu auparavant... A côté du fait d'être des producteurs, ils s'approprient la production d'autres et les productions précédentes. (Il est important pour l'explication sociologique un regard sur l'histoire, les séquences chronologiques et leur «cohérence ex post» . Nous avons fondé notre référence en J.REMY (1989), *"Comment problématiser le changement social"*, in M.MOLITOR, J.REMY, L. VAN CAMPENHOUDT et alii, **Le mouvement et la forme; Essais sur le changement social en hommage à Maurice Chaumont**. Bruxelles, Publs.Fac.Univ.Saint-Louis, 1989, p.119-147.)

contact avec les résultats du travail sur le terrain nous a poussés définitivement à faire de cela un objectif principal pour une recherche plus large.

Les années quatre-vingts étant toujours la référence principale, pour faire cette incursion historique nous prenons les années trente comme repère de comparaison. Le «pourquoi» de ce choix ou de cette «coupure» est déjà assez suggéré mais deviendra plus clair au long du chapitre même. Notre regard est sur trois «moments» particulièrement significatifs pour la compréhension de l'évolution historique des rapports entre l'Église, la vie partisane et l'organisation des travailleurs. Ces «moments» présentent une claire incidence sur: 1) les années trente et quarante; 2) les années cinquante et soixante; 3) les années septante et quatre-vingts.

Schéma 04:



A travers ce SCHÉMA 04 nous cherchons à visualiser les questions à être répondues dans ce chapitre... Nous envisageons demontrer des éléments fondamentaux pour nous interroger davantage et mieux comprendre la distance entre la période de la création de la «Ligue électorale catholique» (LEC) et de l'engagement d'un nombre important de catholiques dans l'«Action intégraliste brésilienne» (AIB) des années trente, et la période des «Cartilhas políticas» auprès des communautés ecclésiales de base (CEB) et, dans ce contexte, de la création du «Mouvement foi et politique» (MFP) et de l'engagement d'un nombre important de catholiques dans le PT des années

quatre-vingts.[10] Ce chemin ne peut être fait, évidemment, que par une référence attentive à certains secteurs de l'«Action catholique brésilienne» (ACB) et à un événement politique important qui a été la création de l'«Action populaire» (AP) du Brésil. C'est une lecture selective faite dans le stricte but de la présente recherche. Pour l'objectif plus large envisagé elle doit être sans doute complétée davantage. Les questions que nous nous posons - comme vient de le visualiser le SCHEMA 04 - sont les suivantes: *Quels sont les aspects à remarquer dans ces trois périodes en ce qui concerne les rapports entre l'Église catholique, la politique partisane et le mouvement des travailleurs? Quelles sont les hypothèses qu'on peut formuler sur les identités des catholiques engagés dans la politique partisane et leur évolution dans le temps?*

Dans la quête des réponses aux questions ainsi posées, nous essayons d'être surtout attentifs au concernant l'interrogation sur l'existence ou la non-existence d'un progrès dans la direction de l'affirmation du sujet individuel et de son autonomie face aux institutions...

1) A L'ombre du gouvernement Vargas.

1.1) La «néo-chrétienté» brésilienne...

Selon l'historien O.F.LUSTOSA, *"l'année 1930 marque pour les catholiques brésiliens le début d'une période de victoires successives, toutes obtenues par des moyens politiques, vis-à-vis d'un État qui était à la fois chargé de crainte face au pouvoir croissant de l'Église et conscient de la nécéssité d'avoir la légitimation ecclésiastique pour survivre aux temps d'instabilité et à la précarité des institutions de la société civile".*[11]

---

[10] D'ailleurs le *titre du chapitre* pourrait être: **«De la Ligue éléctorale catholique au Mouvement foi et politique»** ou, encore, **«De l'Action intégraliste brésilienne au Parti des travailleurs, une interrogation sur l'engagement des catholiques»**...

[11] O.F.LUSTOSA (1991), **A Igreja Católica...**, p.48.

Comment expliquer cette sorte de «redémarrage»? Si l'on a présent à l'esprit les circonstances antérieures vécues par l'Église du Brésil par rapport à l'État et à la vie politique en général, cela peut en effet paraître un démarrage surprenant...

L'Église du Brésil n'a pas vécu la confrontation radicale que l'on a observée dans d'autres sociétés, contre le «nouvel ordre»...[12] Cela ne signifie pas la totale et harmonieuse adéquation au «nouvel ordre» républicain... En effet beaucoup d'efforts ont été mis en place pendant les quarante premières années de la République en faveur d'un modèle de protection à l'ordre chrétien - c-à-d. catholique - contre toute sorte de «liberté religieuse» ou de «pluralisme». Selon O.F.LUSTOSA cela, néanmoins, fut en général une lutte sans gloires...[13]

A partir de 1890 tant le champ politique que le champ religieux dans la société brésilienne se trouvent dans une configuration nouvelle. D'une certaine manière,[14] on peut parler de même du «champ économique», qui avait du mal à s'adapter à la nouvelle situation post-esclavagiste. Du côté politique le nouvel État républicain se construisait à peine en sortant d'un régime monarchiste, qui était depuis longtemps en décadence. Du côté religieux, l'Église catholique en même temps qu'elle respirait plus librement en sortant du régime de «patronat», se sentait encore mal placée dans le «nouvel ordre»... Les bases sociales de soutien de l'Église, comme pendant les quatre siècles qui précédèrent, étaient constituées par les

---

[12] Voir S.MAINWARING (1989), **Igreja católica e...**, p.43

[13] Voir davantage sur ce sujet, O.F.LUSTOSA (1991), **A Igreja católica...**, pp.38-47. Une étude riche de contributions pour une analyse des rapports entre l'Église et l'État est celle de R. ROMANO (1979), **Brasil: Igreja contra...**, pp.81-139. Cet auteur dans la deuxième partie de son étude présente une réflexion assez détaillée sur les rapports entre ce qu'il appelle *«la liberté de l'Église et la liberté de l'État»*, de la *«Question religieuse»* comme une réaction contre la contrainte du régime de «patronat» et comme une affirmation de la tendance ultramontaine à la lutte contre la franc-magonnerie, contre le libéralisme et le positivisme. L'ultramontanisme a provoqué une forte réaction dans le milieu politique contre l'Église et l'effort de différents groupes du pouvoir politique pour réduire cette institution religieuse aux limites du spirituel, pour se prévenir contre les possibles ingérences romaines... Tout cela signifie une longue polémique et qui revient toujours parce que pour l'Église, selon le point de vue de cette institution, une réduction pareille signifierait la mort.

[14] J'ai dit *«d'une certaine manière»*, parce qu'en fait la société brésilienne vivait sous une sorte de dictature cachée de l'oligarchie seigneuriale... Voir sur ce sujet F. WEFFORT (1985), **Por que democracia?** (2ªEd.) S.Paulo, Ed. Brasiliense, p.35. Selon cet auteur l'État républicain au Brésil avant 1930 était un appendice des grandes plantations, «latifundios» et des propriétaires ruraux.

couches dominantes, particulièrement l'oligarchie.[15]

On pourrait à la limite définir les quarante premières années de la République comme une période de «transition» d'un ordre ancien à un nouvel ordre. Pendant cette période, par exemple, de nouvelles forces commencent à se structurer au niveau de chaque champ. Si d'un côté des expressions de ressentiments et même des petites confrontations ci et là se font visibles, de l'autre côté on perçoit des initiatives isolées se multipliant pour faire progresser l'affirmation des champs indicant des rearrangements au niveau de la hiérarchisation entre eux...[16]

En ce qui concerne l'Église il faut tout d'abord avoir présent à l'esprit que cette institution vivait un moment de grands efforts pour un renouvellement interne à partir du Concile Vatican I et qu'elle cherchait - ainsi renouvelée! - à se réaffirmer en tant que force sociale. Le champ religieux de l'hégémonie catholique presque absolue trouvait auprès du pouvoir central de l'Église à Rome son point de repère et d'appui principal pour se restructurer. En d'autres termes, les initiatives partaient de Rome. D'ailleurs plusieurs auteurs parlent d'un *«processus de romanisation»* de l'Église du Brésil en se référant à cette période-là.[17]

L'appui romain a poussé certains évêques à faire sortir l'Église de l'ombre. Un nom à remarquer sans doute est celui de Mgr. Sebastião Leme,

---

[15] Voir sur ce sujet L.G. de SOUZA LIMA (1979), **Evolução política...**, pp.13-15 et pp. 65-68.

[16] Il y a eu une multiplicité d'initiatives en termes de création des «Partis catholiques»... Ces initiatives sont restées néanmoins au niveau paroissial et n'ont pas eu un grand succès. (Voir O.F.LUSTOSA (1991), **A Igreja católica...**, p.26). Plus d'éléments sur cette question on les trouve auprès de O.F.LUSTOSA et alii (1983), **Política e Igreja no Brasil**, SP., Ed.Loyola/CEPEHIB, 1983, spécialement le texte ***"Do partido católico à LEC (1874-1945)"***. Au niveau de l'organisation des travailleurs on a assisté aux premières grèves. La caractéristique générale de toutes ces initiatives était néanmoins la faiblesse et la réduction aux limites locales ou régionales... En réalité les résultats perçus au long de ces quarante années montrent plutôt un cadre d'incapacité presque généralisée d'adapter au nouvel ordre les logiques, les enjeux et les projets concernants à chaque champ. La transition néanmoins s'est effectuée. Si l'on se tourne par exemple vers le champ religieux, même si l'on considère tous les aspects de faiblesse qui existaient, le démarrage après 1930 résulte d'un terrain soigneusement préparé sur lequel plusieurs facteurs s'entrecroisent.

[17] Voir sur ce sujet spécialement la contribution de l'historien R. AZZI (1986) ***"A romanização da Igreja à partir da República (1889)"***, in C.R.BRANDAO et alii (1986), **Inculturação e libertação**, SP, Ed.Paulinas/CNBB/CIMI. L'étude sociologique plus approfondie sur ce processus nous la trouvons chez P.A.RIBEIRO DE OLIVEIRA (1985), **Religião e dominação de classe; Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**, Petrópolis, Ed. Vozes. Voir aussi sur l'influence romaine sur l'Église in R.ROMANO (1979), **Brasil: Igreja contra...**, p.81 ss.

d'abord évêque auxiliaire de Salvador da Bahia et après Cardinal archévêque de Rio de Janeiro.[18] En 1916, alors évêque à Salvador da Bahia, il a divulgué une lettre pastorale considérée comme un repère important pour l'histoire des rapports entre l'Église et l'État au Brésil. L'évêque réclame l'espace dont l'Église catholique a besoin dans la société brésilienne. Il parle de l'*«humiliation de la foi»*, en se référant à la *«majorité asphyxiée»* par une minorité qui ne permet pas à l'Église de vivre.[19]

Le Cardinal Sebastião Leme s'est fait le leader d'un puissant mouvement de reconquête d'espaces d'influence de l'Église dans la conduite des destins de la société. Il s'agit d'une nouvelle période de l'histoire de l'Église du Brésil où, à côté de stratégies plus ostensibles et de démonstrations de force,[20] plusieurs initiatives de renouvellement interne ont été mises en place.[21]

Quant aux rapports de cette institution religieuse vis-à-vis de l'organisation des travailleurs durant les années trente, on doit rappeler d'abord la forte crainte face au danger que représentaient le marxisme et le communisme pour cette institution. Cette crainte a été fortement renforcée par une Encyclique du Pape Pie XI où il condamne le communisme

---

[18] La biographie la plus complète sur Mgr Sebastião Leme on la trouve en L.P.RAJA GABAGLIA (1962), **O Cardeal Leme: 1882-1942**, (Col. Docs. Brasileiros, nº13), RJ, Ed.José Olympio.

[19] Voir M. TODARO WILLIAMS (1974) *"The politicization of the brazilian catholic church - The Catholic Electoral League"*, Rev. JOURNAL OF INTERAMERICAN STUDIES AND WORLD AFFAIRS, Nº 3, 1974, p. 301 ss. Selon S.MAINWARING (1989), **Igreja católica ...**, le modèle de *«restauration catholique»* s'est affirmé de fait au Brésil déjà en 1916 et le changement est marqué par la lettre pastorale ci-référée.

[20] Voir sur ce sujet R. DELLA CAVA (1975), **"Igreja e Estado no Brasil no século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro - 1916-1964"**, Rev. ESTUDOS CEBRAP, Nº12, 1975, p.15. A l'occasion de l'inauguration de l'image du «Christ du Corcovado» en 1931 le Cardinal Sebastião Leme, entouré de toute la force hiérarchique et d'une immense foule de fidèles a proclamé le célèbre défis: *«Ou l'État (...) reconnaît le Dieu du peuple ou le peuple ne reconnaîtra pas l'État!»*. Ce geste est considéré un geste politique fort significatif.

[21] Voir sur ce sujet R. AZZI (1981), *"Presença da Igreja católica na sociedade brasileira"*, CADERNOS DO ISER, Nº 13; R. AZZI (1976), *"O catolicismo no Brasil"*, Rev. ATUALIZACAO, Nº 80; et R. AZZI (1978), *"O episcopado brasileiro frente à revolução de 30"*, Rev. SINTESE, Nº 12. Cette période R. AZZI l'appelle période du «catholicisme renouvelé». Les deux périodes précédentes ont été selon cet auteur la période du «catholicisme traditionnel» et du «catholicisme réformé». Selon C.P. FERREIRA DE CAMARGO (1971), **Igreja e desenvolvimento**, SP, Ed.Brasileira de Ciências/CEBRAP, p. 23 ss, les années 30 répresentent pour l'Église le début d'un grand renfort au processus d'intériorisation du compromis chrétien.

d'une manière spécifique.[22]

Ces facteurs doivent néanmoins être compris dans la perspective politique qui dominait le «modèle de néo-chrétienté» fort présent dans l'Église du Brésil à l'époque. Selon cette perspective, l'action de l'Église était vue comme une action indispensable sans laquelle ne seraient pas possible la réalisation de véritables changements ou de politiques vraiment orientées vers l'homme et sa dignité.[23]

Outre ce «climat» interne positif, le «climat politique» externe était «favorable» à ce souci pastoral. Le nouveau gouvernement, encore assez faible en termes de forces institutionnelles d'appui, dans la préoccupation d'établir une alliance libérale forte, était vivement intéressé d'avoir aussi comme alliée et partenaire la force morale qu'était l'Église.

Si au niveau du champ religieux la personnalité du Cardinal Sebastião Leme a joué un rôle remarquable, au niveau du champ politique (et économique) la personnalité du Président Getúlio Vargas a fait histoire. La rencontre de ces deux personnalités signifie une nouvelle étape au niveau de l'interaction entre ces champs au Brésil.[24]

Le charisme et la stratégie présents chez chacune de ces deux personnalités ont certainement beaucoup aidé a accélérer la convergence entre les pratiques de secteurs innovateurs de l'Église et celles de l'État et des couches dominantes dans l'économie. Cela tant au niveau des propos

---

[22] Il s'agit de l'Encyclique **«Divini Redemptoris»**. Selon S. MAINWARING (1989), au Brésil *"de 1930 à 1964, le danger communiste était un des plus grands soucis dans l'Église"*. (**Igreja católica**,..., p.56).

[23] Il s'agit d'une perspective de supériorité et d'une sorte de «souci paternel» à l'égard du monde séculier. La déclaration suivante des évêques le caractérise clairement: *"Sans la collaboration de l'Église, tout effort inspiré en de faux principes sera frustré sinon imprudent. En reformant les institutions et en régénerant les coutumes, l'intervention de l'Église est une condition nécessaire pour le succès"*.(*"Manifesto do Episcopado Brasileiro"*, Rev. REB, 5, 1945, p.422, cit. in S. MAINWARING (1989), **Igreja católica**...,p.48.) S.MAINWARING, d'ailleurs, présente une analyse perspicace de cela et ses manifestations au long des années vingt, trente et quarante.(p.41-61). Il faut avoir présent à l'esprit que la «doctrine sociale de l'Église», dont le document de base était à l'époque l'encyclique «Rerum Novarum» du Pape Leo XIII, déjà dans la version de Pie XI «Quadragesimo anno» de 1931, jouait elle aussi un rôle important dans cette manière de concevoir l'action pastorale.

[24] Voir O.F.LUSTOSA (1991), **A Igreja católica**..., p.49. L'auteur rappelle la thèse de Silvio de Almeida CARVALHO FILHO, ***"A ovelha perdida e o Bom Pastor: o reverso das parábolas - Igreja, Estado e camadas populares na cidade do Rio de Janeiro, 1921-1945"***, (Thèse de maitrise) Niterói, Univ. Fed. Fluminense, 1984.

modernisateurs qu'au niveau de l'établissement de mécanismes paternalistes d'assistance et d'organisations démobilisatrices auprès des couches laborieuses.[25]

Autant en milieu urbain qu'en milieu rural, les forces les plus dynamiques de l'Église s'accordaient fort avec le régime politique et son souci d'éviter avec soin la possibilité de révoltes dans le milieu des travailleurs. En d'autres termes, l'Église à l'époque suivait dans son rôle d'institution fonctionnelle au service des craintes des couches dominantes et de leur souci pour le maintien de l'ordre social menacé.[26]

C'est dans ce contexte, c-à-d. au service de l'ordre et de la prévention contre le communisme, que différentes initiatives pastorales auprès des couches laborieuses sont nées. En milieu urbain sont à relever d'abord les *«Cercles ouvriers catholiques»* (CCOO) et ensuite la *«Jeunesse ouvrière catholique»* (JOC). En milieu rural, plus tard, on assistera aux premiers essais d'un *«syndicalisme chrétien»*.[27] L'engagement des catholiques dans

---

[25] Selon P.J. KRISCHKE (1979), **A Igreja e as crises politicas no Brasil**, Petrópolis, Ed. Vozes, p.123-124, à partir de 1930, l'Église s'est constituée de plus en plus comme une force d'appui au développement, au Brésil, d'un État de type national-bourgeois et capitaliste proprement dit; on observe à cette époque-là une certaine convergence entre l'Église et l'État en ce qui concerne le combat contre les «ennemis» de l'ordre social, les communistes. Il est important l'analyse faite par P.RIBEIRO DE OLIVEIRA sur le déplacement de l'ancien service de l'Église à l'hegémonie oligargique pour un nouveau service à l'hegémonie bourgeoise... (Voir P.RIBEIRO DE OLIVEIRA (1985) **Religião e dominação de classe**, Petrópolis, Vozes.)

[26] La menace était la croissance du nombre d'ouvriers apportée par le progrès industriel... Selon L.G.de SOUZA LIMA (1979), *"les bases sociales de l'Église brésilienne se trouvaient encore auprès de l'ensemble des classes dominantes. Elle montrait une idéologie conservatrice. Elle réalisait son travail pastoral principalement auprès de classes dominantes et des classes moyennes urbaines, avec des formes et contenus qui étaient le reflet d'une hégémonie extérieure (européenne) sur elle. Dans le milieu rural, elle s'identifiait avec le centre politico-économique du pouvoir traditionnel, à travers l'appui et les structures de l'État"*.(**Evolução politica...**,p. 21) Selon R. AZZI (1981), "**Presença da Igreja católica na sociedade brasileira**", Rev. CADERNOS DO ISER, Nº13, 1981, p.13-15, l'alliance de droit qui existait avant 1889 entre l'État et l'Église, s'est transformée après 1930 en alliance de fait.

[27] Fortement appuyées sur la Doctrine sociale de l'Église et inspirées en grande partie par les expériences déjà existentes ailleurs, ces initiatives ont connu, sans exception, des moments d'intense croissance, mais elles ont montré aussi, dès le début, la présence d'éléments internes à chacune qui, au fur et à mesure de l'approfondissement de leur pratique, les ont tournées vers des directions très différentes voire opposées. Les CCOO créés au début des années trente ont été à partir de 1937 un mouvement national fort structuré et ont présenté une importante expansion jusqu'aux années cinquante. L'idéologie conservatrice, la pratique de l'assistance et la lutte contre le communisme étaient dès le début les caractéristiques fondamentales de ce mouvement. La JOC, une expérience d'origine belge - 1923, P.Joseph Cardijn - a commencé ses activités au Brésil déjà pendant les années trente mais ce mouvement a pris un souffle plus fort à partir de 1947, dans le contexte de renouvellement et de nouvelle impulsion dans l'«Action catholique brésilienne» (ACB), qui, à partir de 1950, inaugure toute une nouvelle étape. La JOC a été sans doute le mouvement le plus significatif de l'Église du Brésil auprès de la classe ouvrière. Fort tournée vers un travail plutôt pastoral elle a vécu des changements à partir de la fin des années cinquante et s'est

la lutte syndicale à l'époque avait un but clair: le combat contre le communisme. "*La hiérarchie encourageait les ouvriers catholiques à s'engager dans les syndicats sous la condition d'être des «porteurs de la formation sociale chrétienne», c-à-d. de l'opposition aux communistes*".[28]

La *«formation sociale chrétienne»* liée au *«combat contre le communisme»* est en effet le lieu d'une rencontre féconde entre deux courants ou tendances qui se développaient dans l'Église: d'un côté, le *«catholicisme social»* et de l'autre côté, le *«catholicisme intégral»*. Le catholicisme social secoue la tutelle théologique universelle pour se laisser interpeller par les sciences sociales tandis que le catholicisme intégral se resserre sur l'intégrité doctrinale.[29] Les deux courants se sont formés presque ensemble, et respiraient le même air ecclésiastique d'ailleurs fort chargé de centralisme romain. La distinction claire entre ces courants se manifeste au Brésil après 1950, comme nous le verrons plus loin. Pendant les années trente et quarante le souci de la politique et de la question sociale était en effet marqué presque par la même direction chez les deux courants, malgré leurs différences de conception.[30]

---

transformée, - selon S. MAINWARING (1989) (**Igreja católica...**,p.157-163) - en une des principales sources de la naissance plus tard de l'«Église populaire». L'«Action catholique ouvrière» (ACO) née au début des années soixante est un des fruits de la JOC. La JOC (et aussi l'ACO) a été presque annihilée par la répression de la fin des années soixante et du début des années septante. Quant au «syndicalisme chrétien» voir par exemple des intéressants apports sur la «Frente Agrária Gaúcha» - FAG, chez L.I.G.GAIGER (1991), **Culture, religion et...**, p.262-263.

[28] S.MAINWARING (1989), **Igreja católica...**, p.49. (L'auteur cite le document des évêques que nous avons déjà mentionné: "**Manifesto do Episcopado...**", p.482). Selon l'auteur,"*le danger communiste a été un des plus grands soucis dans l'Église* (du Brésil) *de 1930 à 1964*". (p.56)

[29] Voir Ch.ANTOINE (1973), **L'Intégrisme brésilien** (Série Amérique Latine, nº1), Paris, Centre Lebret, p.5-9. L'auteur fait référence en particulier aux contributions d'E.POULAT dans deux publications: "***Modernisme et intégrisme***", ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS, Nº27, janvier-juin, 1969; et **Intégrisme et catholicisme intégral**, Paris, Ed.Castermann, 1969.

[30] Selon Ch. ANTOINE (1973) on peut attacher à ces tendances le nom de deux personnalités de grande importance: d'un côté Alceu Amoroso Lima et de l'autre côté Gustavo Corgão. Les deux avec des trajectoires personnelles assez proches l'un de l'autre autour et au sein du Centre Dom Vital - où la «Ligue électorale catholique» dont nous parlerons trouvait son appui intellectuel plus important - deviendront plus tard des symboles de ces deux courants dans l'Église catholique du Brésil. Le Centre Dom Vital a été créé en 1922 à Rio de Janeiro par Jackson de Figueiredo, un des intellectuels catholiques les plus remarquables dans l'histoire brésilienne. La dénomination du Centre est en mémoire de l'évêque de Recife, emprisonné à la fin du XIX siècle pour s'être élevé contre les prétentions religieuses de la franc-magonerie. Voir davantage sur ce sujet Ch.ANTOINE (1973), **L'intégrisme brésilien**, p.9-13.

1.2) La Ligue électorale catholique et l'Action intégraliste brésilienne

L'«inter-pénétration» entre le champ religieux et le champ politique est remarquable durant les années trente surtout autour et au sein de deux phénomènes qui se sont déroulés d'une façon presque simultanée. Il s'agit de la Ligue électorale catholique (LEC) et de l'Action intégraliste brésilienne (AIB).

La première a été une initiative fondamentalement tournée vers la défense des intérêts de l'Église, y compris, évidemment, le combat contre le communisme.[31] Il s'agissait de garantir la présence catholique dans le milieu parlementaire, surtout au sein de l'«Assemblée constituante» (1934), sans le recours à un Parti catholique... Cette initiative a bien fonctionné comme un «groupe de pression»,[32] surtout dans les résultats des élections de 1933 et les travaux de l'«Assemblée constituante».

La deuxième, qui était présentée à la droite comme un mouvement de salut national, a elle aussi attiré un important nombre de membres de l'Église catholique, et cela tant au milieu du clergé que chez les laïcs.

La LEC a exercé une importante influence sur presque tout le territoire national. Sa force était surtout dans le caractère «supra-partisan» qui permettait la négociation directe avec les parlementaires et les candidats de tous les partis.

Ce caractère «supra-partisan», s'il a été la cause du succès, a aussi provoqué plusieurs réactions négatives. D'une part la réaction de ceux qui

---

[31] Une étude assez complète sur la LEC on la trouve chez M. TODARO (1971), "Pastors, priests and politicians: a study of the brazilian Catholic church, 1916-1945", DISSERTATION DOCTORALE, Columbia University, USA, 1971. La partie spécifique sur la LEC dans cette étude est résumée en M.TODARO-WILLIAMS (1974), "*The politization of the brazilian catholic church: the catholic electoral league*", Rev. JOURNAL OF INTERAMERICAN STUDIES AND WORLD AFFAIRS, Vol. 16, Nº 3, 1974, p. 301 - 325, déjà citée.

[32] Selon la définition de Alceu Amoroso Lima, la Ligue électorale catholique était "*ce que les américains appellent de «pressure group» en agissant basé sur un corps de principes, dont l'acceptation n'était pas conditionnée à la soumission confessionnelle ou partisane.*" Voir cette citation chez L.P.RAJA GABAGLIA (1962), O Cardeal Leme..., p.311. Voir aussi chez M.TODARO WILLIAMS (1974), "*The politicization of...*", p.304.

accusaient la LEC d'être un «parti catholique» caché.[33] Et d'autre part celle des partis qui revendiquaient un appui plus exclusif de la part de la Ligue. L'exemple le plus flagrant en a été celui du Parti intégraliste - de l'AIB - qui envisageait la canalisation exclusive des votes catholiques une fois qu'il avait accepté toutes les conditions établies par la LEC.[34]

Ces «conditions» étaient les dix points récommandés dans le Programme de la LEC. Elles avaient comme motivation centrale l'opposition contre la tendance anti-religieuse présente dans l'État. Dans le Programme nous pouvons lire: *"Nous nous sommes appliqués pour rendre le Brésil à soi-même, pour combattre, non pas la souveraineté de l'État et sa juste autonomie d'action, mais le laïcisme sectaire, qui sous l'apparence fallacieuse de neutralité officielle, condamne en effet Dieu à l'ostracisme en ce qui concerne la vie civile et met la structure de la vie publique au service de l'athéisme et de l'indifférence religieuse".*[35]

Tandis que dans les points concernés plusieurs aspects de la société sont envisagés, le but de la LEC était de défendre l'affirmation des principes et des intérêts de l'Église catholique. Dans ce propos était présente la forte euphorie vis-à-vis d'une sorte de re-catholisation de la société brésilienne qui imprégnait le milieu catholique.[36]

En effet la LEC était un peu le miroir où se reflétait la tension entre le catholicisme social et le catholicisme intégral, dont nous parlions plus haut. Les idées du catholicisme intégral sont avancées plus loin en termes politiques au niveau de l'AIB. Ce mouvement, qui s'est manifesté aussi par un parti politique - le Parti intégraliste -, a en effet attiré un grand nombre de catholiques précisement à cause du fait qu'il se présentait

---

[33] Cela a provoqué des réactions qui aboutirent après dans la révision de la «Loi électorale». Cette révision a eu pour but l'interdiction des compositions «mixtes» interpartisanes à l'heure de l'élection. Voir sur ce sujet, L.P.RAJA GABAGLIA (1962), **O Cardeal Leme...**, p. 321.

[34] Voir M.TODARO WILLIAMS (1974), ***"The politicization of..."***, p.308.

[35] Ação Católica Brasileira (1945), **Programa da Liga eleitoral católica - LEC**, Rio de Janeiro, p.6. Les dix points de la LEC, sur lesquels les candidats devaient se prononcer formellement par écrit, sont devéloppés avec beaucoup de details dans ce PROGRAMME, en vigueur en 1933, et qui a été reédité par l'ACB en 1945.

[36] Voir M.TODARO WILLIAMS (1974), ***"The politicization of..."***, p.309.

plutôt comme un mouvement spiritualiste de salut national...[37]

Si l'engagement des catholiques au sein de l'AIB ne peut pas être négligé comme une référence historique importante, la LEC néanmoins a été sans aucun doute dans la période en question la contribution la plus fondamentale pour l'affirmation politique de l'Église.[38]

Il s'agissait dans sa tendance générale d'un engagement politique de droite et tourné vers les intérêts de l'institution catholique. Les données ici rassemblées nous permettent de formuler l'hypothèse que l'identité des catholiques engagés dans la politique sous la direction de la LEC peut être considérée comme marquée par une pratique orientée vers l'affirmation institutionnelle catholique et la manutention de l'ordre établi.

2) A L'ombre de l'après guerre

2.1) La radicalisation du catholicisme social.

Les premiers signes les plus importants montrant l'existence de changements significatifs en cours dans l'Église, autant auprès du pouvoir politique qu'auprès de l'organisation des travailleurs, se sont faits percevoir plus clairement pendant les années cinquante[39] et surtout au début des années

---

[37] Voir sur ce sujet O.F.LUSTOSA (1991), **A Igreja católica...**, p.54.

[38] Voir Ch.ANTOINE (1973), **L'intégrisme brésilien**, p.12-13. Selon M. TODARO WILLIAMS, *"les années trente ont signifié la phase la plus directement politique de l'organisation de l'Église au Brésil, avant sa repolitisation dans une autre direction aux années cinquante..."* (M.TODARO WILLIAMS (1974), *"The politicization of..."*, p.303.)

[39] Il est évident que plusieurs signes se sont montrés clairement déjà auparavant, surtout à partir de 1945 (la fin de la deuxième guerre au niveau international; la chute de la dictature de Vargas au niveau national)... P.J.KRISCHKE (1979), **A igreja e as crises políticas no Brasil**, Petrópolis, Ed. Vozes, p.84, remarque comme *"les idéaux democratico-chrétiens et une rénovation du social-christianisme"* ont repris force à ce moment-là, en attirant pas mal de prêtres pour des engagements plus directs au milieu populaire et aussi dans d'autres milieux... Plusieurs signes de divisions se font sentir au sein de l'Église. Les divisions n'empêchent pas néanmoins que cette institution religieuse - dans la suite d'un pacte formidable avec le gouvernement pendant la dictature de l'«État Nouveau» de 1937 à 1945 - sortit de cette période fort renforcée en terme politique. Ainsi déjà en 1945, après la chute du dictateur Getúlio Vargas, la hiérarchie à travers Mgr Jaime de Barros Câmara - cardinal archévêque de Rio de Janeiro, successeur de Mgr Sebastião Leme depuis 1942 - publie un «Manifeste» à la Nation. Cette nouvelle terminologie - le terme «manifeste» remplace le

soixante... Il s'agit en fait du moment le plus chaud de tout un procès de quête de nouveaux engagements socio-politiques de la part de l'Église dans la nouvelle conjoncture post-1945.

Cela devient visible au niveau des différentes initiatives d'engagement auprès des couches populaires y compris une certaine radicalisation à gauche en ce qui concerne l'engagement politique. Il apparaît aussi surtout tant au niveau de nouveaux arrangements internes à l'Église, qu'au niveau de la réaction menée par la droite face à la radicalisation de la «gauche catholique».

En se référant aux rapports de l'Église vis-à-vis des classes sociales, L.G. de SOUZA LIMA établit la comparaison avec des périodes précédentes et suggère l'hypothèse d'une sorte de dislocation de secteurs de l'Église et des catholiques, à la fin de cette période: *"A la fin des années 50 et au début des années 60, commence au Brésil la dislocation de certains secteurs de l'Église et d'une partie du monde catholique organisé, vers une approche au mouvement des classes dominées (travailleurs, sous-employés) et des forces sociales qui se battaient en faveur de ces classes en cherchant la transformation des structures sociales".*[40]

Cette hypothèse est enrichie par la contribution d'un nombre relativement important d'études. Nous ne nous référons ici qu'à quelques événements qui, à notre avis, sont fondamentaux. La dislocation dont parle l'auteur ci-référé nous reporte surtout à une sorte de nouvel arrangement interne du champ religieux, c-à-d. de l'institution prédominante dans ce champ, l'Église catholique. Comment expliquer cela?

La consolidation du champ religieux dans la société moyennant la force institutionnelle de l'Église a abouti en différentes initiatives tant en terme de restructuration interne, qu'en terme d'engagement et présence pastorale de l'Église dans la société. Dans cette période remarquons, d'une part, la formation de la «Conférence nationale des évêques du Brésil»

---

terme «lettre pastorale» - est sans doute fort significative. (Voir O.F.LUSTOSA (1991), A Igreja católica..., p.61).

[40] L.G. de SOUZA LIMA (1979), Evolução política...,p.23.

(CNBB) en 1952 [41] et, d'autre part, la grande impulsion qu'y a pris l'«Action catholique brésilienne» (ACB).[42]

Au milieu de l'ACB, surtout en ce qui concerne la jeunesse, tandis que dans une perspective encore toujours élitiste, - c-à-d. avec un rapport de supériorité à l'égard des gens «non-conscients» -, s'est affirmé de plus en plus ce que plus tard Henrique de Lima Vaz appelera la «conscience historique». Dans le courant intellectuel dont fait partie cette pensée ne peuvent pas être négligées les influences de la philosophie sociale d'inspiration chrétienne de Jacques Maritain, d'Emmanuel Mounier et d'autres.[43]

Le contact intellectuel et académique de plusieurs laïcs catholiques au milieu pensant a aussi beaucoup contribué à faire pénétrer au sein de l'action de l'Église les résultats du progrès des sciences humaines et en plusieurs cas l'approche marxiste.[44] Cela a fait que le courant du catholicisme social a pris de la vitesse à gauche tandis qu'une certaine

---

[41] La Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB) a été créée en 1952 et son premier président a été Mgr.Helder Camara. Celui-ci était l'aumônier général de l'Action Catholique Brésilienne (ACB) depuis 1947. Plusieurs auteurs indiquent qu'il y a eu une certaine influence de la structure et méthodologie de l'ACB sur la nouvelle organisation des évêques... De bonnes données sur la CNBB peuvent être trouvées auprès de H. SALEM et alii (1981), **A Igreja dos Oprimidos**, S. Paulo, Ed. Brasil Debates, p.73-78. Sur sa création voir aussi T. BRUNEAU (1974), **O catolicismo brasileiro en época de transigão**, S.Paulo, Ed. Loyola, p. 196-199. Dans l'affaire de consolidation de la CNBB, est importante à côté de Mgr Helder Camara, la présence au Brésil de Mgr.Armando Lombardi, «Nonce Apostolique au Brésil» entre 1954 et 1964 et ami personnel de celui-là. Voir T.BRUNEAU (1974), **O catolicismo brasileiro...**, p.209-210.

[42] L'ACB a été créée par Mgr Sebastião Leme en 1933, inspirée du modèle italien (centralisé, autoritaire, lié aux diocèses et paroisses et organisé selon des groupes d'âge et de sexe). En 1950, néanmoins, l'ACB passe à une nouvelle forme d'organisation. Le modèle traditionnel italien est remplacé par le modèle belge et français et l'organisation adopte une forme liée aux intérêts d'activité pratique dans la société.(...) A côté de la JOC, la «Jeunesse universitaire catholique» (JUC) et la «Jeunesse étudiante catholique» (JEC) ont été certainement au milieu de l'ACB les éléments les plus forts à l'époque. L'arrivée du putsch militaire a fait pratiquement disparaître la JUC et la JEC qui étaient déjà affaiblies. La JOC et, avec elle, l'ACO ont montré une certaine vigueur dans la résistance à la dictature. (Voir davantage sur ce sujet M. MOREIRA ALVES (1979), **A Igreja e a política no Brasil**, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1979, p.152 ss).

[43] Voir sur ce sujet M. MOREIRA ALVES (1979), **A Igreja e a política...**,p. 127 ss. Selon C.P. FERREIRA DE CAMARGO (1971), la condition du «catholique intellectuel» est davantage prise en charge...(**Igreja e desenvolvimento...**,p.28). Reculant un peu dans l'histoire il ne faut pas oublier le rôle important joué par la *«philosophie de l'action»* de Maurice Blondel.

[44] Selon C.P. FERREIRA DE CAMARGO (1982), "**L'Église: tuctrice...**", p.5, "*bien qu'elle maintienne encore des restrictions quant à la conception de lutte de classes, l'Église est amenée à prendre conscience des contradictions propres à la structure sociale capitaliste et exprime son jugement éthique et politique par des concepts tels que «le monde du travail», «le peuple de la périphérie» et autres.*" La traditionnelle rhétorique catholique de l'organicité entre les classes commence à perdre terrain dans ces milieux de l'Église...

partie du courant du catholicisme intégral, en réaction, se radicalisait à droite, surtout au sein de l'intégrisme mené par le mouvement «Tradition, famille, propriété» (TFP).[45]

Il faut remettre tout cela dans le cadre plus ample du processus historique en Amérique latine où la direction prise par la révolution cubaine indiquait une accélération de la révolution socialiste.[46] Dans ce contexte, le conflit entre les deux courants a vite pris un climat d'antagonisme idéologique où, d'une part, la perméabilité dans l'Église aux voix contraires à l'ordre social ou au «désordre établi» - comme l'on disait - était confrontée, d'autre part, avec la crainte face au communisme.[47]

Les échanges avec la pensée marxiste ouvrent sans aucun doute un nouvel horizon pour la pensée au sein de l'Église qui jusque là était trop marquée par la réaction idéologique. Ainsi, la valeur de la personne humaine, de la participation du sujet dont on parlait beaucoup dans le milieu catholique, moyennant un discours idéologique de réaction au danger collectiviste, passe à être vue dans un point de vue nettement enrichie au moment qu'il y commence à avoir une certaine ouverture pour entendre les autres discours, y compris la contribution marxiste. Par ailleurs une des limites et une des richesses de la pensée éthico-politique chrétienne au Brésil doivent beaucoup à la confrontation et à l'approche à l'égard du marxisme. C'est dans un climat de polémique et de dialogue avec le marxisme que la pensée sociale chrétienne s'est développée.

---

[45] Voir davantage sur la création et le développement de la «Société brésilienne de défense de la tradition, de la famille et de la propriété» - c'est la dénomination officielle - chez Ch.ANTOINE (1973), **L'intégrisme brésilien**, p.17 ss. Un de ces principaux dirigeants a été Plinio Corrêa de Oliveira, ancien député fédéral élu en 1933 par l'appui total de la LEC. (Voir sur la LEC et Plinio Corrêa de Oliveira, chez M.TODARO WILLIAMS (1974), ***"The politicization of the..."***, p.316-317)

[46] Voir sur ce sujet P.J. KRISCHKE (1979), **A Igreja e as crises...**,p. 84-85. Par ailleurs il est bon de rappeler que «le communisme en Amérique latine» a été le thème de la quatrième réunion de la Conférence épiscopale latino-américaine (CELAM) en 1959 à Fomeque, Colombie. F. HOUTART (1986a), ***"L'histoire du CELAM ou l'oubli des origines"***, ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, Nº 62/1, 1986, p.97.

[47] C'est le P.Thomas Cardonnel qui, au début des années 60, a introduit dans le débat sur la société le concept de «désordre établi» emprunté à Emmanuel Mounier. Voir Frei CARDONNEL (1962), ***"Deus não é mentiroso como certa paz social"***, in H.J. de SOUZA et allii (1962), **Cristianismo hoje**, Rio de Janeiro, Ed. Universitária da UNE, p.25. Voir sur ce sujet aussi L.G. de SOUZA LIMA (1979), **Evolução politica...**,p.77 et M. MOREIRA ALVES (1979), **A Igreja e a politica...**,p.127,

La Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB) a joué elle aussi un rôle remarquable dans ce scénario et s'est affirmée de plus en plus comme un acteur dans la vie sociale et politique du Brésil. Par exemple est devenu historique le document de la rencontre régionale de cette institution à Campina Grande en 1956, où dans un passage les évêques déclarent: *"A l'intérieur des structures économiques et sociales qui constituent notre organisation politique et notre système économique privé, il y a des injustices terribles qui amènent l'Église à déclarer sa totale indépendance et sa totale non responsabilité en face de cet état de choses. Et, d'ailleurs, par sa propre mission évangélique, l'Église proclame qu'elle n'a aucun rapport avec les situations d'injustice et qu'elle se pose aux côtés des opprimés pour coopérer avec eux dans une oeuvre de récupération et de rédemption."*[48]

Il est bon de remarquer qu'à côté des discours officiels où l'institution jouait son poids institutionnel, la hiérarchie tant du côté plus progressiste que du côté plus conservateur menait un «transit» presque quotidien au milieu du gouvernement avec des contacts en tête-à-tête. Il ne faut pas beaucoup d'imagination pour deviner les repercussions négatives d'un discours de dénonciation mené officiellement par la CNBB. Les secteurs de l'épiscopat les plus à droite se sentaient de plus en plus exclus ou non compromis vis-à-vis de ce discours et même de la CNBB en tant que telle.[49]

Ainsi tandis que la société brésilienne vivait un moment de bouleversement de repercussions profondes dans toutes les sphères de la vie sociale,

---

[48] CNBB (1956), "**Declaragões dos bispos do Nordeste**", Campina Grande, maio de 1956, p.16, cit. in M.MOREIRA ALVES (1979), **A Igreja e a politica...**,p.177-178. Malgré l'évident souci de la bonne image de l'institution qui se manifeste à travers des déclarations comme celle-ci, au début des années 60 les choses étaient bien claires pour divers secteurs de l'Église et dans ce milieu on ne sent qu'augmenter l'appui aux organisations catholiques engagées et compromises auprès des classes dominées. Le mois de juillet de 1962, la Commission Centrale de la CNBB a lancé son «Plan d'Émergence», dont plusieurs passages indiquent que le souci éthique et politique largement répandu au milieu des secteurs de gauche de l'Église et même auprès de plusieurs représentants du clergé, commence à intégrer les textes des documents officiels. Dans un de ces passages, le document dit: *"Personne n'ignore la clameur des masses, qui, martyrisées par le spectre de la faim, arrivent, ci et là, à l'extrême du désespoir... Le peuple urbain et rural commence, non seulement à prendre conscience des vraies causes de ces maux, mais surtout, il commence à comprendre que, sans participation à la vie des institutions et de la société en tant que telle, il ne sera jamais libéré de l'état d'ignominie dans lequel il se trouve"*. (CNBB (1962), "**Plano de Emergência**", CADERNOS DA CNBB, Nº 1, 1962, p.50.)

[49] Voir sur le sujet de la CNBB vis-à-vis des évêques en R.DELLA CAVA (1975), "***Igreja e Estado...***", p.36-37 et aussi en T. BRUNEAU (1974), **O catolicismo brasileiro...**, p.196-199. Les deux auteurs affirment l'idée que l'institution de la CNBB a aidé a maintenir la division permanente au sein de la hiérarchie de l'Église catholique du Brésil.

l'Église elle aussi était bouleversée et les divisions idéologiques chez elle s'approfondissaient. Ces divisions idéologiques, comme nous l'avons déjà remarqué, présentent aussi une radicalisation au sein de l'Église entre le catholicisme social et le catholicisme intégral. Dans ce sens, en même temps que, d'une part, les déclarations de la CNBB résonnaient fort contre les structures injustes, que plusieurs travaux d'éducation populaire de grande pénétration comme celui lié à l'initiative géniale de Paulo Freire - nous en parlerons dans le chapitre troisième (Chap. III) à la *Deuxième partie*! - et celui du «Mouvement d'éducation de base» (MEB)[50] recevaient un important appui de l'Église, et que s'accélérait l'engagement politique de chrétiens dans la gauche, d'autre part, les restrictions de plusieurs évêques à tout cela s'étaient aussi intensifiées, jusqu'au point de, dans un geste significatif et pathétique, sous une forte influence du mouvement «Tradition, famille, propriété» (TFP), tout le poids institutionnel de l'Église a été favorable à l'ordre constitué à l'occasion de la *«grande marche de la famille, avec Dieu et pour la liberté»*, qui fut le rituel de masse «légitimateur» du putsch militaire de 1964.

2.2) L'Action populaire...

Une expression politique nouvelle dans ce bouleversement du début des années soixante a été sans doute l'Action populaire (AP).[51] Il s'agissait d'un mouvement de gauche dont la force originaire plus dynamique était

---

[50] L'étude la plus complète sur le MEB se trouve chez L.E.W. WANDERLEY (1984), **Educar para transformar**. Petrópolis, Ed. Vozes, 1984. Selon L.A.GOMEZ DE SOUZA et H. DE CHAMPONAY (1990), le MEB a été *"créé par la CNBB, avec l'appui financier du Gouvernement, du Mouvement de Culture populaire à Recife, des Centres populaires de Culture, des associations d'étudiants."* (**"Église et société au Brésil: le rôle des communautés ecclésiales de base et des pastorales populaires"**, Rev.TIERS MONDE, Nº 123, 1990, p.587)

[51] Selon L.A. GOMES DE SOUZA et H. de CHAMPONAY (1990), l'AP est un mouvement politique créé en dehors des cadres de l'Église, fruit d'une certaine radicalisation politique de gauche dans l'Église. (Voir **"Église et société ..."**. Nous pouvons trouver une bonne synthèse sur l'Action populaire (AP) chez S. MAINWARING (1989), **Igreja católica...**, mais les références les plus complètes sont J.O.BEOZZO (1984), **Cristãos na universidade e na política; história da JUC e da AP**, Petrópolis, Ed.Vozes, et L. A. GOMEZ DE SOUZA (1984), **A JUC: os estudantes católicos e a política**, Petrópolis, Ed.Vozes. Autres deux références importantes sont C.MENDES DE ALMEIDA (1966), **Memento dos vivos: A esquerda católica no Brasil**, Rio de Janeiro,1966; E. de KADT (1970), **Catholic radicals in Brasil**, London, Oxford Univ. Press,1970; et T. SANDERS (1967), **"Catholicism and development: the catholic left in Brasil"**, in K.SILVERT et allii, **Churches and states**, New York, American Univ. Field Staff, 1967.

constituée par des militants de la Jeunesse universitaire catholique (JUC).[52] L'origine de l'AP peut être située comme résultant d'un souci qui existait d'une forme vague dans le milieu catholique pendant les années cinquante devant une problématique à deux faces: si d'une part, il y avait dans la société une vague impulsion au réformisme social, on percevait, d'autre part, l'absence d'une conscience chrétienne solide.[53] Ces deux éléments problématiques, selon O.F.LUSTOSA, prendront des contours plus définis aux fronts de l'action politique des militants catholiques en contact avec l'idéologie socialiste. La suite de ce réveil à gauche amène à une période de turbulence et de divergence entre la hiérarchie et les jeunes catholiques, qui s'engageaient dans la lutte politique.[54]

Selon L.A.GOMEZ DE SOUZA, la JUC peut être considérée le berceau de plusieurs intuitions importantes de la TdL, surtout en ce qui concerne le rapport entre foi et politique.[55]

Les jeunes catholiques dans la JUC se posaient des questions, à la fin des années cinquante, sur les limites de leur organisation et sur la nécessité d'autres instruments d'action politique. Déjà en 1960 on parlait d'une *«gauche chrétienne»*, mais cette idée a été vite dépassée en donnant force, par la suite, à l'idée de la création d'un mouvement de gauche où les chrétiens s'engageraient.[56] L'«idée-force» qui poussait les jeunes chrétiens était que quelqu'un qui veut être vraiment chrétien doit être présent dans la lutte contre le *«désordre établi»*. Il s'agissait d'une jeunesse qui craignait de *«rester en marge de l'histoire»* et de ne pas assez *«participer»*. Selon leur raisonnement, l'engagement contre ce *«désordre établi»* est une question de conscience chrétienne, parce que c'est là que se situe l'origine du sous-développement du peuple, de sa

---

[52] Voir sur ce sujet spécifiquement J.O.BEOZZO (1984), **Cristãos na Universidade...**, p.107-108; 111-113.

[53] O.F.LUSTOSA (1991), **A Igreja católica...**, p.64. L'auteur cite F.ALVES RIBEIRO, "***Frutos do Congresso Eucarístico***", A ORDEM, Vol.LIV, jul.1945, p.37.

[54] O.F.LUSTOSA (1991), **A Igreja católica...**, p.64. Voir aussi J.O.BEOZZO (1984), **Cristãos na universidade e na política**, Petrópolis, Ed. Vozes, p.92-104.

[55] Voir L.A.GOMEZ DE SOUZA (1984), **A JUC:...**, p.9. Le même auteur réfère C.ANTOINE pour dire que la JUC "*est une sorte de laboratoire de recherches des nouvelles relations entre foi et politique*". (C.ANTOINE (1971), **L'Église et le pouvoir au Brésil**, Paris, Desclée, p.65)

[56] Voir L.A.GOMEZ DE SOUZA (1984), **A JUC: Os estudantes...**, p.198.

faim, de ses maladies et de son désespoir.[57]

L'AP qui s'affirme comme mouvement entre 1962[58] et 1963 se définit dans les termes suivants: *"L'Action populaire est l'expression d'une génération qui traduit dans l'action révolutionnaire les options fondamentales prises comme réponse aux défis de notre réalité et à la suite d'une analyse réaliste du procès social brésilien au moment historique où il nous est donné de vivre. Notre option ne se fait pas dans l'abstrait. Notre seule engagement est un engagement avec l'homme. L'homme brésilien, avant tout".*[59]

Cet aboutissement doit être vu comme une toute nouvelle compréhension du rapport entre la foi et la politique, en tout ce que cela signifie en termes d'affirmation de l'autonomie au niveau de l'interaction entre le champ religieux et le champ politique, et de définition des «multi-positionnalités» en termes d'appartenance aux groupes religieux et aux forces politiques. L'AP en effet a montré la première synthèse entre le christianisme humaniste et le socialisme au Brésil.[60] Les jeunes catholiques qui se sont engagés dans l'AP le faisaient avec une option pour le socialisme, mais il s'agit d'une option accompagnée aussi d'une prise de distance critique vis-à-vis de certains aspects des expériences socialistes existantes.[61] Selon S.MAINWARING, *"les jeunes catholiques de gauche n'ont pas réduit la foi à l'action politique, ni n'ont placé Marx avant le Christ, mais, en fait, ils ont cru que la foi exige un engagement à créer*

---

[57] Voir J.O.BEOZZO (1984), **Cristãos na universidade...**, p.115-116. L'auteur fait référence aux termes d'un Manifeste celèbre de la JUC à cette époque là: ***«Nós os cristãos e o mundo»***.

[58] On peut situer la création du mouvement qui plus tard regoit le nom d'Action populaire, au début de 1962, à la suite d'une réunion à Belo Horizonte de jeunes professionnels et étudiants des différents centres du pays, la plupart liés au Journal «Ação popular», avec la participation aussi de certains intellectuels et politiciens, bien comme des dirigeants de l'Union national des étudiants (UNE). L.A.GOMEZ DE SOUZA (1984), **A JUC: os estudantes...**, p.198.

[59] J.O.BEOZZO (1984), **Cristãos na universidade...**,p. 118. L'auteur cite le ***«Documento de Base»*** fruit du Congrès national de l'AP en 1963. Ce document est publié intégralement comme annexe en L.G. SOUZA LIMA (1979), **Evolução politica dos...**, p.118 ss.

[60] S.MAINWARING (1989), **Igreja católica e...**, p.93.

[61] Voir sur ce sujet L.A.GOMEZ DE SOUZA (1984), **A JUC: os estudantes...**, p.199.

un monde plus juste."[62]

Dans ce même sens, les analyses que L.A.GOMEZ DE SOUZA fait sur les étudiants catholiques et l'AP ne laissent pas de doute au sujet d'un principe qui était assumé depuis le début. Il s'agit du principe de ne pas être une organisation de *«gauche chrétienne»* mais de se plonger dans le «mouvement» tout en étant fidèle aux *«exigences chrétiennes»*. Ainsi en même temps que les militants chrétiens s'étaient engagés radicalement pour consolider le mouvement de l'AP en tant que force politique dans la société, plusieurs initiatives de leur part montrent aussi un effort permanent de réflexion sur les *«exigences chrétiennes de la politique»*.[63]

Si d'une part cet effort des chrétiens de gauche dans l'Église catholique a signifié une impulsion importante dans la direction des changements dont on a perçu seulement plus tard la vrai physionomie, il y a aussi, d'autre part, plusieurs aspects qui peuvent être vu comme des limites. Tout d'abord on ne peut pas considérer isolément ce groupe des jeunes de la gauche catholique comme le seul pionnier en ce qui concerne le tournant politique du milieu catholique. Nous avons déjà signalé le rôle important joué par la CNBB. A l'ombre de cet organisme, l'engagement vigoureux de plusieurs évêques progressistes et agents pastoraux vivement soucieux de provoquer des changements plus décisifs dans l'action pastorale de l'Église, ne permet pas d'attribuer simplement les changements aux initiatives de la base...[64]

Il est d'ailleurs important de noter, que l'engagement au sein de l'AP a été marqué par des limites sérieuses tant en ce qui concerne ses rapports

---

62 S.MAINWARING (1989), **Igreja católica e...**, p.94.

63 L.A.GOMEZ DE SOUZA (1984), **A JUC: os estudantes...**, p.201. La distinction dont ici l'objet est la religion et la politique, est toujours importante quand il s'agit de plusieurs «fronts» d'engagement chez quelqu'un. C'est un acquis de la sociologie qui remonte aux pages classiques de «Le savant et le politique» de M.WEBER et qui revient toujours au débat. Selon J.REMY, dans les cas d'un «double engagement» *"il faut savoir travailler les deux dimensions, mais ne pas les mélanger."* (Voir Chap. V qui introduit la *Troisième partie* de ce travail).

64 S.MAINWARING (1989), **Igreja católica e...**, p.94-95. D'ailleurs l'auteur (p.94) montre qu'il y avait une proximité très grande entre certains évêques de l'époque et l'Action catholique brésilienne (ACB) au sein de laquelle se sont formés les jeunes radicaux. Il présente une liste d'évêques dans ce sens: Mgr Helder Câmara, Mgr José Maria Pires, Mgr José Távora, Mgr Antônio Fragoso, Mgr Valdir Calheiros, Mgr Marcelo Cavalheira, Mgr Fernando Gomes, Mgr Candido Padim et Mgr David Picão.

avec le milieu populaire, qu'en ce qui concerne ses rapports avec l'Église institutionnelle, aspects qui étaient mieux maîtrisés par d'autres catholiques aussi engagés pour la transformation sociale. Selon S.MAINWARING il s'agissait d'un *"mouvement d'élite"* qui menait une foi *"européisée et sécularisée"* éloignée de la religiosité populaire.[65] Le mouvement n'a pas eu l'influence au sein de l'Église qu'il pourrait y exercer, cela à cause de son incapacité de dialogue avec la hiérarchie et de sa distance vis-à-vis de la religion du peuple.[66]

En effet ces limites que nous venons de relever ont beaucoup à voir avec deux problèmes du mouvement: d'une part, l'AP n'a pas eu de temps pour se consolider vraiment[67] et d'autre part, elle n'a pas eu de temps aussi pour réussir à intégrer la théorie et la pratique d'une manière cohérente.[68]

Même si l'on considère tous les limites et problèmes, plus ou moins accentués selon les différentes circonstances, l'engagement des catholiques dans l'AP est sans doute une référence fondamentale pour tout ce qu'on a vécu en terme de réflexion sur les rapports entre foi et politique et en terme d'engagement des chrétiens dans la vie partisane au Brésil 20 ans après.[69]

---

[65] Nous verrons plus tard comment c'est aussi une constatation au milieu de la TdL d'aujourd'hui, selon la critique des certains de nos interviewés... (Par exemple, ENTR 21.)

[66] S.MAINWARING (1989), **Igreja católica e...**, p.95-96. Selon l'auteur *"un mouvement de base (dans l'Église) n'exerce pas de pression pour le changement institutionnel que quand il est capable de dialoguer avec la hiérarchie"*.(p.95-96).

[67] Voir L.A.GOMEZ DE SOUZA (1984), **A JUC: os estudantes...**, p.200-201.

[68] J.O.BEOZZO (1984) parle d'un divorce généralisé entre la théorie et la pratique qui peut être constaté dans le texte même du ***«Document de Base»*** du mouvement (**Cristãos na universidade...**, p.131). L.A.GOMEZ DE SOUZA (1984), dans un commentaire sur l'opinion de Pablo Richard - selon lequel il y a une dichotomie entre politique et conscience politique dans le ***«Document de Base»*** -, dit qu'il y a eu *"un effort au moment initial pour penser une pratique, en faisant les premiers pas dans une expérimentation encore hésitante"*.(**A JUC: os estudantes...**, p.200)

[69] Selon O. PEGORARO - professeur de philosophie à Rio de Janeiro, après une longue trajectoire au milieu des militants catholiques - dans un *ENTRETIEN* en janvier 1992 à Louvain-la-Neuve, *"l'engagement des chrétiens dans l'AP est une référence importante pour bien comprendre l'actuel engagement des chrétiens au sein du PT etc."*. Dans ce même sens S.MAINWARING (1989) remarque aussi que *"le surgissement d'une importante gauche catholique au début des années soixante est un des facteurs singuliers dans le développement de l'Église brésilienne et aide à expliquer pourquoi elle s'est faite plus progressiste que les autres Églises latino-américaines."*(**Igreja católica e...**,p.94)

Tout au contraire de la liaison ecclésiastique des catholiques de la LEC, les catholiques engagés dans l'AP se sentirent déçus vis-à-vis de la hiérarchie qui s'était prudemment arretée et que les chassait en cherchant à les délégitimer avec l'accusation qu'ils s'étaient trop éloignés de l'Église en se melant dans la politique radicale de gauche. On peut faire l'hypothèse que l'identité de ces catholiques, au contraire des catholiques engagés dans la LEC, se caractérise plutôt par une pratique orientée vers l'importance de l'affirmation de la force politique de gauche dont l'expression principale pour eux était l'AP.

3) A L'ombre de l'après dictature militaire.

3.1) «Christianisme de la libération»: chemins de consolidation?...

Le moment d'intense bouleversement au niveau des idées et des pratiques dans plusieurs secteurs plus dynamiques de la société - y compris certains secteurs de l'Église - a été interrompu par le putsch militaire de 1964 et une période de dure répression qui s'est suivie. Plusieurs «acquis» du moment créatif du début des années soixante, dont nous parlerons davantage dans le chapitre prochain, semblaient être perdus. Cependant la multiplicité d'initiatives au sein du MSP et la vitalité créative en terme d'organisations à ce niveau qui se sont manifestées suite à l'annonce de la «transition démocratique», pendant la fin des années septante, peuvent être vues plutôt comme des signes de leur consolidation dans le temps.

Les relations entre l'Église, l'organisation des travailleurs et la politique partisane sont aussi sorties de la période répressive radicalement changées par rapport à ce qu'elles étaient entre les années trente et les années soixante.

Voyons de près le déroulement de quelques aspects qui pourront nous aider dans la compréhension... Tout d'abord, le putsch militaire a exercé, sans doute, un impact très important sur la CNBB. La prise de distance vis-à-vis du régime militaire de la part d'un petit groupe d'évêques progressistes était claire depuis le début.[70] En dépit de cela nous devons reconnaître qu'en effet la CNBB avait perdu pendant les premières années après le putsch la vigueur dénonciatrice d'auparavant. La première élection pour la présidence de cette organisation après 1964 montre d'ailleurs, en confirmation de cela, un visible renforcement à droite.[71]

On pourrait dire que tout s'arrangeait «convenablement» au niveau des rapports entre l'Église et l'État... Cependant cet arrangement n'a pas duré. Malgré le renforcement à droite au sein de la CNBB, qui révèle d'ailleurs une stratégie de bon voisinage avec l'État toujours fort prisée par les évêques brésiliens, le processus d'engagement de plusieurs secteurs de l'Église auprès des couches populaires - comptant toujours sur l'appui et la légitimation du groupe d'évêques progressistes et fort stimulés par les acquis nouveaux de l'Église universelle à partir du Concile Vatican II qui confirmait largement toute une série d'initiatives déjà bien

---

[70] Il est connu que quelques semaines après ce putsch, l'Église s'est manifestée publiquement à travers d'un document appelé: ***«Déclaration de la CNBB sur la situation nationale»***. Ce document plus que jamais montre d'une façon claire la division idéologique au milieu des évêques brésiliens et aussi les premiers signes d'une vigoureuse réaffirmation du groupe conservateur. Ainsi dans la première partie du document, les évêques manifestent leur action de grâce à Dieu et aux «militaires héroïques» pour avoir sauvé le pays du danger communiste etc... Dans la deuxième partie ils montrent leur préoccupation à l'égard du chemin que le régime militaire prenait en ce qui concerne les accusations sur la répression et le non respect du «sacré droit de défense». Cette deuxième partie du texte qui manifeste la force encore existente du groupe plus progressiste, met soigneusement la dénonciation dans un cadre qui cherche à montrer le danger des formes matérialistes présentes dans le régime des militaires malgré le fait qu'il avait invoqué le nom de Dieu pour sauver le pays du matérialisme marxiste. C'est-à-dire, un discours qui prend en charge l'importance de se faire légitime vis-à-vis du regard de la droite..Par ailleurs ce mécanisme devient de plus en plus visible dans plusieurs discours des secteurs progressistes de l'Église. Ce fait peut être l'indication d'un affaiblissement des forces progressistes dans l'institution, ayant besoin d'un appui légitimateur des forces modérées et conservatrices... Cette conclusion ne doit pas néanmoins nier le fait qu'au delà de ces aspects stratégiques ces formes de discours peuvent aussi montrer la quête de nouvelles synthèses dans la pensée catholique qui cherche à dépasser certaines formules réductionistes. Une soigneuse analyse de contenu se fait toujours obligatoire... Voir sur ce sujet L.G. de SOUZA LIMA (1979), **Evolução política**...,p.147-149.

[71] Voir sur ce sujet T. BRUNEAU (1974), **O catolicismo brasileiro**...,p. 214-223. Est intéressante l'analyse de l'auteur (p.219) sur les élections pour toutes les fonctions dans la CNBB qui ont été faites à la fin de 1964 et où les conservateurs ont pris visiblement le dessus... L'auteur (p.215) suggère néanmoins aussi l'existence d'un noyau progressiste de continuité au milieu des évêques en montrant la ressemblance entre la déclaration des 17 évêques présents à la célébration où Mgr Helder Camara a pris la charge d'archevêque d'Olinda et Recife, quelques jours après le putsch militaire, et les déclarations dénonciatrices et progressistes qui caractérisaient la CNBB avant ce putsch.

consolidées dans des pratiques pastorales au Brésil[72] - non seulement n'avait pas cessé mais il s'était renforcé sur plusieurs fronts d'action.

Les problèmes sociaux, politiques et économiques concrets plus que jamais sont à prendre en compte comme une composante importante dans la pensée des secteurs catholiques plus ouverts.[73] Divers membres de la hiérarchie catholique se sont engagés et, en plus, ils ont engagé l'institution en première ligne vis-à-vis des problèmes subis par le peuple appauvri et par toutes les victimes de l'injustice dans la société.

Les années de la plus forte répression, appelées parfois années du «fond du puits» - nous y reviendrons au chapitre prochain (Chap.II) à la *Deuxième partie* - ont été un facteur d'accélération des changements au niveau de l'Église.[74] Comme le dit L.G.de SOUZA LIMA: "*L'engagement a géré la répression. La réponse à la répression a consolidé la position des engagés, qui augmentaient leur influence dans l'institution. Celle-ci, par conséquence, elle aussi se compromettait davantage, en provoquant ainsi la répression contre elle- même.*"[75] Ces années ont été un temps de heurts croissants entre l'Église et l'État. La répression menée par ce dernier ne faisait que pousser les secteurs engagés de l'Église à s'engager davantage et cela avec un appui légitimateur de plus en plus élargi au sein de cette institution...

---

[72] Du nouveau «climat» vécu dans l'Église à partir du Concile Vatican II, d'une ouverture plus large aux problèmes du monde moderne - par conséquence, aux problèmes sociaux - et d'un approfondissement de la réflexion sur la mission des laïcs chrétiens dans ce monde et aussi de leur participation au sein de l'Église, on a un reflet vif et concret dans le «Plan pour faire la pastorale ensemble» (Plano de Pastoral de Conjunto) pour la période de 1966 à 1970.(D'ailleurs l'idée de ce «plan» se situe dans l'esprit de la consolidation d'une «Église nationale», dont le premier signe plus vigoureux a été la création de la CNBB; (Voir sur ce sujet S.MAINWARING (1989), **Igreja católica...**). Dans l'analyse conjoncturelle présentée par le chapitre troisième (Chap.III) à la *Deuxième partie* de ce travail nous reviendrons à cette question. On parle de l'«utopie du Pape Jean XXIII»... Cette «utopie» avait trouvé une importante résonance au milieu des secteurs progressistes de l'Église du Brésil, étant comprise plutôt comme une confirmation de leur ligne d'action pastorale.

[73] Voir L.A. GOMEZ DE SOUZA (1982), **Classes populares e Igreja nos caminhos da história**, Petrópolis, Ed.Vozes, p.151.

[74] Voir sur ce sujet l'importante documentation publiée par Centro de Pastoral Vergueiro - CPV (1987), **As relações entre a Igreja e o Estado**, (6 vol.), São Paulo, Ed.Loyola.

[75] L.G. de SOUZA LIMA (1979), **Evolução politica...**,p. 56. Voir à ce sujet aussi R.DELLA CAVA (1988), "***A Igreja e a abertura, 1974-1985***", in A. STEPAN et alii, **Democratizando o Brasil**, RJ, Ed.Paz e Terra, 1988, p.235. R.DELLA CAVA donne l'exemple de l'assassinat d'un prêtre par des forces liées à la Dictature, et il suggère l'hypothèse que cela a parlé plus fort pour l'Église du Brésil que même le grand événement qui a été Medellin.

Ainsi, l'Église qui était auparavant systématiquement plongée dans le souci de renforcer son pouvoir institutionnel, à partir du début des années soixante semblait se transformer en une Église où, tant dans des pratiques bien localisées que dans l'orientation d'un discours éthico-politique, l'effort pour la transformation de la société et le service des intérêts des classes populaires - contre les intérêts des classes dominantes - semble de plus en plus occuper des «espaces» au sein des projets de cette institution.[76] Dans ce sens F.C. ROLIM parle d'un déplacement des soucis de l'Église. Les soucis qui auparavant étaient dirigés principalement vers le renforcement de la présence des catholiques dans la société, seraient déplacés, au sein de l'Église, pour une insistance de plus en plus accentuée vers la défense de la présence participante des classes pauvres et opprimées dans la société brésilienne. Cela est visible tant au niveau des pratiques pastorales qu'au niveau du discours... *"On ne parle pas tant de «catholiciser» des moyens institutionnels, comme des écoles et d'autres, c'est la question de la justice qui de plus en plus est affirmée contre l'agression de l'injustice sociale institutionnalisée. On parle davantage de l'ouvrier opprimé, du laboureur expulsé de ses terres et des couches populaires de plus en plus appauvries, que de la présence des catholiques au sein de la société."*[77]

C'est aussi dans cette ligne de pensée qu'on peut lire deux documents régionaux publiés par les évêques et supérieurs religieux en 1973. Ces documents indiquent des aspects nouveaux dans le discours... Il s'agit de *«J'ai entendu les clameurs de mon peuple»*, document des évêques et supérieurs religieux du Nordeste, 6 mai 1973 et de *«Marginalisation d'un peuple»*, document des évêques et supérieurs religieux de Goiás et Centre-Ouest, 6 mai 1973. Ces textes ne sont pas des simples critiques à un gouvernement, mais ils sont plutôt un appel à l'action et présentent des orientations envisageant la défense des intérêts des classes populaires. Les deux documents condamnent le capitalisme et explicitent une position

---

[76] Ayons présent à l'esprit l'hypothèse de C.P.FERREIRA DE CAMARGO sur l'Église du Brésil remplaçant sa condition ancienne de «tutrice des pauvres» pour une nouvelle condition de «idéologue des pauvres»... (Voir C.P.FERREIRA DE CAMARGO (1982), **L'Église: tutrice de pauvres ou leur idéologue?**, TEXTE DE CONFÉRENCE, S.Paulo, CEBRAP.)

[77] F.C. ROLIM (1980), **Religião e classes populares**, Petrópolis, Ed.Vozes, p.29. Voir sur ce sujet aussi Cl. BOFF (1981), **Comunidade eclesial, Comunidade política - ensaio de eclesiologia política**, Petrópolis, Ed.Vozes, 2âed., p.71.

favorable à un certain socialisme.[78]

Si des documents comme ceux-ci montrent la direction d'une option idéologique qui ne laisse pas de doute et qui cherche à affirmer un contrepoids à l'identification ideologique dont l'Église était toujours marquée, cela néanmoins ne peut pas être réduit à des conséquences simplement dues à l'échauffement au niveau des rapports avec l'État...

D'autres éléments y jouent un rôle important. Tout d'abord tournons notre attention vers deux niveaux: **Primo**, la répercussion des pratiques menées au sein de certaines «Églises locales» stratégiquement situées; **secundo**, la signification de l'évolution de l'ensemble de l'Église en Amérique latine.

Au premier niveau notre attention est attirée vers l'«Église locale» de l'archidiocèse de São Paulo (Brésil). Avant les divisions administratives qu'elle a subies à la fin des années quatre-vingts, c'était l'expression d'«Église locale» la plus nombreuse au «monde catholique romain». L'historien R.DELLA CAVA a remarqué le rôle joué par le Cardinal archevêque Paulo Evaristo Arns à la tête de cette partie de l'Église. En effet comme montre l'auteur si l'on est attentif à tous les événements au sein de l'Église à São Paulo pendant les années septante et leur répercussion aux niveaux national et international on doit y reconnaître un rôle clé pour les changements au sein de l'Église du Brésil et de ses rapports avec le pouvoir politique et l'organisation des travailleurs.[79]

---

[78] J.F. REGIS DE MORAES (1982) dans son étude sur les évêques du Brésil fait l'observation suivante au sujet de ces documents: "*Nous croyons que c'est dans ces documents que pour la première fois avec toute la clarté, on dépasse la simple critique au gouvernement ou au régime, pour faire des dénonciations plus directes et plus profondes des injustices et des contradictions qui caractérisent le capitalisme.*" (**Os bispos e a politica no Brasil**, S Paulo, Ed. Cortez & Moraes, 1982, p.83). Deux passages de ces documents sont particulièrement éclairantes: "*La classe dominée n'a pas d'autre chemin pour la liberté que la route longue et difficile déjà en cours, vers la propriété sociale des moyens de production. ... L'Évangile nous appelle, tous les chrétiens et hommes de bonne volonté, à un engagement dans son courant prophétique*" (**«J'ai entendu les clameurs de mon peuple»** - conclusion -, in L.G. de SOUZA LIMA (1979), **Evolução politica...**, p.198; Doc.complet: p.168-199) "*Il faut surmonter le capitalisme, car c'est le pire mal. Il produit la faim, la maladie et la mort pour la majorité du peuple. Pour cela il faut la propriété sociale des moyens de production, des usines, de la terre, du commerce et des banques.*"(**«Marginalisation d'un peuple»** - Nº 6.3 - 1º -, in L.G. de SOUZA LIMA (1979), **Evolução politica...**,p.237; Doc.complet: p.200-239).

[79] Selon l'auteur, "*ainsi comme São Paulo s'est lévé au nom du futur de la nation, ainsi l'Église à São Paulo a commencé à parler au nom de l'Église du Brésil.*" R.DELLA CAVA (1988), "*A Igreja e a...*", p.240.

La liste serait longue si nous voulions mentionner tous les événements qui justifient cette remarque de l'auteur... Depuis la fin des années soixante et surtout pendant les années septante et quatre-vingts, l'action de l'Église à São Paulo a été fort marquante, cela étant accompagné aussi d'événements fort importans au niveau symbolique. De la défense des droits de l'homme et la dénonciation des tortures jusqu'à l'impulsion du MSP en plusieurs fronts; De l'organisation des CEB jusqu'à la présence intense dans la lutte des travailleurs;[80] De la multiplication d'un réseau innombrable de groupes de réflexion jusqu'aux grands rassemblements et célébrations de masse... Tout cela a donné à l'archidiocèse de São Paulo et à son entourage une force d'expression politique très grande et, dans ce moment historique, un caractère de référence fondamentale pour l'histoire de l'Église du Brésil.[81]

A l'autre niveau, nous avons déjà mentionné tout le renouvellement interne de l'Église dont le Concile Vatican II est le point de référence. Au niveau de l'Amérique latine, le rôle de la Conférence des évêques latino-américains (CELAM) et ses activités surtout pendant les années soixante mènent à des effets fort positifs pour le renforcement de l'Église comme ensemble en Amérique latine. La Conférence réalisée en 1968 à Medellin (Colombie), avec le but d'appliquer les dispositions conciliaires à l'Église dans cette région du monde, est un événement fort marquant dans ce sens et on peut même dire qu'il s'agit là d'un pilier de référence. Cela fut vrai surtout pour l'Église du Brésil où, à cette époque-là, on commençait à percevoir les résultats les plus funestes de la dictature militaire. L'Église brésilienne prenait de plus en plus position contre

---

[80] Il faut avoir présent à l'esprit aussi le diocèse de Santo André, qui atteint les trois municipalités industrielles de la région urbaine de São Paulo. C'est un diocèse qui montre une longue tradition de développement de l'engagement chrétien au milieu du travail. L'appui direct mené par ce diocèse à la grève des ouvriers métallurgistes en 1979 et 1980 a pris une forte signification au niveau national.

[81] Cette mention à São Paulo ne signifie pas que pendant cette période ce diocèse a été le seul à prendre en charge l'engagement pour la libération des victimes de l'injustice et des appauvris... Tout au contraire, cela était visible en beaucoup d'autres lieux et sous la direction d'autres évêques parfois politiquement plus ouvert aux changements radicaux que l'évêque de São Paulo. Notre référence à São Paulo, à la suite des conclusions de l'historicien R.DELLA CAVA (1988), "*A Igreja e...*", est à cause de la dimension de répercussion publique au niveau national et international.

tout cela et les réflexions à Medellin n'ont fait que l'encourager.[82] A la suite de cette Conférence de Medellin, il serait aussi important de commenter tout ce qui est arrivé autour de la Conférence de Puebla (Mexique) en 1979... L'importance vient du fait que cela se situe déjà dans le contexte de la résistance de l'Église latino-américaine - une résistance face aux pressions croissantes du Vatican et au changement d'orientation au sein de la CELAM - pour garantir la continuité des «acquis» de Medellin...[83]

A Medellin en 1968, deux grandes nouveautés sont apparues au niveau du discours des évêques: *l'importance des Communautés ecclésiales de base et l'importance de la Théologie de la libération.* Ces deux éléments deviennent sans doute les traits fondamentaux du visage neuf de l'Église en Amérique latine dans la nouvelle direction.[84] Les CEB en effet étaient déjà vigoureuses dans certaines régions du Brésil au moment de la Conférence de Medellin, mais l'appui des évêques exprimé à cette occasion a été sans doute très important. Comme sont aussi des appuis les positions vigoureuses de plusieurs évêques et agents de la pastorale dans leurs fonctions quotidiennes au sein de l'Église.

On peut, pour être bref, dire que c'est la présence du CdL dans l'Église

---

[82] Selon R.DELLA CAVA (1988), *"A Igreja e a..."*, p.235, la Conférence de Medellin a été une «grâce redemptrice» pour l'Église brésilienne en particulier et pour l'Église latino-américaine comme ensemble. En effet il est important de remarquer que cet événement a été le fruit d'une longue préparation dont la célèbre réunion de Mar del Plata (Argentine) en 1966 et celle d'Itapoã (Salvador da Bahia, Brésil) en 1968 sont fondamentales. Voir les documents publiés en Comisión Episcopal de Acción Social, **Signos de Renovacion**, Lima, Ed.Universitaria, 1969 (2âed.). Quand à Mar del Plata le mot clé est encore «développement», à Itapoã on insiste davantage sur la question de la «dépendance» et un appel est dirigé aux théologiens pour l'élaboration d'une «théologie du développement» adaptée aux vrais problèmes qui accablent les sociétés latino-américaines. A l'époque, au Pérou le théologien Gustavo Gutierrez commençait à parler d'une «Théologie de la libération». Le mot «libération» avait été aussi largement employé dans un document de Mgr.Helder Camara pendant la rencontre de Mar del Plata. Le plus important néanmoins à l'époque est sans doute l'existence du CELAM comme instance d'accélération de l'affirmation latino-américaine de l'Église et renforcement pour les Églises nationales et locales. Pour situer l'événement de Medellin dans le contexte d'ensemble de l'histoire du CELAM en Amérique latine, voir F.HOUTART (1986), *"L'histoire du CELAM..."*, p.100-101.

[83] Les résultats de la Conférence de Puebla (troisième conférence latino américaine des évêques) montrent à travers plusieurs passages du Document final la vigueur des «acquis» de Medellin. Cela autant au niveau de la manière de voir la réalité latino-américaine comme au niveau de la quête de réponses pastorales à cette réalité. Voir P.GUARESCHI et J.I.FOLLMANN (1989), *"Visión pastoral de la realidad en América latina hoy"*, DOCUMENTACION SELAC, Texte préparatoire pour le Séminaire International de CARITAS, Amérique latine, 1990.

[84] Voir sur ce sujet au chapitre sixième (Chap.VI) à la *Troisième partie* de ce travail.

poussant pour un nouveau modèle...[85] A la limite c'est une formule de «vie chrétienne» qui se comprend dépouillée institutionnellement et, en fidélité à l'engagement de la foi, soucieuse, en priorité des pauvres, des exploités et démunis.[86]

Plus que d'une «Église des pauvres», on devrait peut-être parler d'une mystique d'engagement et de «solidarité incarnée» où la visibilité de l'institution Église tend plutôt à être relativisée ou niée.[87] Il s'agit de personnes et de groupes, dont le souci fondamental dans leur attachement à l'Église - attachement qui, d'ailleurs, peut être plus ou moins souple - est l'engagement communautaire, social ou politique dans des problèmes qui accablent le milieu populaire. Cela découle de la façon particulière dont ils ont interiorisé leur foi chrétienne et de la façon particulière avec laquelle ils cherchent à la pratiquer. Il s'agit d'une manière particulière de vivre l'«être chrétien»...[88] On peut avancer

---

[85] Pour reprendre brièvement un argument déjà developpé auparavant, c'est en grande partie au sein des CEB et en tout ce qu'elles signifient en terme de richesses d'expressions multivariées, que commence à prendre forme un mouvement qui vient de loin, et suggère à plusieurs auteurs de parler d'un nouveau «modèle d'Église», appelé aussi: l'«Église des pauvres». Il s'agit d'un «modèle» ouvert, en premier plan, à la problématique concrète vécue dans le milieu des classes populaires. (Voir chapitre sixième (Chap.VI), *Troisième partie* de ce travail)... On veut par le terme «Église des pauvres» surtout indiquer une action de chrétiens détachés du souci institutionnel pour la reproduction de l'Église en tant que telle, c'est-à-dire, des gens engagés et solidaires à cause de leur foi en priorité aux côtés du «peuple». Selon S. MAINWARING cela a été un «modèle d'Église» qui a prédominé au Brésil pendant une courte durée, des années septante au début des années quatre-vingts.(Voir S.MAINWARING (1989), **Igreja católica...**, p.232-282).

[86] L'appui interne des CEB est la TdL. Ce courant de pensée qui s'est de plus en plus devéloppé au sein de l'Église latino-américaine depuis la fin des années soixante, fait partie du même phénomène qui est celui des CEB. On peut dire qu'il s'agit du noyau dur du pilier de ce nouveau «modèle d'Église». Il s'agit de deux phénomènes qui ne sont pas séparés. Pour ainsi dire, ils sont les faces de la même pièce. Leur contenu central est le sens vécu et partagé d'une forme communautaire de la foi chrétienne dans un contexte d'oppression et de quête de libération humaine - libération en même temps économique, politique, sociale, religieuse, culturelle et personnelle. Tant la TdL que les CEB ont surgi pendant les années soixante, elles se sont fort consolidées pendant les années septante et elles ont résisté vigoureusement aux secteurs restaurateurs et intégristes de l'Église et à leurs stratégies pendant les années quatre-vingts.

[87] A côté de cette tendance à se faire dépouiller, qui existe de plus en plus explicitée dans la théorie et pratique de certains secteurs, le poids institutionnel de l'Église continue évidemment fort et joue un rôle important dans la société. Aujourd'hui on peut percevoir de grands espaces de liberté et d'initiative; cela surtout quand on compare avec l'espace de l'Église dans un climat de chrétienté (du «régime de tutelle» de l'État) avant 1889 et de néo-chrétienté («restauration catholique») de l'après 1930 sous Dom Sebastião Leme. Voir sur ce sujet Cl. BOFF (1978), **Comunidade eclesial - comunidade política**, Petrópolis, Ed. Vozes. Dans une approche différente, sur le poids institutionnel de l'Église voir la contribution d'A.M. DOIMO, concept d'«interposition institutionnelle» dans ses analyses de la présence de l'Église dans les mouvements sociaux.

[88] Selon le théologien belge Ignace BERTEN, les CEB et la TdL ont réussi a donner forme à tout un mouvement dont on trouve les premières racines autour des années cinquante et soixante. (Conférence à l'Institut Lumen Vitae, 01/12/92)

l'hypothèse que ce phénomène indique le noyau dur de ce que nous appelons dans cette étude le CdL.[89]

Si toutes ces références - CNBB, Archidiocèse de São Paulo, CELAM, CEB, TdL, «Église des pauvres», CdL - sont importantes pour une bonne compréhension du processus de changement au sein de l'Église et de cette institution vis-à-vis du pouvoir politique et de l'organisation des travailleurs pendant les dernières décennies, nous ne pouvons pas nous passer de l'explicitation de certains autres aspects qui sont aussi décisifs pour cette compréhension.

Il est bon de relever, par exemple, d'abord en ce qui concerne la nouvelle position de l'Église face à l'organisation des travailleurs, d'une part, la «Pastorale ouvrière» dans le milieu urbain menée par la «Commission de la pastorale ouvrière» (CPO), et, d'autre part, la «Pastorale de la terre» dans le milieu rural menée par la «Commission de pastorale de la terre» (CPT). Les deux ont été créées pendant les années septante et depuis là elles jouent un rôle de plus en plus important pour l'engagement chrétien dans le milieu des travailleurs.[90]

Ensuite, il faut aussi remarquer le riche contact offert par les travaux en commun et des échanges entre des agents d'Église avec d'autres personnes, surtout pendant cette période... Cette approche déjà vécue par certains groupes à la fin des années cinquante et au début des années soixante - rappelons l'AP - a été intensifiée sous la répression militaire quand plusieurs militants de gauche et même certaines organisations de base, qui ne trouvaient plus d'autres espaces, ont été accueillis sous l'«aile»

---

[89] Voir à la *Troisième partie*, au chapitre sixième (Chap.VI), une réflexion plus élaborée sur le CdL (christianisme de la libération).

[90] Si d'une part la «pastorale ouvrière» est une nouvelle formule dans la pastorale d'ensemble de l'Église d'une pratique déjà existante, depuis long temps au sein de la Jeunesse ouvrière catholique (JOC) et de l'Action catholique ouvrière (ACO), la «pastorale de la terre» signifie un visible dépassement de perspective par rapport à d'autres initiatives précedentes d'action catholique dans le milieu rural. Voir sur la JOC et son influence sur l'«Église populaire» en S.MAINWARING (1989), **Igreja católica e...**, p.157-169. Au sujet de l'action catholique au milieu rural avant la «pastorale de la terre», voir L.I.GAIGER (1991), **Culture, religion et...**, p.262-263.

protectrice de l'Église.[91] Et cela se déroule dans un «climat» plutôt favorable à l'évaluation et au dépassement des pratiques précédentes qui étaient trop marquées par l'«avant-gardisme», tant au sein des forces progressistes de l'Église qu'ailleurs. C'est au sein d'organisations pastorales comme la CPO, la CPT et d'autres, plusieurs fois intimement liées à des Organisations non-gouvernamentales (ONG), qu'il y a eu cet enrichissement de part et d'autre. Bien que les agents d'Église aient apporté une grande contribution au niveau de l'expérience pratique et de proximité populaire, la forte valorisation des organisations de base et des pratiques participatives pendant la période de répression n'a pas été un privilège de l'Église. Les petits travaux d'éducation populaire, qu'on a pu observer un peu partout, sont d'une certaine manière un résultat d'un effort d'évaluation mené par plusieurs personnes et groupes. L'Église a été un espace important, pour un grand nombre d'initiatives dans ce sens et le travail developpé ensemble entre militants de gauche et militants d'Église a sans doute aussi provoqué le dépassement de part et d'autre de certains préjugés qui étaient toujours forts...[92] C'est en grande partie au sein de ces riches échanges qu'on peut aussi trouver la formation de certains nouveaux acteurs dans la société, qui présentent comme contenu principal le développement de l'organicité de l'engagement des intellectuels d'une façon plus approfondie.

Si le CdL au sein de l'Église catholique a profité pendant les deux dernières décennies de tous ces facteurs favorables à une consolidation comme «modèle d'Église», il y a aussi plusieurs limites à considérer, dont la principale est la structure toujours lourde de l'Église... Sans nous arrêter sur ce point qui revient toujours dans les analyses de cette institution religieuse, il est important néanmoins que nous soyons attentifs aux confrontations entre les différents «modèles» dans l'Église

---

[91] Voir sur ce sujet L.G. de SOUZA LIMA (1979), **Evolução política...**, p.57... Selon F.C. ROLIM (1980), "*les voies d'expression populaire fermées, il s'est ouvert dans l'Église un espace où les couches populaires pouvaient se manifester*"(**Religião e classes populares**, Petrópolis, Ed.Vozes, p.28). J.B.LIBANIO (1979), présente aussi une interessante réflexion sur ce phénomène (voir "**Comunidades eclesiais de base: pletora de discurso**", SEDOC, vol.11, Nº 118, 1979, aux p.784-785). C.P. FERREIRA CAMARGO (1982), "**L'Église:...**", p.2, observe encore qu'l faut avoir présent à l'esprit qu'un des garants de cette immunité institutionnelle de l'Église est son ambiguité et ses contradictions idéologiques internes...

[92] Pendant les années quatre-vingts un espace fort important dans ce processus a été sans doute le PT. Nous verrons plus tard, dans les chapitres finals (Chap.IX et X) à la *Quatrième partie* comment cela est évalué par les personnes interviewées dans cette recherche.

et la vigoureuse réaffirmation des forces restauratrices et intégristes depuis la moitié des années septante. Plusieurs analyses de la «conjoncture ecclésiale» qui sont apparues au Brésil à la fin des années quatre-vingts et après cherchent à montrer la manifestation croissante de ces forces.[93] Ces analyses signalent ainsi tout un «climat défavorable» à l'«Église des pauvres»... Il s'agit d'un «climat» dont il y avait déjà certains signes à la fin des années septante, mais qui s'est accentué pendant les années quatre-vingts. Malgré ce «climat défavorable» mené par les forces restauratrices et intégristes, les CEB et les différentes organisations de la pastorale populaire continuent leur cours normal[94] et la TdL a gagné beaucoup d'espace pendant les années quatre-vingts... Et à côté de tout cela - même dans son sein - devient de plus en plus visible le nombre d'individus qui n'extériorisent plus une appartenance concrète à des instances de l'Église, mais en dépit de cela, s'affirment chrétiens croyants voyant leur engagement auprès des «intérêts des pauvres» comme une expression de cohérence avec leur foi.

3.2) *Le Parti des travailleurs et le Mouvement foi et politique.*

Un des contextes où ce débat est davantage repércuté est celui de l'engagement de membres de l'Église dans la politique et particulièrement dans le PT.

Au début des années quatre-vingts, particulièrement pendant les élections

---

[93] Voir sur ce sujet J.O.BEOZZO (1991), *"La reprise en main d'une Église: le Brésil"*, in I.BERTEN et R.LUNEAU (org), **Les rendez-vous de Saint-Domingue: les enjeux d'un anniversaire (1492-1992)**,, Paris, Ed.Centurion, 1991, p.178-206. Voir aussi l'ensemble des analyses de conjoncture résumées en J.I.FOLLMANN (1989), *"Conjuntura eclesial: memórias de algumas análises"*, CADERNOS CEDOPE, NºIV-1, p.9-36.

[94] *«Bien qu'elles n'aient plus le status d'«Arche de Noé» qu'elles avaient pendant les années de la répression!...»* R.DELLA CAVA commente l'expression «Arche de Noé» appliquée aux CEB, à partir des réflexions de Cl.PERANI (Voir R.DELLA CAVA (1988), *"A Igreja e..."*, p.258). Quelques analyses à la fin des années quatre-vingts montrent le décalage entre le mouvement social qui avance et l'Église - du Vatican jusqu'au milieu des CEB, en passant par la CNBB et d'autres instances - montre de moins en moins la vigueur de lutte d'auparavant, au point de ne plus satisfaire les attentes de plusieurs des militants formés dans son sein. Voir aussi l'exposé de P.R.OLIVEIRA au séminaire en *"Memória do seminário sobre fé e política"*, CADERNOS FE E POLITICA, Nº 1, 1989, p.10. Est important le texte de P.R.OLIVEIRA (1989) *"A Igreja dos pobres e a atividade político-partidária"*, CADERNOS FE E POLITICA, Nº 1, p.31-49.

de 1982, les accusations menées par des secteurs conservateurs contre l'engagement partisan de l'Église deviennent de plus en plus repétées.

Deux facteurs jouent un rôle important pour cela. Tout d'abord, nous remarquons la liaison qui a été établie dans l'imaginaire social entre, d'une part, la création du PT et d'autre part, l'activité pastorale des secteurs liés à la TdL et aux CEB. Ensuite, il y a l'intense campagne de conscientisation politique faite au sein de l'Église dans le contexte de la nouvelle conjoncture partisane depuis la fin des années septante.[95]

Le PT a été le résultat d'un souci politique qui avait pris forme au sein des secteurs plus combatifs du mouvement ouvrier. Il s'agissait des forces nouvelles en terme de mouvement syndical constituées à partir du milieu des travailleurs urbains au long des années septante. Cela a reçu aussi le concours d'un groupe significatif d'intellectuels de gauche et de certaines forces politiques qui sortaient de la clandestinité. La participation chrétienne est surtout grâce au fait qu'un nombre important des militants au sein des ces secteurs «nouveaux» du mouvement ouvrier présentait des liens proches et profonds avec des travaux pastoraux, spécifiquement la pastorale ouvrière.[96] Cela a fait que dans les premières réunions de constitution du parti on a pu constater parmi les intellectuels présents quelques noms liés aux secteurs plus progressistes de l'Église.[97] Nous y reviendrons avec plus de détails au début du chapitre quatrième (Chap. IV) à la *Deuxième partie*.

---

[95] Voir sur la réaction de la part des forces conservatrices de l'Église contre la «politisation» visible au sein de l'Église, particulièrement l'accusation de Mgr Eugenio Salles contre la CNBB, qui selon lui avait «oublié» (intentionnellement, sous-entendu) de rendre publique une lettre du Pape en décembre 1980 où il parle des dangers d'un engagement dominé par les «contingences politiques»... (R.DELLA CAVA (1988), *"A Igreja e a..."*, p.255.)

[96] S.MAINWARING (1989) montre l'importante contribution de la JOC et de l'ACO dans le contexte du mouvement ouvrier pendant la période de répression. Ces deux mouvements ont été aussi remarquables dans les grèves ouvrières de 1968 (à Contagem et Osasco). Les idées du «nouveau syndicalisme» affirmées à la fin des années septante, étaient déjà cultivées au milieu de la JOC et de l'ACO depuis longtemps. Ces deux mouvements ont été parmi les cibles préférées de la répression entre 1968 et 1974. Voir sur la JOC après 1964, (Igreja católica...,p.149-163). Voir sur ce sujet aussi R.DELLA CAVA (1988) dans une perspective qui cherche à remarquer plutôt les difficultés de l'Église pour être présente dans le milieu ouvrier malgré les nombreuses tentatives faites.(*"A Igreja e a..."*, p.241)

[97] Plusieurs de nos interviewés ont parlé de leur propre expérience quant à cela... Par exemple, **ENTR 01, ENTR 14, ENTR 24, ENTR 32, ENTR 35, ENTR 39** etc... Observation: Les citations des *ENTRETIENS* de la recherche, sont faites toujours à travers l'abréviation **ENTR** suivi du Nº de l'entretien et, quand il est le cas, aussi le Nº du paragraphe. Par exemple: *"ENTR 54, n.5401" = paragraphe 01 de l'entretien 54*).

Au cours des campagnes électorales qui ont eu lieu dans le contexte de la «transition démocratique»,[98] la présence de l'Église a été fort remarquable dans plusieurs régions à travers des «Cartilhas políticas», dont le nombre dépasse plusieurs dizaines.[99] Il s'agissait d'un effort d'éducation politique mené par un nombre significatif de diocèses, paroisses et communautés pendant cette période.[100]

Cet effort doit être compris surtout, au point de vue des évêques, comme la recherche de réponses aux défis de la formation politique afin que les laïcs prennent en charge *"leur vocation de constructeurs d'une société incarnant les exigences de la foi"*, parce qu'eux *"doivent faire la démonstration que ces exigences sont plus radicales que celles de toutes les idéologies."*[101] Dans ce même texte les évêques explicitent leur souci de ne pas répéter les problèmes vécus dans le passé, liés à une sorte de tutelle indue sur les laïcs ou même à une sorte de couverture ecclésiale pour leurs choix politiques et leurs engagements.[102]

---

[98] La nouvelle loi des partis a été établie en 1979. Depuis là ont été réalisées les élections en 1982 (élections générales), 1984 (un collège électoral restreint pour l'élection présidentielle), 1986 (élections pour les gouvernements des États et pour les législatifs au niveau féderal et des États), 1988 (élections municipales), 1989 (élections pour la Présidence)...

[99] Voir O.F.LUSTOSA (1991), **A Igreja católica...**, p.82-83. Il est à remarquer par exemple que I.LESBAUPIN (1983) dans une recherche sur les «cartilhas diocesanas de 1981-1982» a facilement rassemblé 40 publications différentes. (*"As cartilhas políticas diocesanas de 1981-1982"*, in I.LESBAUPIN et alii, **Igreja, movimentos populares e política no Brasil**, SP, Ed.Loyola, 1983, p.57-74). R.GALLETTA (1986), a réussi à ramasser pour sa recherche 135 «Cartilhas».(Voir: R.GALLETTA, **Pastoral popular e política partidária no Brasil**, SP, Ed.Paulinas, 1986, p.38)

[100] Le Cardinal archevêque Aloísio Lorscheider dans une allocution sur les élections manifeste l'intention d'éducation pour la citoyenneté présente dans cet effort, quand il dit à la fin de son allocution: *"On entend dire: Celui qui fait la prière se sauve, celui qui ne fait pas la prière se condamne. C'est bien. Alors, voter et bien voter, c'est aussi important que la prière. La prière sans l'accomplissement des devoirs de citoyen - parmi eux le devoir de voter et bien voter - ne plaît pas au Seigneur. Elle n'a pas de sens."* A.LORSCHEIDER (1978), **Encontro com os pastor**, Fortaleza, UFC, p.295.

[101] Document de la CNBB, 30 novembre 1984 (Voir **DIAL**, 21 mars 1985). Cette intention de neutralité officielle n'a pas été néanmoins toujours évidente dans les textes concrets des «cartilhas». Voir I. LESBAUPIN (1988), **"As cartilhas políticas..."**; ce travail est accompagné d'un débat avec bonnes contributions. Voir les remarques faites par R.DELLA CAVA (1988) sur la «cartilha» de l'archidiocèse de São Paulo où dans la première édition le signe «PT» était placé d'une manière fort suggestive; dans les autres éditions cette mention avait été soustraite...(*"A Igreja e a..."*, p.257). Voir aussi sur ce sujet R.GALLETTA (1986), **Pastoral popular e...**, p.37-38.

[102] Voir Document CNBB 30 novembre 1984 (Voir **DIAL**, 21 mars 1985). Par ailleurs le même argument devient plus approfondi dans un Document qui est publié deux ans après, le 30 avril 1987: *"Nous faisons savoir à la classe des travailleurs notre engagement et notre solidarité dans leur lutte pour des salaires justes, le droit de grève, une organisation syndicale libre et autonome, par la reconnaissance de la primauté du travail sur le capital."(Voir DIAL, 18 juin 1987)*

A côté des réflexions menées par la hiérarchie catholique, la question des rapports entre foi et politique, qui avait déjà cristallisée au sein de la «gauche chrétienne» dans la période précédente, reprend à pleine vigueur comme thème de débat d'un groupe d'intellectuels chrétiens depuis la fin des années septante et surtout pendant les années quatre-vingts.[103]

A la différence de la période précédente, cette fois ci le débat n'était pas restreint au groupe d'intellectuels, mais il se réalisait surtout au niveau des groupes de la base. Le véhicule principal de cela a été les «Cartilhas políticas». Nous y reviendrons avec quelques chiffres sur l'engagement partisan des membres des CEB dans le chapitre quatrième (Chap. IV) à la *Deuxième partie*. Ces chiffres résultent de quelques enquêtes réalisées pendant les «rencontres inter-ecclésiales de CEB» et d'autres rencontres qui ont eu lieu au sein de la «pastorale populaire». Plus que les chiffres, ce qui est important est le fait que cette question a été toujours fort présente dans ces événements. Surtout à partir de la deuxième rencontre nationale, réalisée en 1976 à Vitória (Espírito Santo), l'engagement politique commence à prendre place dans les réflexions. Depuis là les documents sortant en conclusion de chaque rencontre présentent des appels clairs à l'engagement politique, toujours selon le point de vue que le vrai chrétien doit "*participer à des instruments qui nous* (les pauvres, les travailleurs) *aident, comme des associations, partis et d'autres moyens qui sont les nôtres...*".[104]

Les conclusions principales de ce débat sont d'une part l'importance de l'engagement des chrétiens dans les partis qui représentent les intérêts

---

[103] Le débat a pris forme avec un texte de Clodovis BOFF. Ce texte a eu des répercussions importantes dans un dialogue fécond au niveau national. Plus d'une dizaine de textes en ont surgi... (évidemment ce débat a été précédé par plusieurs autres textes et réflexions plus directement sortis des rencontres des CEB et du milieu des activités de la pastorale populaire.) Après avoir été publiés par différents moyens - voir Rev. TEMPO E PRESENCA, Nº 212. Rev. CEI-SUPLEMENTO, Nº 26 et d'autres -, les dix textes qui font le centre du débat ont été rassemblés en Cl.BOFF et alii (1987), **Cristãos: como fazer política**, (Col. Fazer Nº 26), Petrópolis, Ed.Vozes. Un deuxième ensemble des textes est apparu dans une publication du Centro de Defesa dos Direitos Humanos (1988), **Os cristãos e a militância político-partidária**, Petrópolis, CDDH. Cet ensemble a été amplié et re-publié dans une co-édition du CCDH, Petrópolis et le Centro Ecumênico de Capacitação e Assessoria (CECA), São Leopoldo.

[104] Lettre de conclusion de la troisième rencontre, João Pessoa (Paraíba) 1978. Ver SEDOC, "***Comunidades eclesiais de base: Igreja, povo que se liberta***", Rev.SEDOC, Nº11, 1978, p.448. Depuis là l'importance de l'engagement dans des partis politiques qui soient vraiment liés aux intérêts populaires devient de plus en plus explicité et aussi le thème de la nécessité d'un appui de la communauté chrétienne aux compagnons qui s'engagent dans la vie partisane devient de plus en plus présent.

des plus démunis dans la société en même temps qu'on a soin de respecter la distinction entre le champ religieux et le champ politique. D'autre part le respect de la distinction entre les champs ne doit pas néanmoins signifier l'inexistence d'un traitement spécifique au niveau religieux des besoins propres des gens qui sont engagés dans la vie partisane. La lecture des textes, même rapide, révèle un rapport de forte sympathie vis-à-vis du PT, considéré comme celui qui le mieux correspond aux attentes de ce groupe chrétien dans son engagement au sein du mouvement populaire.

Tout ce mouvement dont le débat ci-référé est l'expression, s'est consolidé à la fin des années quatre-vingts dans une organisation qui s'appelle: «Movimento Fé e Política» (Mouvement foi et politique - MFP).

M. MIRANDA rapporte le début de cette organisation avec les termes suivants: *"Le 20 décembre 1988 à Petrópolis nous (le groupe) avions la conviction que l'accouchement d'une chose nouvelle était à la porte. Dans ce sens, on a organisé un seminaire plus ample pour les 24 et 25 juin 1989 à Rio de Janeiro. Et c'est là, sous le ciel illuminé de Rio de Janeiro par les feux d'artifices et la flambée de la fête de Saint Jean, que l'enfant est finalement né et il a été baptisé avec le nom «Movimento Fé e Política». Ses pères, ses mères, ses parrains et ses marraines sont tous ceux qui ont participé à la longue période de gestation. Cet enfant a besoin d'une famille qui l'aime et qui sera contente de le voir grandir en vigueur et santé. Pour cela, tous ceux qui sentent leur coeur se réveiller pour cet engagement vis-à-vis de la foi et de la politique feront partie de cette grande famille qui permettra à cet enfant d'être d'abord jeune ensuite adulte. Que cela, notre volonté, soit aussi la volonté de Dieu, Père et Mère."*[105]

Les mémoires ou les rapports des deux premiers «Séminaires sur foi et politique» nous donnent une idée assez complète sur ce «mouvement» pendant la période de création. Le MFP, outre ses activités dans l'axe Rio de Janeiro et São Paulo, en 1990 avait déjà réussi à établir une présence remarquable surtout dans les États de Goiás, Espírito Santo, Minas Gerais

---

[105] M.MIRANDA (1989), *"Um tempo fecundo de gestação"*, Rev. CADERNOS FE E POLITICA, Nº 1, 1989, p.8.

et Rio Grande do Sul, cela à travers la constitution de ce qui a été appelé au sein de l'organisation les *«groupes d'auto-accompagnement»*.[106]

La présentation des principes qui orientent cette organisation, - condensés dans un court document d'une page[107] -, est introduite par la justification suivante: *"Au Brésil actuellement, il y a d'innombrables personnes qui, inspirées par le message de l'Évangile, sont actives au sein des mouvements populaires, des syndicats ou des partis politiques. Quelques unes de ces personnes se rencontrent dans des groupes informels pour la réflexion, la célébration, l'approfondissement. Dans leur grande majorité, néanmoins, elles se sentent isolées, et ressentent le manque de moyens de réflexion pour leur pratique. C'est dans ce contexte qu'est surgi le «Mouvement foi et politique»"*.[108] D'autres éléments sont précisés davantage dans cette justification pendant le «Premier séminaire», où plusieurs constatations ont été explicitées pour cela. Les références principales qui sont à l'origine de la préoccupation du groupe sont: D'une part, l'Église catholique se montre conjoncturellement de plus en plus éloignée et dominée par des forces conservatrices et elle montre aussi plus que jamais son incapacité d'une véritable ouverture et de travail commun avec d'autres forces dans une société pluraliste. Cela vient à renforcer l'absence d'une bonne «pastorale politique»... D'autre part, les chrétiens engagés au sein du PT se sentent, malgré le fait d'être nombreux, désarticulés, plusieurs fois avec une formation de foi faible, et parfois marchant sur des chemins d'«échec» de la motivation chrétienne pour leur engagement.[109]

---

[106] Voir S.S.TAVARES (1990), ***"Memória do II Seminário sobre fé e política"***, CADERNOS FE & POLITICA, Nº 4, 1990, p.11. Ce «Séminaire» a eu lieu à l'Institut Cajamar, Cajamar (São Paulo), 27-29/04/90.

[107] Ce document est repris dans tous les numéros de CADERNOS FE & POLITICA (à la p. 4 de la couverture) publiés jusqu'à la présente date.

[108] CADERNOS FE & POLITICA, Nº1, 1989, p.4 de la couverture.

[109] *"Aujourd'hui, à cause de l'intensité du processus politique - dont la dynamique est tout autre que celle de la pastorale - et à cause de la déception vis-à-vis de l'espace hiérarchique, les chrétiens passent par un processus accéléré de sécularisation en tendant à se tourner exclusivement vers le politique"... "Si l'athéisme est une question dépassée au sein des gauches brésiliennes, l'anti-cléricalisme ne l'est pas encore; et il réussit à attirer des militants chrétiens d'une façon plus forte que les autres militants non attachés directement à l'Église".* M.B. CORREA DE MELLO et J.A. LACERDA JR (1989), ***"Memória do seminário sobre fé e política"***, CADERNOS FE & POLITICA, Nº1, 1989, p.12.

Malgré ces deux références conjoncturelles: l'Église catholique et l'engagement des chrétiens (catholiques) au sein du PT, le groupe se propose d'être un espace *"autonome tant par rapport à l'Église que par rapport au Parti"*.[110] Il est clair pour le groupe qu'il ne s'agit pas d'être un substitutif de l'absence de la «pastorale politique» dont l'initiative concerne les Églises... Il est clair aussi depuis le début que le groupe ne se propose pas d'être une tendance politique en plus dans le PT en rejetant aussi l'idée d'une liaison institutionnelle à un parti politique.

Le MFP est le fruit *"du besoin concret de personnes qui voulaient réfléchir et célébrer leur foi articulée à un engagement politique"*.[111] Ainsi dans l'«auto-accompagnement», en plus de l'attention sur la formation dans la foi, la mystique et les valeurs chrétiennes - toujours en tant que service au mouvement de construction de la nouvelle société - le MFP est aussi un espace créatif de célébration.[112]

Dans cette même perspective, un grand nombre des personnes interviewées nous a affirmé qu'en même temps qu'elles se sentaient éloignées de l'expression de la foi dans des formules normales au sein de la communauté, elles ressentaient cela comme un manque et se sont engagées dans la quête d'expressions nouvelles, qui puissent les aider à alimenter et à soutenir une mystique personnelle et collective cohérente à leur projet dans la

---

110 M.B.CORREA DE MELLO et J.A.LACERDA JR (1989), *"Memória do seminário..."*, p.19.

111 S.S.TAVARES (1990), *"Memória do II seminário sobre fé e política"*, CADERNOS FE & POLITICA, Nº4, 1990, p.8.

112 Le rapport du deuxième séminaire national nous en donne un exemple par la description de la célébration réalisée pendant cet événement: *"En marchant, nous sortons en direction de la chapelle et au long du chemin nous nous rappelions les noms des hommes et femmes nos camarades, qui sont morts martyrs. En arrivant, après la lecture biblique de la dernière Cène, nous avons fait le partage du pain et repris dans la mémoire les luttes populaires et leurs sujets* respectifs tant dans le milieu rural que dans le milieu urbain. Cela a été accompagné du geste symbolique d'arroser avec du vin la terre et des feuilles vertes qui étaient dans un bassin. Ensuite, les lumières éteintes, nous avons allumés un par un nos bougies pour exprimer que le rassemblement de nos espoirs, même petits, fait disparaître les ténèbres, le découragement et le désespoir. A la fin chacun en fixant sa bougie en terre annongait des conquêtes populaires ou même signalait des points d'espoir au sein de l'immense lutte des opprimés". S.S.TAVARES (1990), *"Memória do II..."*, p.12. Le groupe réuni était constitué par différentes catégories d'agents de la base et d'intellectuels. Le rapporteur remarque la présence des quatre évêques catholiques...

société.[113]

Plusieurs éléments de ce que nous venons de décrire permettent de dire que le grand tournant représenté par la période précédente avec l'engagement dans l'AP prend un contenu nouveau, cela étant symbolisé par cette quête d'une mystique personnelle et collective tournée vers le projet de la construction de la nouvelle société. Il ne s'agit plus d'une pratique orientée par la logique institutionnelle de l'Église ni par celle d'un parti politique. Plusieurs éléments nouveaux jouent pour que *le sujet individuel en tant que quelqu'un qui croit puisse prendre son propre engagement politique en charge*. Le MFP, malgré toutes les limites dont il est marqué, semble envisager cela. Il y a dans cette initiative un effort qui se met au delà de ce qui caractérisait les périodes précédentes par des pratiques orientées soit vers l'affirmation institutionnelle de l'Église, soit vers l'affirmation institutionnelle d'une initiative partisane.

Pour conclure...

Nous avons commencé ce chapitre en rappelant le caractère autoritaire de l'État brésilien et sa façon d'envahir et soumettre sous son contrôle les différentes institutions de la société.[114] Et nous disions que, d'une part, l'Église pendant le Régime du «patronat» et, d'autre part, l'organisation des travailleurs à partir des années trente, en sont les exemples historiques les plus flagrants... Ensuite notre analyse nous a indiqué comment l'Église a joué le rôle d'un puissant partenaire de l'État dans sa politique de contrôle sur les initiatives d'organisation dans le milieu des travailleurs. A la fin, en passant par des temps de changements,

---

[113] Voir **ENTR 07, ENTR 08, ENTR 14, ENTR 15, ENTR 22, ENTR 23, ENTR 35, ENTR, 37** etc... Cela ne veut pas dire qu'il y a une unanimité des interviewés par rapport au MFP. Quelques uns l'ignorent totalement. D'autres ont manifesté une évidente prise de distance critique, considérant le MFP une forme «déguisée» de petisme chrétien. (Voir dans ce sens par exemple **ENTR 39.**) Une chose néanmoins est sûre: il y a une quête collective dans le sens de cultiver la foi, la «mystique» du groupe... Le rapporteur du deuxième séminaire, déjà référé, après la description de la célébration, conclut: *"Cette célébration, sans doute, si l'on juge à partir de l'expression et de la participation des gens présents, a été un des moments les plus importants et expressifs de la rencontre"*. (S.S.TAVARES (1990), *"Memória do II..."*, p.12.)

[114] Comme nous avons déjà dit, cela sera repris dans le chapitre deuxième (Chap.II) à la *Deuxième partie*.

nous avons débouché à l'engagement d'un grand nombre de membres de l'Église au sein d'un parti politique, le PT, signifiant un des fruits du refus des travailleurs contre l'invasion et le contrôle de l'État sur leur organisation... Intimement lié à cet engagement, la fin des années quatre-vingts nous a fait présenter la mise en scène du MFP comme une nouvelle expression collective du CdL, et les observations faites nous suggèrent l'hypothèse que ce mouvement mène une pratique de réflexion et de célébration orientées d'une forme prioritaire sur le sujet en tant qu'un sujet qui croit et s'engage, envisageant par là la reproduction des forces transformatrices de la société.

Nous avons essayé de montrer au long du chapitre que les changements en question doivent être attribués à des facteurs divers. Dans ce sens se placer successivement dans des points de vue différents - bien que cela ne soit pas toujours explicité dans le texte - nous a aidé à mieux saisir ces facteurs.[115]

Cela nous a donné aussi des éléments importants pour mieux percevoir comment ces facteurs s'entrecroisent d'une manière féconde pour engendrer la dynamique nouvelle au sein de l'Église catholique du Brésil et comment cette dynamique déborde les limites de cette institution religieuse. Cette dynamique se concentre dans la direction de projets fort différenciés et même contraires à ceux qui sont les projets du «modèle de néo-chrétienté» et qui d'ailleurs restent toujours vivants... Il s'agit d'une dynamique qui, petit à petit, a pris son espace au niveau de la conscience et de la pratique chrétienne de larges secteurs de l'Église.[116] Cette dynamique, contrairement à la perspective de supériorité qui anime la pastorale dans le «modèle de néo-chrétienté», est animée par une perspective de quête de l'authenticité personnelle de la foi, de la solidarité et de l'«incarnation».

L'intervention du sujet est un aspect fondamental au sein de cette dynamique. Nous ne pouvons donc bien saisir cette dynamique que par

---

[115] Il s'agit des trois points de vue théoriques qui orientent notre étude.

[116] Pour rappel, l'action de l'Église à la lumière de ce modèle était congue dans une perspective de supériorité irremplagable et indispensable. On pensait que, sans l'action de l'Église, la société ne pourrait jamais trouver une solution vraiment humaine et juste.

l'effort d'attention aux sujets capables de produire des projets et de s'engager - s'«incarner» - dans des projets, en dépassant la stricte logique des champs et le jeu des acteurs de classe au sein du processus historique. Autrement dit, c'est dans l'interaction prenant place aux différents niveaux que nous trouvons le point de repère fondamental pour saisir cette dynamique.

L'analyse faite est encore provisoire - d'autres éléments doivent être considérés -, mais dans son état actuel elle nous permet déjà de suggérer l'hypothèse de la présence de plus en plus marquante, en ce qui concerne l'engagement des catholiques dans la vie politique partisane, du choix et de la décision des sujets individuels fondés sur des motivations personnelles bien à eux. Nous avons pu constater la dislocation radicale d'une situation, où la pratique était orientée vers les intérêts de l'institution ecclésiastique et la manutention du statu quo dans la société (LEC), pour une situation inverse où la pratique était orientée vers les intérêts d'une organisation partisane de gauche et de transformation revolutionnaire de la société (AP). La période qui succède à ce changement radical semble être une période de dépassement de tous ces éléments au cours de laquelle plusieurs facteurs aident à «dégager» une composante, qui était toujours présente dans les périodes précédentes, lui permettant d'être affirmée comme la composante fondamentale: le sujet chrétien qui prend en charge son engagement à partir des motivations qui lui sont personnelles.

Il s'agit d'une hypothèse qui demande un travail plus approfondi pour être élaborée davantage. Notre recherche veut être une contribution pour ce but. La recherche sur l'identité des catholiques dans le PT est pour nous un nouveau point de départ pour après revenir à l'étude comparative des identités des catholiques engagés dans la vie partisane brésilienne depuis 1930.

PARTIE II

Chapitre II

REMARQUES FONDAMENTALES SUR LA STRUCTURE ET LA CULTURE DE LA SOCIÉTÉ BRÉSILIENNE

Observation initiale

Nous avons reconstitué le point de départ de notre recherche à travers la présentation d'une «scène du quotidien». Cela a été fait en partie pour montrer que cette recherche, en plusieurs aspects, est revêtue par un caractère d'étude à chaud.

Si ce caractère à chaud ne doit pas être nié, il nous est néanmoins aussi clair depuis le début qu'une bonne recherche sociologique exige toujours une contextualisation, c-à-d. une mise en question plus large. Dans ce sens nous avons déjà fait un long chemin à travers l'histoire des rapports entre l'Église, la vie politique et l'organisation des travailleurs au Brésil depuis les années trente.[1] C'est un aspect important à être pris en compte. La *Deuxième partie*, qui est initiée par le présent chapitre, envisage compléter cela en explicitant la référence contextuelle plus directement concernant notre recherche. L'objectif des trois chapitres constituant cette *Partie* est celui de fournir une référence contextuelle pour la recherche et ainsi expliciter les questions centrales qui seront le fil conducteur du travail.

Au long des entretiens réalisés (ENTR) nous avons entendu maintes fois des phrases comme celles-ci: *"Nous voulons construire une «nouvelle société»!" "On a un projet alternatif pour la société!" "Nous croyons qu'il est possible une autre société, différente de celle que nous vivons!"*... Le projet d'une «nouvelle société» n'est pas évidemment exclusif du groupe visé par cette recherche... Ce groupe n'est qu'une partie d'un mouvement multivarié et beaucoup plus vaste. Cela ne se réduit pas non plus à la conjuncture depuis

---

[1] Voir le chapitre premier (Chap.I) à la *Première partie*. Ce chapitre a été écrit envisageant un horizon d'objectifs qui dépasse la présente recherche.

la fin des années septante. Le moment conjoncturel en question manifeste néanmoins d'une façon nouvelle cette problématique, et dans la lumière de l'espoir démocratique et sous les nuages menaçants d'une économie et des conditions sociales de vie à la dérive.

"*La «nouvelle société» n'est qu'un rêve vide si l'on ne la fait pas exister dans le jour à jour par la construction d'une vraie culture démocratique.*" Ce souci est présent dans le discours de la plupart des personnes interviewées. Il manifeste la vive conscience des barrières structurelles et culturelles qui doivent être surmontées. En d'autres termes cela nous reporte à une question de fond qui revient toujours dans les débats sur le comportement politique au Brésil: *Comment penser à la démocratie dans une société où les rapports tant d'exclusion que paternalistes sont un trait structurel et culturel fort marqué?* La question ainsi posée n'est pas orientée exclusivement vers le politique. L'exclusion et le paternalisme constituent un «couple» traversant toutes les sphères de la vie sociale, rejoignant, produisant et reproduisant plusieurs autres éléments qui sont eux aussi devenus des traits structurels et culturels de la société.

Cette interrogation et le souci au milieu du groupe recherché, nous ont poussé à l'importance de jeter un regard sur les marques structurelles et culturelles de la société brésilienne considérées le plus directement liées aux intérêts de notre objet d'étude. Ainsi ce chapitre cherche, d'une manière brève et ponctuelle, à indiquer ces aspects marquants tout en relevant ceux qui sont jugés importants pour reporter la problématique restreinte de la recherche à l'horizon plus large des certains traits fondamentaux de la société brésilienne. Son objectif, de même que celui des deux chapitres suivants, revêt un caractère d'interrogation et de «problématisation».

1) Les inégalités sociales

La société brésilienne est marquée structurellement par l'exclusion. L'anthropologue D. RIBEIRO, analysant la structure et la genèse de cette société, conclut: "*Dans ce contexte il n'y a pas de place pour aucune*

institution qui pourrait être considérée comme démocratique ou qui «puisse conférer la dignité». Tout le monde sait que l'égalité devant la loi est une égalité pour ceux qui sont les «premiers» dans la société, les «patrons» et les «patriciens» et, au maximum, pour les «gens bien» des secteurs intermédiaires; elle est difficilement appliquée aux «sous-gens» subalternes et jamais aux «non-gens» opprimés."[2] Souvent reprise dans des études sur la stratification sociale brésilienne,[3] cette description nous donne un point de départ très riche pour situer la vie sociale dans ce pays.

La «révolution bourgeoise» au Brésil a été étranglée, défigurée et perverse. C'est la conclusion du sociologue F. FERNANDES, selon lequel cette «révolution» a eu lieu au Brésil, mais elle est restée *"concentrée dans le haut, par le haut et pour le haut de la société".*[4]

La conclusion de cet auteur est basée sur une longue analyse dont on peut noter deux constatations fondamentales: Primo, le capitalisme s'est institutionnalisé, s'est diffusé et s'est développé au Brésil comme un système «incrusté» avec un caractère de rapace et de prédateur, et par l'utilisation de toute sorte d'artifices pour perpétuer l'exploitation existante.[5] Secundo, il s'agit d'un système qui socialise ses coûts sociaux plutôt vers le «bas» et ses bénéfices plutôt vers le «haut» et qui, pour se maintenir, arme «jusqu'aux dents» ceux qui dominent et interdit, à la limite, aux autres

---

[2] D.RIBEIRO (1978), **Os brasileiros - teoria do Brasil**,Petrópolis, Ed.Vozes, p.105.(Dans cette citation, les mots ou les expressions entre guillemets «» sont des traductions littérales du portugais, à cause du manque de connaissance d'un vocabulaire approprié: «puisse conférer la dignité» (dignificadora), «premiers» (pares), «patrons» (patrões), «patriciens» (patrícios), «gens bien» (gente bem), «sous-gens» (sub-gente), «non-gens» (não gente).)

[3] Un exemple récent est l'utilisation des catégories de «citoyens» et «exclus» chez A. TOURAINE (1988), **La parole et le sang**,Paris, Ed.Odile Jacob, 1988, p.46, 85 et 296...

[4] F.FERNANDES (1982), **A ditadura em questão**,S.Paulo, T.A.Queiroz, p.146-147. (L'oeuvre principale de l'auteur sur le thème est: F.FERNANDES (1975), **A revolução burguesa no Brasil**, Rio de Janeiro, Ed.Zahar). Selon F.WEFFORT (1985), **Por que...**,p.37, c'est une erreur de lier l'idée de démocratie à celle de bourgeoisie, dans l'analyse de la société brésilienne. Évidemment dans la conception marxiste, démocratie bourgeoise signifie à la limite, dictature de la bourgeoisie sur le prolétariat...(voir idem p.38). Mais si Marx avait été brésilien il n'aurait pas songé à mettre en relation bourgeoisie et démocratie.(voir idem p.39)

[5] Voir à ce sujet F. FERNANDES (1975), **Capitalismo Dependente e Classes Sociais na América Latina**, Rio de Janeiro, Ed.Zahar,2âed., p.39-41. (Voir aussi F. FERNANDES (1982), **A Ditadura...**). Selon F. WEFFORT (1985), **Por que...**,p.35: avant 1930, l'État au Brésil était un appendice des grandes plantations, «latifundios» et propriétaires ruraux.

l'organisation autonome pour la défense de leurs intérêts...[6]

Voilà la marque de fond ou la manière spécifique par laquelle le capitalisme a contribué à structurer la société brésilienne. Cette marque n'est pas réduite aux dimensions économique et sociale...

Au niveau du politique, par exemple, les rapports entre le peuple et le pouvoir ainsi que les concepts d'État, de parti et de démocratie, sont historiquement chargés de certaines caractéristiques qu'on ne peut pas oublier, pour une bonne contextualisation, dans les travaux d'analyse sociologique. De même au niveau du culturel et du religieux...

Il est important, dans ce rappel historique, de remarquer jusqu'à quel point la longue période d'esclavagisme au Brésil a profondément marqué la société. Cela vaut en ce qui concerne le comportement des couches marginalisées autant que celui des couches privilégiées. Peut-être surtout en ce qui concerne le comportement de ces dernières... La violence institutionnalisée concentrée à la «tête», qui caractérisa le régime esclavagiste, s'est maintenue intacte, presque intégralement, tout au long du processus historique qui s'en est suivi.

L'ordre civil qui s'était constitué pour protéger et maintenir «sous le même toit» les membres des couches privilégiées pendant l'«ancien régime» (de l'esclavagisme) est passé, peut-on dire, presque de façon intacte dans son esprit et dans sa fonction, dans le «nouveau régime». Il s'agit d'un ordre civil aveugle et sourd aux conditions de l'immense masse des «condamnés du système» et «déshérités» de la société...[7]

---

[6] Voir à ce sujet F. FERNANDES (1982), **A ditadura...** et F.FERNANDES (1975), **Capitalismo Dep...**; O.MADURO (1981), **Religião e luta de classes**, Petrópolis, Ed.Vozes, parle d'un décalage structurel entre les «stratégies» d'hégémonie des classes dominantes et les «stratégies» d'autonomie des classes dominées.

[7] Outre les travaux de F. FERNANDES déjà cités, la contribution d'O.IANNI (1981), **A ditadura do grande capital**, Rio de Janeiro, Ed.Civilização Brasileira, 1981, est aussi de grande valeur. Voir, par exemple, à la p.204, sur ce qui nous venons de présenter. Les analyses de F.WEFFORT (1985), **Por que...**, vont dans la même direction. Les contributions de ces trois auteurs nous aident aussi à ne pas réduire notre lecture à une sorte de déterminisme historique à partir d'une période de l'histoire. Les analyses lucides de F.FERNANDES et d'O.IANNI sur la «révolution bourgeoise brésilienne» sont bien completées par l'essai politique de F.WEFFORT cité. Ce dernier parle par exemple (p.40 ss) d'une sorte de «culture de putsch» ou «culture putschiste» qui traverse l'histoire politique brésilienne. Dans le même sens F.H.CARDOSO (1988), parle en "*vocation autoritaire inhérente à la formation historique de la société brésilienne*". (F.H. CARDOSO, "**Desenvolvimento associado-dependente e teoria democrática**", in A. STEPAN et alii (1988), **Democratizando o Brasil**, Rio de Janeiro, Ed.Paz e Terra,p.443. (L'auteur développe cela

2) La façade démocratique

Cet ordre aveugle et sourd aux exclus cherche néanmoins toujours à sauver la «façade démocratique» en ce qui concerne le jeu politique proprement dit.[8] Cela nous aide à comprendre la visibilité d'un décalage important entre l'économique et le politique... A côté d'une forte marginalisation qui a pour conséquence que la plus grande partie de la force de travail ne participe que d'une manière toute marginale au processus économique régulier, la société brésilienne est une de ces sociétés qui, au niveau de certains processus politiques formels (les élections, par exemple), poussent à l'extrême la «façade de participation démocratique» de toute la population.[9]

Le décalage existant entre l'exercice tout formel et «masqué» des droits civiques et l'exercice d'une vraie citoyenneté est beaucoup plus large qu'on ne l'imagine et plonge de profondes racines dans l'histoire. En fait, si l'on voulait élaborer une thèse sur l'histoire politique du Brésil on pourrait par exemple partir de l'hypothèse que celle-ci n'est qu'une suite de puissants mécanismes de neutralisation de l'exercice de la citoyenneté populaire. Pour ne citer que quelques événements, je veux donner quatre exemples:

Primo, le Brésil a été *«découvert»* par les Portugais en 1500, et cette «découverte» a jeté dans l'oubli total l'histoire et les cultures de plusieurs peuples constitués à l'époque par plus de 2.000.000 d'habitants autochtones, selon certaines estimations.[10]

---

plus largement en "**Associated Dependent Development: Theoretical and Practical Implications**", in A. STEPAN et alii (1973), **Authoritarian Brazil: Origins, Policies, and Future**, New Haven and London, Yale Univ. Press, pp.142-178)

[8] Cette «façade» a eu évidemment de moments fort brumeux surtout pendant la dictature de l'«État nouveau» sous Getúlio Vargas (1937-1945) et pendant la longue dictature militaire (1964-1985). La «façade démocratique» a été maintenue aussi pendant ces temps d'autoritarisme extrême...

[9] Au Brésil, aucun secteur de la population à partir de l'âge de 16 ans n'est formellement interdit de droit de vote et à partir de l'âge de 18 ans la participation électorale est obligatoire. Le nombre d'électeurs en 1989 a été de 82.057.000 (sur une population de 145.000.000, selon estimation).

[10] Les estimations sur la population existante sur le territoire brésilien à l'époque sont très divergentes. Elles se situent entre 2 et 7 millions. (Voir D. et A. RUELLAN (1989), Le Brésil, Paris, Ed. Karthala, p.187)

Secundo, l'indépendance du Brésil en 1822 a été *«déclarée»* par le fils du roi du Portugal,[11] en suivant le conseil du même roi, minant ainsi tous les mouvements indépendantistes.[12]

Tertio, l'esclavage a été *«aboli»* comme un des derniers actes de l'Empire, en 1888 et, avec cet acte, les «seigneurs au pouvoir» ont réussi à nier ce qu'un ministre appelera plus tard la «tache noire» de l'histoire brésilienne. En fait ils ont surtout réussi à presque éffacer la forte tradition de résistance et de lutte pour leur libération menée par les noirs toujours violemment réprimés.[13]

Quarto, les innovations au niveau de la législation du travail, dont le dictateur Getúlio Vargas a fait la *«concession»*, ont eu surtout comme objectif d'annuler la force de l'organisation et du mouvement ouvrier qui, d'après les patrons, s'affirmaient dangereusement.[14]

On pourrait encore ajouter d'autres exemples flagrants dans l'histoire, mais

---

[11] La manière dont l'État est entré au Brésil joue d'ailleurs aussi un rôle important... Pendant quelques années à partir de 1808 le Brésil a été le siège du royaume de Portugal. Dom João VI pour se défaire des «ennuis» de Napoléon de France, a transféré sa cour royale au Brésil. (En 1815 le Brésil est déclaré officiellement «Royaume du Brésil» en restant rattaché à la couronne portugaise. Le retour de Dom João VI au Portugal s'est effectué en 1820 et son fils Dom Pedro est resté au Brésil comme Prince Régent...). Cette présence a apporté, certes, plusieurs bénéfices au Brésil, surtout au niveau culturel, mais elle a apporté aussi l'image de l'État comme un corps étranger dans la société. Comme le capitalisme, l'État (et dans un sens plus large «la politique») est aussi un phénomène «incrusté» à partir de l'extérieur dans la société brésilienne. Il est vu par plusieurs comme une réalité à part, dont on doit profiter si l'on a la chance d'y arriver... (Après l'indépendance, le Brésil devient un Empire...)

[12] Voir un exemple de mouvements indépendantistes au Brésil en C. RUDEL (1991), Les combattants de la liberté, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1991, pp. 39-50.

[13] Il faut remarquer que le Brésil est le deuxième pays noir du monde en termes de population...(Le ministre dont on parle ici est Ruy Barbosa, qui a fait brûler toute la documentation existante en relation avec l'esclavage au Brésil.) L'exemple le plus fort de résistance et lutte est ZUMBI du «Quilombo de Palmares», qui a été détruit par des troupes de la couronne portugaise en 1694. Son roi, ZUMBI, fut capturé et tué deux ans après son arrestation. Sa tête fut fixée sur une pique. ZUMBI est aujourd'hui le symbole de la lutte contre l'oppression blanche et la discrimination raciale. La date de son assassinat est, depuis quelques années, considérée par le mouvement noir brésilien, comme la journée de la «conscience noire au Brésil». Outre la résistance (armée) chez les «Quilombos», il y a eu évidemment d'autres formes de résistance, qui sont d'ailleurs plus persistantes et marquantes dans la culture brésilienne: la résistance par la voie de la fête, de la danse, de la religion. Ces formes de résistance et d'autres sont d'une certaine manière accompagnées d'une stratégie de survie (ou même de jouissance) par rapport à ceux qui sont au pouvoir et dans le système et en tant que tel, reproduisent le modèle dominant.

[14] Quant à l'organisation et mouvement ouvrier, il faut remarquer l'influence exercée par le grand nombre d'immigrés, surtout les italiens, les portugais et les espagnols. Par exemple, selon T.L.SMITH (1967), Brasil, Povo e Instituições, Rio de Janeiro, Ed. Bloch, entre l'année 1884 et l'année 1957, sont entrés au Brésil 1.510.078 italiens, 1.457.617 portugais et 657.744 espagnols.

les quatre ici référés sont déjà assez «éloquents» pour montrer l'existence d'un trait structurel dans la vie politique brésilienne résultant d'un succesif désamorcément des initiatives des acteurs de classe populaires. Cela a entraîné un manque de confiance accentué vis-à-vis de ce qui n'est pas fait moyennant la protection et l'initiative des «seigneurs au pouvoir». Autrement dit la société civile brésilienne a été historiquement vidée d'elle même...[15]

3) L'«omni-présence» catholique...

Dans tout ce que nous venons d'indiquer, nous avons essayé de relever deux caractéristiques fondamentales qui marquent la manière dont s'est développée la structure sociale brésilienne. La première est la manière de rapace et de prédateur avec laquelle le capitalisme y a pris place et a marqué l'économie. La deuxième est le mode autoritaire et paternaliste toujours présent dans la vie politique.

A côté de ces deux caractéristiques il y en a une troisième, à laquelle nous sommes particulièrement attentifs dans cette étude: la tradition catholique.[16] La presque «omni-présence» de cette institution dans la

---

[15] La formulation de cette question au niveau plus directement politique nous signale vers l'existence d'un trait culturel qu'on peut appeler de «non-citoyenneté» dont le contenu est la conception privatisante des affaires d'État et la conscience d'«aliénation» par rapport à la vie politique, résultant d'une longue histoire d'exclusion politique et d'appropriation privée des biens collectifs. Pour une illustration de cela, la société brésilienne, par exemple, est pleine de dictons populaires, comme par exemple: «Na política, o que vale é a versão e não o fato!» = *«En politique, c'est la version , pas le fait!»*; «Para os amigos tudo, para os adversários a lei!» = *«Pour les amis tout, pour les adversaires la loi!»*; «Deixa como está para ver como é que fica!» = *«Laissez le tomber, pour voir comment cela va rester!»*... Ils sont innombrables les dictons de ce genre qui révèlent un manque total de confiance et d'intérêt par rapport à la politique et la loi. Voir sur ce sujet, F.WEFFORT (1985), **Por que democracia?** S.Paulo, Ed.Brasiliense, p.33 et ss.. Ce qui le même auteur appelle «culture de putsch» est lié à cette question. Il signifie surtout la manipulation du pouvoir et de la loi au service d'intérêts privés. Un exemple typique, ils en sont innombrables, est le cas du Maréchal Floriano Peixoto dont F.WEFFORT (1985) fait la référence: "*... au cours des premières années de l'Ancienne République, quelqu'un a introduit un recours à la Cour Suprême Fédérale contre un acte déterminé du Président de la République. Interrogé par la presse sur la possibilité d'une décision non favorable à ses intérêts, le Président a répondu avec ironie: «Si cela se fait, qui donnera après l'«habeas corpus» aux membres de la Cour Suprême?» Il s'agissait du Maréchal Floriano Peixoto, dont les livres d'histoire parlent comme celui qui a consolidé la République au Brésil, aussi connu selon les mêmes livres, comme le «Maréchal de Fer».*"(p.43)

[16] Le recensement de 1890 déclarait que 99% des brésiliens étaient catholiques. Le dernier recensement, en 1980, situe le pourcentage de catholiques un peu au-dessous de 90%. Les tendances montrent que le nombre de ceux qui déclareront ne pas être catholiques au prochain recensement sera beaucoup plus large que les 10% en 1980. A côté de cette tendance statistique il faut avoir présent à l'esprit: a) la forte diversité interne au catholicisme brésilien (dont nous parlerons plus tard); b) les traditions religieuses africaines fort présentes depuis la période

société la plupart du temps marque sans doute toute la vie sociale et surtout le champ religieux. Si nous avons remarqué les caractéristiques autoritaires et paternalistes de la vie politique, par exemple, il faut avoir présent à l'esprit que l'action de l'Église catholique communément n'a pas été différente dans cet aspect...

L'Église catholique a toujours été identifiée avec les «classes dominantes» et les groupes au pouvoir. On peut même parler d'une sorte de «proximité naturelle»... En tant que telle le rôle social de l'Église dans l'histoire brésilienne a été celui d'un appareil de renforcement et de reproduction des intérêts des dominants. Comme nous l'avons déjà montré dans le chapitre initial (Chap.I) à la *Première partie*, cette institution religieuse, qui ne passait pas d'un instrument à service de l'État et des couches dominantes avant la déclaration de la République en 1889, est devenue après - à partir des années trente - un acteur dont l'action est de plus en plus remarquée dans la société brésilienne.

Cette affirmation active de l'Église à partir des années trente ne se donne pas d'une façon isolée, mais il s'agit d'une mise en scène dans un contexte nouveau d'affirmation de différents acteurs. Entre ceux-ci il est à relever le mouvement ouvrier qui pendant les premières années du gouvernement de Getúlio Vargas (1930) a conquis plusieurs avantages pour les travailleurs.

Si la proximité historique de l'Église auprès de couches dominantes ne veut pas signifier qu'elle n'était pas préoccupée par les pauvres,[17] elle montre néanmoins une évidente affinité «par le haut» tant au niveau de certaines pratiques qu'au niveau de l'idéologie. En tant qu'objets du souci d'assistance paternaliste de l'Église, les couches populaires subissaient plutôt la religion catholique sans avoir la moindre possibilité d'y participer de manière active et critique. On n'est pas loin de ce que nous disions plus haut

---

d'esclavagisme et qui ont survécu, même si officiellement en général ses adeptes se déclaraient catholiques; c) les traditions protestante et «mediumnique» qui font aussi partie de la sphère religieuse brésilienne à partir du XIXº siècle; d) la présence accentuée en certaines milieux d'immigrants, de boudhistes, de musulmans, de juifs etc; e) Il faut aussi ne pas oublier dans certaines régions l'influence des religions indigènes...

[17] Selon L.BOFF (1980), "*l'Église évidemment a toujours été préoccupée du peuple, des pauvres, des esclaves, des prolétaires; mais son souci s'était inscrit dans l'esprit d'assistance et de paternalisme propre aux groupes qui composent la classe hégémonique de la société.*" (**O caminhar da Igreja com os oprimidos - Do vale de lágrimas à terra prometida**, Rio de Janeiro, Codecri, p.65).

sur le caractère autoritaire et paternaliste de la politique et l'image d'*«être la propriété d'autrui»* qui s'y est élaborée.[18] Une Église avec une action religieuse qui n'avançait plus que cela, était vue par les couches dominantes d'une manière favorable et était, bien sûr, l'objet de toutes sortes de flatteries et de privilèges.

Nous avons déjà montré auparavant - voir chapitre initial (Chap.I) -, par exemple, la manière dont les premiers pas du mouvement ouvrier pour une présence plus signifiante dans la société ont déclenché, au niveau de l'Église, tout un «souci paternel» pour empêcher le développement du communisme...[19]

En fait, en reprenant une phrase de S.MAINWARING, dont nous avons déjà fait la référence dans le chapitre précédent, on peut dire que *"le danger communiste a été un des plus grands soucis dans l'Église* (du Brésil) *de 1930 à 1964".*[20]

L'image de l'Église semble être radicalement changée aujourd'hui dans la société brésilienne. Nous avons essayé de montrer auparavant comment dans l'histoire récente divers secteurs et groupes de l'Église se sont de plus en plus engagés du côté des couches pauvres et marginalisées et cela avec une attitude plus solidaire que paternaliste.

Peut-être pour résumer d'une certaine manière ce qui nous disions, nous pouvons reprendre la contribution de C.P. FERREIRA DE CAMARGO... Dans un texte plein de riches hypothèses, ce sociologue de la religion, donne quelques indications sur la manière avec laquelle l'Église catholique, ayant été pendant l'histoire du Brésil plutôt une «tutrice des pauvres», est devenue, durant les dernières décennies, une «idéologue des pauvres».[21] La

---

[18] Voir une analyse dans cette direction faite par L. G. de SOUZA LIMA (1979), **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**, Petrópolis, Ed. Vozes, p.24.

[19] Il faut avoir présent à l'esprit que le discours social de l'encyclique «Rerum Novarum» du Pape Leo XIII était déjà bien répandu au sein de l'Église du Brésil. Cela déjà dans la version de l'encyclique «Quadragesimo anno» du Pape Pie XI...

[20] S.MAINWARING (1989), **Igreja católica e a política no Brasil (1916-1985)**, São Paulo, Ed.Brasiliense, p.56.

[21] Voir C.P. FERREIRA DE CAMARGO (1982), **«L'Église: tutrice des pauvres ou leur idéologue?»**, TEXTE DE CONFERENCE, São Paulo, CEBRAP.

construction de cette nouvelle image a déjà véritablement commencé durant les années cinquante. Elle s'est accélérée après le putsch militaire de 1964 et les conséquences qui s'en sont suivies. Elle a pris des dimensions plus définitives durant les années septante.[22]

4) Les tournants dans la société à partir des années cinquante

Dans le chapitre initial (Chap.I) à la *Première partie* nous avons fait allusion aux bouleversements et aux tournants manifestés dans la société brésilienne à partir des années cinquante. Voyons qu'est ce que nous voulions dire par là...

Tout d'abord, pendant les années cinquante au Brésil se sont manifestés des signes de plus en plus évidents de l'effondrement du pacte de domination populiste, qui avait été commencé par le gouvernement Getúlio Vargas depuis 1930. Plusieurs facteurs se sont rejoints pour cela... Tandis que s'accélère le processus d'intensification des rapports internationaux et de la dépendance au niveau économique,[23] le Brésil vit à ce moment-là d'un côté des divisions de plus en plus profondes au niveau de l'État dans l'ouverture après la dictature de Getúlio Vargas et de l'autre côté une croissante pression de l'organisation des travailleurs et des masses populaires.[24] Au sein de tout

---

[22] Selon C.P. FERREIRA DE CAMARGO (1971), **Igreja e desenvolvimento**, São Paulo, CEBRAP / Ed.Brasileira de Ciências Ltda., p. 30 ss, au cours des années cinquante il y a eu une prise de conscience plus claire du «sens social» du compromis chrétien, de groupes au milieu de l'Action Catholique. Voir aussi sur ce sujet L. BOFF (1981), **Igreja, carisma e poder**, Petrópolis, Ed. Vozes, p.23-28 et L.BOFF (1980), **O caminhar...**,p.70 ss. Au sujet du changement de l'image de l'Église au Brésil, L.G. de SOUZA LIMA (1979), suggère l'hypothèse qu'elle (l'Église), qui au début de la colonisation du Brésil a été une force indissoluble liée au processus de l'exploitation et de l'oppression de la part des pouvoirs économiques de la Métropole, semble être maintenant *"d'une manière indissoluble liée au processus révolutionaire de recréation de l'État brésilen et de redémocratisation substantive de la société et de ses structures"* (L.G. de SOUZA LIMA (1979), **Evolugão politica...**,p.57)

[23] Il existe de nombreuses études sur la question des rapports de dépendance et qui sont à l'origine de ce qui plus a été appelé la «théorie de la dépendance». La plus classique est certainement A.GUNDER FRANK (1972), **Le développement du sous-développement: l'Amérique latine**, Paris, 2èEd.

[24] Il faut avoir présent dans l'esprit la répercussion de la révolution à Cuba en 1959 qui ouvre selon plusieurs auteurs une période historique nouvelle pour l'Amérique latine, avec la croissance et de l'espoir socialiste et de la crainte que cela apporte.

cela des nouvelles idées, tant à la suite de la réaction face au traumatisme nazi-fasciste qu'y répercute d'autres régions du monde depuis l'après guerre, qu'à la suite de la quête de réponses aux nouveaux défis dans la société, moyennant l'affirmation de la valeur de la personne humaine, prennent la scène du débat culturel...

On parle de la crise du pacte de domination populiste. Pourquoi crise? Parce que le pacte était devenu insoutenable pour les couches au pouvoir de plus en plus divisées dans la quête d'une voie de sortie face à la croissante pression des problèmes sociaux et de la mobilisation ouvrière et populaire.[25] Cette crise s'est comblée dans un cadre idéologique de presque total échec pour les privilégiés du système. Ce cadre devenait de plus en plus clair au début des années soixante... L'histoire néanmoins nous montre comment la réaction, - pour apporter une «solution à la crise», - ne s'est pas fait attendre. Selon O. IANNI, les classes dominantes *"se sont articulées et ont développé des liens pour un bloc pour le pouvoir, hors et dans le gouvernement, hors et dans le populisme, composé par des agents civils, militaires et policiers, sous le commandement de la bourgeoisie. Il s'agissait de récupérer et de développer la force du pouvoir bourgeois, par le contrôle et la militarisation de l'appareil de l'État"*.[26] C'est ainsi que cet auteur rapporte l'enfantement de la dictature militaire, c-à-d. la fin du pacte de domination populiste et le début du pacte de domination autoritaire.

---

[25] Selon les hypothèses pour une interprétation du processus social brésilien formulées par L.G. de SOUZA LIMA (1979), *"Le pays a vécu une longue période de confrontation entre le mouvement des masses et les classes dominantes. Cela a accentué la division entre ces dernières. Depuis le début des années cinquante, le mouvement ouvrier avait commencé une lente escalade affirmant de plus en plus tant qualitativement que quantitativement ses revendications économiques et politiques. Dans cette escalade, tandis qu'il y avait de profondes limites politiques et organisationnelles, le mouvement ouvrier brésilien a rompu, en fait, la «chémise-de-force» (camisa-de-forga) qui lui avait été imposée par la dictature précédente (1937-1945) à travers une legislation syndicale corporative, de style mussolinien. Le CGT (Comando geral dos trabalhadores) a été créé, tandis qu'il n'était pas légalisé, il a été l'interlocuteur «de fait» du gouvernement."* (**Evolução política...**, p.28) L'auteur remarque encore que les forces de gauche, qui auparavant soutenaient d'une certaine manière le populisme, ont intégré cette mobilisation. Il s'est constitué une grande alliance dont sont sortis le Front de Mobilisation Populaire et le Front Parlementaire Nationaliste, au sein desquels se sont élaborés les fondements de ce qu'on a appelé «les réformes de base». *"Cette ascension articulée du mouvement des masses* - continue l'auteur - *constituait pour le gouvernement et le parlement une pression en faveur d'un projet social d'indépendance nationale (anti-impérialiste) et elle menagait les classes dominantes avec des projets de transformations radicales au sein de la structure sociale."* (**Idem**, p.28)

[26] O.IANNI (1981), **A ditadura do grande capital**, Rio de Janeiro, Ed.Civilização Brasileira, p.196.

Pendant cette dictature implantée en 1964,[27] la croissance capitaliste tout comme la présence de l'État ont atteint un degré de perfectionnement et de pouvoir sur la société très profonds. Jamais l'État n'a été aussi présent dans toute la société et jamais l'accumulation capitaliste n'a vu un tel taux de croissance que pendant cette dictature.[28] Si cela est vrai, il faut néanmoins remarquer que jamais - depuis la proclamation de la République - la citoyenneté n'a été autant restreinte, que jamais l'État n'a été aussi violent et que jamais les inégalités sociales n'ont été aussi élevées... Nous nous référons ici surtout aux années les plus intenses de cette dictature, pendant lesquelles le couple «miracle économique» et «répression politique» ont eu sans aucun doute des effets incalculables sur la société.[29] Ce «couple» d'une certaine manière a mis le «roi à nu». Autrement dit, l'économie et la politique sont apparues durant les années septante comme totalemment «à nu» au regard de la société... C'est exactement pendant ces années que la démocratie apparaît le plus mise en valeur dans toutes les couches de la société. Et durant la période qui suit ce moment, on a vu le surgissement ou le resurgissement au niveau publique d'une multiplicité croissante de manifestations en termes de résistance, de dénonciation, d'opposition, de revendication et de pression contre les «pouvoirs constitués». En dépit de la répression encore vigoureuse - dans la logique de l'ouverture *«lente, graduelle et sûre»*! - ces formes d'action collective sont vite montées sur la scène politique.

---

[27] C'est la première fois que les militaires prennent directement en charge le pouvoir central au Brésil. Pourtant cela ne veut pas dire qu'ils ont été absents de la politique... Au contraire, il y a eu pendant l'histoire du Brésil à partir de la proclamation de la République (par un acte militaire), plusieurs interventions de leur part, toujours pour imposer par la force des changements au pouvoir central: 1889 (proclamation de la République), 1930 (pour imposer le civil G.Vargas au pouvoir), 1937 (pour garantir des pouvoirs spéciaux à G.Vargas), 1945 (pour déposer G.Vargas), 1954 (menace de putsh qui pousse G. Vargas - cette fois au pouvoir comme Président élu - au suicide)...

[28] Selon le politologue O'DONNELL (1987), **Reflexões sobre os Estados Burocrático-Autoritários**, (Rio de Janeiro, Ed.Vértice), ce régime présente les caractéristiques suivantes: a) l'exclusion politique et économique des secteurs populaires et leurs alliés; b) la dépolitisation, c'est-à-dire, les questions sociales et politiques ont été réduites à des questions «techniques»; c) l'accroissement et la transformation des mécanismes d'accumulation comme partie du processus d'«approfondissement» du capitalisme périphérique et dépendant, doté, néanmoins, d'une industrialisation fort étendue. (...)

[29] Ce «miracle» pour l'économie a été bien entendu une «débâcle» pour la société et l'arrivée au «fond du puits» pour le régime militaire... *"L'économie va bien mais le peuple va mal!"* a dit un jour, dans un moment de rare improvisation, le Général au Pouvoir à l'occasion... F.WEFFORT (1985), **Por que...**, p.67, utilise l'image d'une armée d'occupation et il parle d'une sorte d'«auto-phagie»(autofagia) ou «auto-destruction» du pouvoir. L'auteur se réfère à la sphère politique, mais on peut dire de même de la sphère économique, ou les facilités du crédit étranger ont introduit un endettement irresponsable et irréparable...

L'arrivée du régime à cette sorte de situation de «fond du puits» a été sans doute un facteur important pour ce réveil. D'autres facteurs néanmoins ne peuvent pas être oubliés. Tout d'abord les grands bouleversements idéologiques et culturels qu'ont précédé le putsch militaire signifient un acquis historique de profondes repercussions. Ensuite l'action de plusieurs militants et groupes, lesquels, à cause de l'interdit d'une activité militante ouverte et visible, se sont engagés dans des travaux cachés d'organisation et d'éducation de base, aidant ainsi à surmonter en partie les caractéristiques considérées trop «avant-gardistes», «paternalistes» ou «élitistes» des certaines actions précédentes. Nous avons déjà vu comment cela a été marqué aussi au sein de l'Église.

Il est très chargé de symbole une analogie que nous avons entendue un jour... *«Le temps de la répression, si d'un côté il n'a pas permis certaines manifestations publiques, il a d'un autre côté servi à la socialisation et à l'approfondissement des «acquis» du bouleversement des idées et des pratiques du moment qui avait précédé. Les «semences étaient lancées» et malgré le fait que «plusieurs plantes ont été arrachées et écrasées» par la violence institutionnalisée, d'autres plus nombreuses ont réussi à germer et se sont multipliées à l'«ombre»... Plusieurs fois sous l'«aile» protectrice de l'institution Église...»*[30]

Le Brésil est surtout un «pays de contrastes» et une société fort complexe... La multi-variété d'initiatives aux niveaux économique et politique qui s'est manifestée les deux dernières décennies témoigne assez que ce n'est pas une société morte sous le «ravage» du capitalisme sauvage ni réduite au silence sous la «muselière» de l'autoritarisme...[31]

On peut faire les mêmes constatations au niveau de la sphère religieuse... La multi-variété religieuse surprend tout à fait ceux qui se sont habitués à

---

[30] Comme les plantes, qui, dans un climat défavorable et sec ont besoin d'approfondir leurs racines pour ne pas mourir - et ainsi se rendent plus vigoureuses! - ainsi l'espoir en vue des changements pour un nouvel ordre a été forcé de soigner et valoriser ses racines. Nous avons pu noter déjà - dans la *Première partie* (Chap.I) - l'important rôle joué par l'Église catholique dans tout cela.

[31] Il s'agit d'initiatives autant dans l'ordre constitué qu'au delà de cet ordre, dans le MSP et ses multiples expressions, dans les différentes organisations et formes collectives qui se sont constituées parallèlement aux partis, comme groupes de pression auprès du pouvoir, et encore dans les formes alternatives en quête du confort et de la réussite économique ou même l'action violente des groupes avec les plus divers objectifs hors de la loi, etc.

voir la société brésilienne comme une société éminemment catholique. Cela est surprenant surtout pour ceux qui se sont trop précipités à faire des hypothèses sur le renforcement de la présence catholique dans le champ religieux à partir de l'évidence du rôle d'opposition politique exercé par cette Église pendant la dictature militaire... Un événement fort révélateur a été par exemple, dans ce sens, l'opposition que les Églises pentecôtistes ont fait à la canditature du PT en 1989, en grande partie parce qu'il avait l'appui de l'Église catholique.[32]

La même période qui «témoigne» l'ébullition aux niveaux économique et politique connaît aussi l'ébullition au niveau religieux. La description que nous ferons dans le chapitre prochain essayera de montrer quelques aspects de cette multi-variété fort accentuée depuis la fin des années septante.

5) Note sur les sphères culturelle et personnelle

Pour bien situer la description analytique de la conjoncture du chapitre prochain, il devient nécéssaire encore de noter deux aspects qui sont déjà indirectement présents dans tout ce que nous venons de dire mais dont l'explicitation nous aidera à mieux saisir certaines références qui jouent un rôle clé dans la problématique de notre recherche. Il s'agit des aspects liés à la sphère culturelle et à la sphère personnelle, pour lesquelles la «scène» à travers laquelle nous avons reconstitué le point de départ de notre recherche, dans l'*Introduction générale*, a déjà attiré notre attention.

La culture de la société brésilienne en effet s'est élaborée au sein de ce processus dont nous venons de rapporter quelques aspects. Il s'agit d'une culture qui a été construite en étroit rapport avec la manière par laquelle la domination économique, politique et religieuse s'est développée tout au

---

[32] Voir R.MARIANO et A.F.PIERUCCI (1992), ***"O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor"***, Rev. NOVOS ESTUDOS CEBRAP, Nº 34, 1992, p.92-106. Nous reviendrons sur ce sujet pendant le chapitre troisième (Chap.III) et le chapitre quatrième (Chap.IV) dans cette *Partie*.

long de l'histoire brésilienne. Cette sorte de *«pouvoir oligopolistique»*[33] des forces dominantes dans ces trois champs a marqué sans aucun doute le mode d'être, le mode de penser et le mode d'agir de la société et des individus dans cette société, ou soit, son modèle culturel dominant.

Pourtant cette marque profonde ne doit pas être comprise comme une annihilation ou une uniformisation... A côté des origines fort diversifiées des traits culturels qui y sont restées, il y a toujours eu des résistances diffuses et des actions créatives, surtout par les «marges». Le «Brésil caché» est beaucoup plus riche en termes culturels que personne ne l'imagine.[34] Il y a eu toujours aussi des initiatives isolées d'individus ou de groupes qui ont essayé d'affirmer publiquement des aspects du «Brésil caché», c-à-d. des modes d'être, de penser et d'agir différents du modèle culturel dominant.

Bien que «minoritaires» et parfois héroïques, ces réactions culturelles ont toujours existé. Cependant à partir des années cinquante, elles ont gagné davantage d'espace dans différentes sphères de la vie sociale, comme l'intellectuelle, l'artistique, la religieuse, l'éthique, la politique, etc. La dictature militaire n'a fait que jouer un rôle accélérateur - un rôle de «réveiller», selon l'opinion de quelqu'un - pour tout cela, comme une réponse à la répression.

Pendant les années septante et surtout quatre-vingts, le Brésil assiste à une riche effervescence culturelle pleine de créativité se manifestant dans toutes les sphères. Et cela, il faut le dire, malgré la «toute-puissance» de la télévision qui est sans doute un moyen efficace d'homogénéisation trouvé par les élites dominantes, moyen particulièrement puissant dans ce pays.

Directement liée à la dimension culturelle nous avons la dimension personnelle. La considération des changements au niveau de la sphère personnelle, de l'affirmation du sujet individuel, de la valeur humaine et de la force de la subjectivité est fondamentale pour bien comprendre toute la

---

[33] Expression empruntée à J. ZYLBERBERG (1985), qui dans ses études sur le sacré conclut que les *"acteurs étatiques, acteurs économiques et acteurs religieux établissent un pouvoir oligopolistique sur le rêve et le merveilleux, les masses étant bombardées par priorité, des hallucinations formalisées des acteurs centraux de pouvoir"*. (J. ZYLBERBERG (1985), *"Les transactions du sacré"*, Rév. SOCIÉTÉS, Nº 4, 1985, p.12)

[34] Voir R.DA MATTA (1989), **O que faz o Brasil, Brasil?**, 3ªEd., Rio de Janeiro, Ed. Rocco.

complexité des nouvelles manifestations dont l'«après dictature militaire» est le témoin.

La tendance tout au long de l'histoire a été d'annuler la réalisation des individus et de ne pas respecter leur citoyenneté. Les gens ont été normalement réduits, d'un côté, à une situation de victimes des forces au pouvoir - économiques, politiques, religieuses, etc. - et, de l'autre côté, à une situation d'objets de l'assistance paternaliste de ceux-ci.

Ainsi «utilisés» par les forces au pouvoir, les gens se sont habitués à faire leur jeu ... Parfois certaines analyses, sans se rendre compte de toutes ces nuances, ont trop accentué les traits de superficialité et d'aliénation comme des traits caractéristiques des sphères culturelle et personnelle dans la société brésilienne...

Pour conclure...

Notre regard sur des aspects structurels et culturels de la société brésilienne pourrait être évidemment plus complet si l'on avait pu mieux saisir comment les différents enjeux se sont succédés et entrecroisés à travers le temps et comment ces enjeux ont été l'expression de besoins et ont mis en scène des acteurs autour des projets tant au niveau de la logique des champs et de leurs interactions qu'au niveau de l'ensemble du processus social, c-à-d. des mouvements sociaux.

Comme nous avons déjà indiqué dans l'*Introduction générale*, la présente recherche se trouve dans un horizon d'objectifs qui dépasse l'immédiatement envisagé au niveau du texte présent. Pour cela nous avons introduit comme chapitre initial (Chap.I) à la *Première partie*, un chapitre d'analyse historique où il est reprise l'histoire des rapports entre l'Église et la politique au Brésil en référence aussi aux rapports avec le mouvement ouvrier et l'organisation des travailleurs en général. Plus que le présent chapitre, celui-là nous a fourni des conditions de penser la construction des matrices pour des comparaisons historiques. Cela dépasse néanmoins de stricte objectif

de cette recherche, étant reportées pour un horizon d'objectifs plus large.

La stricte fonction du chapitre présent n'a été que celle de fournir l'information nécéssaire au niveau du processus structurel et culturel de la société brésilienne, pour mieux comprendre ce qui est dit aux chapitres troisième et quatrième (Chap. III et IV) pour la «problématisation» dans notre recherche.

Pour rappeler notre mémoire sur le contenu de l'ensemble de la présente *Partie*, le chapitre troisième (Chap. III), dans la suite, fait une description analytique des aspects de la conjoncture brésilienne de la fin des années septante à la fin des années quatre-vingts, les plus directement concernés à la problématique du groupe recherché. Le chapitre finit par une mise au point des principaux enjeux et projets présents dans la conjoncture en question à être pris en compte dans la discussion sur l'identité.

Finalement le chapitre quatrième (Chap. IV) essaie de situer en synthèse la trajectoire de la formation, développement et consolidation du PT, en reprenant à la suite quelques témoins et une mise au point des résultats de recherches faites sur le facteur religieux dans les élections présidentielles de 1989 où le candidat du PT est presque arrivé à la victoire. C'est à la fin de ce chapitre quatrième (Chap. IV) que la QUESTION CENTRALE de la recherche est mieux explicitée.

Chapitre III

LA SOCIETE BRESILIENNE DE LA FIN DES ANNEES SEPTANTE A LA FIN DES ANNEES QUATRE-VINGTS: DES ENJEUX ET DES PROJETS A RELEVER

Observation initiale

La description analytique du contexte conjoncturel brésilien de la fin des années septante à la fin des années quatre-vingts fait la continuité de la réflexion déclenchée par la «scène» initiale rapportée dans l'*Introduction générale*, et veut nous faire plonger davantage dans le scénario conjoncturel, dont l'objet de la recherche fait partie.

Ce chapitre se propose d'indiquer, en résumé, un «découpage» spécifique de la diversité des enjeux et des projets constituant la vie sociale brésilienne dans cette conjoncture. Ce «découpage» envisage d'interroger particulièrement les enjeux et projets qui semblent être directement ou indirectement liés à la problématique vécue par le groupe recherché pendant les années en question.

Si nous obéissons, dans notre description à une délimitation artificielle de la thématique à la suite des quatre références thématiques issues de la «scène» initiale, et selon les différentes sphères de la vie sociale, cela ne doit pas suggérer une vision fragmentée et découpée de la société... Le seul objectif de cette manière de présenter l'analyse faite est d'aider à mieux saisir la problématique en question, c-à-d. les différents enjeux et projets concernant directement ou indirectement le groupe de notre recherche.

Cela nous permet de mieux situer des questions sur l'identité des catholiques dans le PT. Autrement dit, la discussion sur les enjeux et projets les plus en relation avec le groupe nous ouvre l'horizon pour saisir des différents aspects qui sont, d'une certaine manière, liés à la dynamique identitaire.

Nous avons déjà indiqué dans l'*Introduction générale* que la référence fondamentale dans la construction de notre concept d'identité est le présupposé suivant lequel l'être humain est un être intentionnel, c-à-d. *«un être de projet»*. Les différents enjeux selectionnés dans notre description - et les projets y afférant - se constituent en un scénario proche de celui dans lequel le groupe recherché est situé avec sa dynamique identitaire. Ces enjeux ont été selectionnés tant du point de vue de la logique des champs - religieux et politique - que du point de vue des mouvements sociaux ainsi que du point de vue de la dynamique du sujet.[1]

Cette mise au point, bien que limitée, s'est montrée importante pour la composition du cadre dans lequel sont élaborées les questions qui sont impliquées dans la question centrale de la recherche.

Dans notre description, nous partons des sphères personnelle et culturelle pour arriver aux sphères sociale et économique, en passant par la religieuse et la politique. Notre point de départ pour déclencher la description analytique est toujours constitué par quelques aspects de la «scène du quotidien» initiale et aussi par quelques références du discours issu des entretiens (ENTR) de la recherche.

A la fin, comme il est déjà dit, nous signalons, en résumé, des aspects fondamentaux dans la diversité des enjeux et des projets constituant ainsi une partie importante de la vie sociale brésilienne dans la conjoncture en question. Nous relevons particulièrement des enjeux et des projets qui paraissent le plus liés à la problématique de la recherche.

---

[1] Les enjeux dont on parle et qui sont notés en synthèse à la fin du chapitre dans la «conclusion», représentent une des références fondamentales dans la quête de l'identification des projets pour lesquels le groupe ou les individus, que nous étudions, s'engagent davantage. La dimension de *«projet»* est une des dimensions fondamentales de ce que nous appelons *IDENTITÉ* dans cette étude. Les autres dimensions que nous considérons pour le concept d'identité sont: les *«motifs»*, les *«pratiques»*, les *«stratégies»*, la *«trajectoire vécue»*. Voir l'«opérationnalisation» du concept et schèma d'analyse, à la *Troisième partie*, chapitre septième (Chap.VII).

1) Sphère personnelle et sphère culturelle

1.1) Remarque à partir de la «scène initiale» et des entretiens (ENTR)...

"Il y a tout un arrangement nouveau des valeurs qui va de la revalorisation du corps, de la couleur de la peau, de la forme du nez etc. jusqu'au jugement de l'histoire à partir de la valeur centrale de la personne humaine, que le capitalisme sauvage, qui est sur nous et en nous, a détruite". C'est l'opinion manifestée par un agent de la pastorale des noirs, dans le contexte de la réflexion sur la «scène» présentée au début...

Le choix d'une «scène» devant la télévision n'a pas été un hasard... On ne peut pas ignorer le rôle puissant joué par ce moyen de communication en ce qui concerne l'orientation culturelle au sein de la population brésilienne. A l'occasion, évidemment, il s'agissait d'une programmation spéciale avec un propos radicalement différent et opposé à celui des programmes quotidiens, et cela, parce que la législation électorale de l'État le rendait possible... Indépendamment de cela, néanmoins, le fait même qu'un appareil de télévision occupe une place centrale dans la petite salle, - salle qui est en même temps cuisine, salle de détente, réfectoire, lieu de rassemblement familial et salon d'accueil! - est en soi très significatif et cela représente un peu l'image de la grande majorité des ménages brésiliens...[2]

Marcos et Teresa montrent avec fierté qu'ils ont rompu ce cercle étroit. Ils cherchent à mettre en évidence que, dans leurs vies, il y a d'autres valeurs que ne sont pas les fantaisies et les valeurs transmises par la télévision. Ils ne cachent pas que la télévision leurs fournit des moments importants de détente, d'ailleurs toujours beaucoup appréciés chez eux... Cependant, en regardant la «scène», on voit comme ils sont fiers de ne pas être réduits à

---

[2] Il signifie l'homogénéisation culturelle. Il signifie la fantaisie tous les jours renouvellée... C'est la seule détente et le seule «dialogue»... La télévision, le soir, est un temps de rêve qui, sans doute, aide à retrouver des forces pour survivre face à la cruauté de la réalité de tous les jours...

cette image et de pouvoir dire qu'ils regardent plus loin. Ils sont fiers de faire partie du mouvement social populaire (MSP). Ils sont fiers d'être noirs, d'être chrétiens et d'être engagés dans le Parti des travailleurs (PT).

Est claire aussi la présence d'une hiérarchie de valeurs, dont on peut dégager quel est le «vrai chemin», formulé dans leur imaginaire, pour achever la construction de la «nouvelle société». La société est jugée à partir du regard des noirs opprimés pendant toute leur histoire... Dans ce regard, il n'y aura de changement significatif dans la société que dans la mesure où cette dette fondamentale concernant l'histoire brésilienne aura été payée.

Porteurs des valeurs éthiques chrétiennes, apprises dans leurs familles d'origine et illuminées, les dernières années, par certains apports de la théologie de la libération dans la communauté dont ils font partie, Teresa et Marcos vivent aussi un processus de quête et de découverte des valeurs éthiques originaires de la religiosité et de la culture africaines. La valeur de la personne humaine formulée comme essentielle dans la doctrine et la vie chrétiennes, est renforcée, au niveau de la synthèse faite par eux, par la manière dont la culture et la religiosité noires perçoivent la vie et l'être humain.

Si cette lecture de la «scène» nous fait percevoir des indications ainsi suggestives en ce qui concerne les sphères culturelle et personnelle, un premier regard sur le discours des individus interviewés - après, dans notre recherche - nous a fourni d'emblée des aspects qui méritent d'être avancés ici pour élargir ainsi la référence en vue de la formulation des questions générales.[3]

Prenons, par exemple, une phrase de Josenildes: *"Je sais qu'au dessus de tout cela est cette foi que les choses peuvent changer, que cela peut être différent... On n'accepte plus d'être malhereux! On est né pour être heureux!"*[4] Des phrases comme celle-ci sont révélatrices d'un contenu maintes

---

[3] Cette pratique du recours au discours des interviewés, même avant de le soumettre à une analyse plus rigoureuse et en le reprenant dans une étape du travail située, en termes chronologiques, avant la réalisation même des entretiens, n'a comme finalité que de nous fournir un ensemble plus large d'«indications» en vue de la formulation des questions générales de la recherche.

[4] ENTR.08, n.0826

fois répété d'une façon plus ou moins explicite.

La perception qu'il faut quelque chose au-délà de l'engagement idéologique etc est très souvant répété. *"Il s'agit tu sais... Si quelqu'un... Il peut être de la droite ou de la gauche ou de n'importe quelle position, s'il n'a pas, s'il perd cette sensibilité, je crois qu'il ne construit plus du projet du tout!..."*[5]

Cette sensibilité implique toute une conscience et spiritualité personnelle, dont en trouve facilement des expressions dans le discours des interviewés. Nous trouvons utile d'en mentionner quelques-unes: 1) *"Moi aussi, je suis «peuple de Dieu», je suis Église. Où je suis, il y a de l'action de l'Église. Où je suis, il y a de l'action politique aussi... Où chacun de nous se trouve, l'action politique, l'action de l'Église se réalise..."*[6] 2) *"Je crois Dieu vraiment présent. Je crois qu'Il est là. Et Il veut, ce Dieu que je crois, Il veut qu'on se plonge dans cette réalité, en fonction de la transformation de la structure qui est là et dont la transformation dépend de nous".*[7] 3) *"J'ai l'impression que quand quelqu'un arrive à un dégré déterminé d'intériorisation et d'incorporation des valeurs, c'est-à-dire avec cet esprit de vie, cette foi, sa vie finit par en être orientée authentiquement. Je me sens guidé par ce que j'ai incorporé".*[8] 4) *"Je pense que notre formation doit être orientée non seulement pour la transformation du système et de la structure, sans doute urgente et nécéssaire, mais aussi pour le «socialisme du quotidien», de la vie, des rélations personnelles, de l'affectif, de la fête... Le socialisme passe par la construction de la «nouvelle société», mais aussi par la construction du «nouvel homme» et de la «nouvelle femme».*"[9]

---

[5] ENTR.07, n.0779

[6] ENTR.03, n.0339

[7] ENTR.12, n.1241

[8] ENTR.28, n.2855

[9] ENTR.52, n.5227

1.2) Homogénéisation et différenciation

Le Brésil vit à sa manière le phénomène paradoxal de la simultanéité de l'homogénéisation et de la différenciation culturelles de plus en plus accentué dans le monde pendant les dernières décennies.

En ce qui concerne la sphère culturelle, au niveau mondial, des frontières qu'on croyait définitivement fermées, s'ouvrent et des frontières qu'on croyait définitivement effacées, sont refermées... L'humanité témoigne pendant les deux dernières décennies l'effondrement de plusieurs frontières culturelles. Ce phénomène fait que l'ensemble de l'humanité se rejoint de plus en plus autour de certaines valeurs et de certaines manières de penser et d'agir universellement assimilées. Si cela est vrai, il est vrai aussi que plusieurs nouvelles «frontières» se sont bâties au nom de cultures historiquement dominées et de fiertés nationales qui reviennent après un long oubli historique...

Le «monde» qu'est le Brésil à côté de l'intégration (aussi) croissante dans ce processus de «globalisation» culturelle, vit à l'intérieur un phénomène analogue à ce qu'on observe au niveau mondial. L'ébullition d'affirmations éthniques et d'autres valorisations d'identité qu'on y observe est parfois considérée comme un paradoxe vis-à-vis du phénomène de l'universalisation de certaines valeurs et manières de penser et d'agir dans plusieurs aspects de la vie en société...

En même temps que la «toute-puissance» de la télévision pénètre tous les foyers de toutes les couches sociales dans toutes les régions du pays avec son message homogénéisant autour de certaines valeurs, on peut observer, par exemple, que: a) plus que jamais les peuples indiens même réduits à des petits groupements se battent pour préserver leur propre culture; b) plus que jamais le mouvement noir en grande partie centré sur la fierté d'être noir prend force; c) les descendants d'immigrés européens commencent à revaloriser leurs origines et à réapprendre leurs langues originelles; d) les paysans affirment la valeur d'être paysans; e) les pentecôtistes affirment qu'ils sont les

croyants; f) les «petistes» affirment la fierté d'être du PT;[10] g) les membres des Communautés ecclésiales de base affirment avec fierté cette appartenance etc.

Ne doit-on pas se demander s'il n'est pas trop tôt pour affirmer qu'il n'y a plus d'utopie?...[11]

1.3) *Nouvelle modernité et découverte du «Brésil caché»*

En ce qui concerne encore la sphère culturelle, personne ne peut nier la présence des effets de la «post-modernité» aussi au Brésil. Cette problématique, qui est centrale ailleurs, y prend aussi une certaine importance et attire l'attention pour un enjeu fondamental. Cependant il faut que nous la situons par rapport à des caractéristiques propres à la culture brésilienne...

Je me réfère à l'influence marquante de traditions culturelles africaines et aussi indiennes dans le «milieu populaire» qui fait que la dimension de fête, par exemple, occupe un lieu central dans la culture. La fête, pour le scandale de la rationalité «productiviste» des immigrés européens, est prioritaire au travail. Le dicton populaire: *«Travailler pour vivre et ne pas vivre pour travailler!»* le manifeste bien.[12]

Au niveau des cultures indigènes et africaines le sens unique du travail était la jouissance, la vie et la fête que ses fruits apportaient.

---

[10] Certainement, comme la recherche nous le montrera il y a eu une évolution dans cet aspect. L'esprit qu'y règne au début des années nonante est bien différent que l'enthousiasme de la première moitié des années quatre-vingts.

[11] Malgré une certaine tendance en affirmer qu'*«on n'a plus d'utopie sociale»* - tendance aussi réaffirmée par M.A. GOMES DE CASTRO (1991), **Mouvements sociaux...**, p.367 ss -, nous pensons que c'est une question qu'on doit se poser davantage en ce qui concerne le cas du Brésil...

[12] Il faut, néanmoins aussi être attentif à une autre hypothèse qui nous a été suggérée par un des interviewés, sur le comportement des individus par rapport à une privation vécue au passé, par exemple, pendant l'enfance et jeneusse... Plusieurs fois on pergoit selon cet interviewé, des réactions inverses dans le sens de chercher à travailler le maximum pour éffacer et oublier cette privation du passé... (Voir Gilberto, **ENTR.12**, n.1252)

Il s'agit donc d'univers culturels par rapport au travail et à la vie radicalement opposés à l'«univers de la modernité» qui domine la vie économique du pays.

Dans l'actuelle crise de valeurs, c'est une valeur qui est affirmée, comme partie de la redécouverte du «Brésil caché» et «massacré». La culture dominante ne voyait et ne voit que production et exploitation pour accumuler et a toujours accusé ceux qui n'entrent pas dans cette logique d'être des indolents, des paresseux et des irresponsables.

En général on peut dire que la fonction productive tout court du travail est de plus en plus mise en question par une nouvelle rationalité qui vient de l'entrecroisement de la découverte de certaines valeurs de la «post-modernité» et de la redécouverte du «Brésil caché».

La grande nouveauté du PT est le fait d'être en même temps un parti qui revendique la condition de parti de la classe ouvrière et de tous les travailleurs, et un espace pour l'affirmation d'autres valeurs normalement absentes dans la rationalité du mouvement ouvrier et de la société industrielle.

1.4) Jouissance et solidarité

Si, d'une part, l'affirmation de la valeur du sujet individuel se montre autant par la lutte pour la restauration de la libre initiative que par la lutte pour un ordre social où tous puissent vraiment être sujets de leur histoire, on observe d'autre part, que la quête de jouissance personnelle n'exclut pas l'affirmation de la valeur de la solidarité humaine.

Le présent travail se situe dans la filière des travaux qui, - en même temps qu'ils ont comme une référence importante l'affirmation de la subjectivité dans la vie sociale des dernières decénnies -, essayent de critiquer les analyses des sociétés hodiernes un peu trop tributaires à l'idéologie de

l'individualisme.[13]

Ce que nous avons explicité plus haut sur la dimension de la fête fait partie de tout le processus déjà maintes fois mentionné envisageant la dignité de la vie de tous, contre la tendance du système dominant qui réduit la personne à sa valeur économique etc. [14]

Les individus, comme nous le disions auparavant, reconstruisent leur présence dans la société en osant rompre avec tout ce dont ils se sentent de plus en plus désenchantés. Évidemment bien que le discours qui affirme l'individu comme sujet de décision aille à la faveur de la pensée catholique,[15] l'Église n'échappe pas à être aussi un lieu de désenchantement...

C'est un phénomène de «privatisation», d'appel à la liberté et d'affirmation personnelle qui est observable dans plusieurs contextes et peut avoir une incidence plus accentuée soit sur le plan économique, soit sur le plan politique, soit sur le plan religieux. Plus que jamais, la quête de la vie, le droit de jouir, d'être quelqu'un se manifestent vivement au niveau de la conscience des agents personnels.

Entre la fin des années septante et la fin des années quatre-vingts, ce phénomène qui se manifeste avec force, loin d'être univoque, explose dans différentes directions. Parmi ces directions, nous sommes attentifs surtout à deux voies: - l'une où l'affirmation du sujet individuel est faite par le

---

[13] Etre sociologue signifie toujours se mettre un peu à contre-courant de la «mode idéologique». A.TOURAINE nous donne dans sa trajectoire intellectuel un exemple paradigmatique. Lui même, il nous le raconte: *"Au moment où j'écrivais «Production de la société», je devais m'opposer au matérialisme historique et à son déterminisme économique. Aujourd'hui c'est le néolibéralisme, la dissolution de toutes les structures dans le changement, que je refuse avec le plus de force. Contre le premier adversaire j'insistais sur l'acteur social et la défense de sa liberté; contre le second je rappelle l'existence de rapports sociaux de domination inséparables d'ensembles sociétaux dont ils constituent une des structures principales."*(A.TOURAINE (1993), **Production de la société**, (1973), Paris, Du Seuil, Préface de la seconde édition, p.20-21)... A la sequence de cet argument, ne faut-il pas ajouter en combat à l'idéologie de la réduction du sujet individuel à la jouissance egoiste, qu'il est important de faire un effort vers l'importance ou non de la dimension solidaire du sujet?

[14] Pour une réflexion plus large voir entre autres, R. SUPEK (1976), "**La «main visible» et la dégradation de l'individu**", in N. BIRNBAUM et alii, **Au-delà de...**, p.178-179 (considération faites à partir de D.N.Michael(1962) et J.Staline(1949).)

[15] Le Pape JEAN PAUL II (1991), **Le centième anniversaire de l'Encyclique Rerum Novarum 1891-1991** ("**Centesimus Annus**"), Tournai, Centre Diocesin, Nº 13, en réflechissant sur l'éthique chrétienne, affirme la personne humaine *"comme sujet autonome de décision morale qui construit l'ordre social par cette décision."*

biais de la lutte pour la restauration de la libre initiative; - l'autre où l'affirmation du sujet individuel est faite par le biais de la lutte pour un ordre social où tous peuvent vraiment être sujets.

Les deux voies, ou pour mieux le dire, les forces alignées dans ces deux voies semblent sortir renforcées sur la scène sociale et politique à la fin des années quatre-vingts.

Au milieu des secteurs populaires cela se manifeste surtout comme une forme d'affirmation de la dignité propre, de la valeur de chacun et du droit de vivre dignement. La raison en est pour certains le processus d'éducation populaire qu'ils ont vécu. Il s'agit d'une lutte, qui envisage la dignité de la vie de tous, contre la tendance du système dominant qui réduit la personne à sa valeur économique ou à certains modèles bien au goût des groupes dominants. Plus informés, plus en contact avec certaines valeurs «nouvelles» et se rendant compte de leur propre valeur, les individus reconstruisent leur présence dans la société en osant rompre la mentalité fataliste, en revalorisant davantage leurs choix et en prenant le courage d'exprimer leurs sentiments, leurs «rêves» et leurs projets personnels.

Cependant, le phénomène de «privatisation», d'appel à la liberté et d'affirmation personnelle est le signal d'une réalité plus profonde que la valorisation du sujet individuel. Il s'agit, à la limite, de la réhabilitation des valeurs de la culture qui affirment la personne humaine et sa subjectivité en tant que telle et en tant que *«réservoir de forces au-delà de la société»*.[16]

L'affectivité et la solidarité humaine, profondément enracinées dans la culture brésilienne se retrouvent dans tout ce réveil vis-à-vis de la valeur du corps et des potentialités présentes dans chaque personne humaine.

A ce niveau aussi il faut distinguer au moins deux grandes directions... D'une part, celle de la quête et réaffirmation de la solidarité humaine et d'autre

---

[16] C'est une expression utilisée par A.TOURAINE (1976) quand il parle de la décomposition croissante des systèmes symboliques en profit de l'affirmation personnelle... "*Les systèmes symboliques se décomposent au profit d'un appel confus à l'énergie, au corps, non comme agent de communication, mais comme réservoir de forces au-delà de la société*". (A.TOURAINE (1976), "Présentation", in N.BIRNBAUM et alii, Au-delà de..., p.15)

part, celle de la jouissance individuelle. La conjoncture en question montre aussi une tendance croissante dans ces deux voies.[17]

«Sans peur d'être heureux!» étaient les paroles clés proclamées au sein de la campagne du PT pour l'élection présidentielle en 1989. Si l'on considère tout le contexte, on est facilement amené à l'idée que cette expression signifie une synthèse géniale - un rêve de quelques secteurs! - entre la quête de jouissance et l'affirmation de solidarité dans le milieu populaire brésilien.

Dans le début de ce travail nous nous démandions sur le rapport possible entre tout cela et la présence de gens de CEB dans le PT. Cette question, entre autres, est d'une certaine manière reprise et plus nuancée à la fin du chapitre prochain où la question centrale de la recherche sera explicitée davantage.

2) Sphère religieuse

2.1) Remarque à partir de la «scène initiale» et des entretiens (ENTR)...

"Nous avons appris tout cela dans la «communauté»... Nous avons même commencé dans l'Eglise!" (Teresa)

L'irréversibilité et la consolidation des «forces de la libération» sont dues surtout à un long processus d'éducation populaire dans lequel certains secteurs de l'Église se sont depuis longtemps engagés. En fait, comme

---

[17] Malheureusement, les données que les analyses de conjoncture fournissent sur le domaine de la sphère personnelle sont très vagues. Normalement elles se limitent à des affirmations génériques sur les tendances ou bien simplement transposent pour le Brésil des réflexions faites ailleurs... Parfois il arrive aussi qu'on entende dire que dans les pays pauvres le retour vers la vie privée se donne dans un sens plutôt communautaire alors que dans les pays riches, cela se fait avec une orientation plus égocentrique... S'il est légitime et plausible de poser la question de cette manière avec le but d'affirmer une caractérisation fondamentale, comme d'ailleurs A.TOURAINE (1988), La Parole et...,p.121, le confirme, on doit néanmoins avoir soin pour ne pas glisser dans le piège simplificateur qui peut être associé à une telle hypothèse. Ce qu'on observe au Brésil, comme nous venons de le dire, c'est la présence des deux tendances.

plusieurs études le montrent, pendant les dernières décennies, au sein de l'Église du Brésil on a vu apparaître - de façon plus étendue - diverses stratégies d'éducation populaire.[18]

Si l'on entend des gens comme Teresa et Marcos dire: *"Nous avons appris tout cela dans la «communauté»... Avant on n'avait aucun engagement. Nous avons même commencé dans l'Église"*... Cet apprentissage s'est fait grâce à ce processus d'éducation.

L'Église dont Teresa parle, quand elle se réfère à la «communauté», est cette même Église, qui s'est formée dans un long processus d'éducation populaire et qui, de plus en plus, s'est engagée dans la problématique sociale et politique du pays apportant une importante contribution au MSP.[19]

Cela est tout autant visible tant au niveau de minuscules scènes du quotidien qu'au niveau de manifestations publiques comme les rassemblements de grandes foules à certaines occasions.

Cela se manifeste tout autant à travers la manière dont les membres de la communauté de base font leurs réunions et leurs célébrations, qu'à travers la manière dont ils se présentent dans le Parti de travailleurs, si c'est le cas...

La manière de s'exprimer de Teresa montre clairement une cohérence de perception de tous ces niveaux. Tout cela se manifeste encore par l'évidence d'une riche et cohérente symbolique orientée vers l'utopie de la «nouvelle

---

[18] Nous reviendrons plus loin dans ce chapitre sur le sujet de l'éducation populaire.... Spécifiquement, en ce qui concerne l'Église et l'éducation populaire voir par exemple: L.I.G. GAIGER (1991), **Culture, Religion et Praxis Socio-Politique: La pastorale de libération et le Mouvement des Travailleurs Ruraux Sans-Terre au Sud du Brésil**, DISSERTATION DOCTORALE DE SOCIOLOGIE, Louvain la Neuve, UCL, surtout p.291-300; B.PUCCI (1985), **A nova práxis educacional da igreja (1968-1979)**. SP, Ed. Paulinas; J.I.WENZEL (1988), **Mística da fé e luta pela justiça: a luta pela nova sociedade, à luz da fé, na pastoral operára do Brasil**, MEMOIRE DE LICENCE EN THEOLOGIE, Belo Horizonte, Brésil; T.ADAMS (1986), **Pastoral Popular**, MEMOIRE de Cours de Spécialisation en Éducation Populaire - CEEPO/UNISINOS, São Leopoldo; et **Celebrações e Educação Popular** (Rapport de recherche faite par des étudiants du CEEPO, coord. J.I.FOLLMANN), São Leopoldo, 1989.

[19] Au chapitre premier (Chap.I), à la *Première partie* de ce travail, nous avons donné plusieurs indications pour bien situer ce changement...

société»...[20]

Les paroles de Teresa explicitées au début de ce paragraphe, pourraient être renforcées par le discours de plusieurs des interviewés... Prenons, par exemple l'auto-évaluation que Fatima fait: *"S'il n'y avait pas l'Église je ne serais pas dans le PT. L'Église m'a mise dans le parti et elle m'a mis aussi dans les mouvements populaires... L'Église m'a stimulée et m'a aidée à entrer dans le parti et dans les mouvements populaires. Si je n'avais pas participé de l'Église je crois que je ne serais pas une militante maintenant. Si je n'avais pas connu le parti à partir de l'Église, je ne sais pas..."*[21]

A côté de cette reconnaissance de l'origine de la vie de militant à travers l'Église, il y a aussi un grand nombre des interviewés qui font question d'affirmer une forte identification religieuse. Citons pour cela la «conféssion» d'Adão Pretto, député fédéral: *"Je ne vois pas comment me concevoir séparé de ce noyau de base qui me fonde, qui me fait être. Moi je suis aussi ce noyau de base. Donc je ne me vois qu'en étant Église, malgré les problèmes et les limites de l'Église structurelle. Je fais partie de l'Église. J'en suis une partie. Je ne vois comment ne pas être..."*[22]

Dans cette même perspective, le discours des interviewés ne manque pas d'essais pour synthétiser leur conception du rapport entre foi et politique. Martinho, par exemple, a dit: *"On sépare ces choses parce qu'on nous l'a appris ainsi... En fait il s'agit d'une seule réalité. L'homme est un être unique... Il y a des ramifications en cette unicité, bien sûr... Mais, alors, on ne peut pas, je ne peux pas séparer ma foi de la politique. Je ne peux pas séparer ma politique de la foi. Ma foi est politique et ma politique est foi."*[23]

---

[20] La présence de la symbolique saute évidemment aux yeux dans la «scène» décrite. Elle se manifeste autant par le chapeau du parti et le badge que le petit Betinho porte, autant par l'insistance à percevoir des traits noirs chez Lula, comme par la danse dans la rue. C'est la «nouvelle société» qui est symbolisée. Elle est symbolisée aussi dans les rapports d'amour, de tendresse et de valorisation de chacun au sein de la famille...

[21] ENTR.13, n.1340 et n.1344. Pour Fatima le plus important dans sa *"vie aux années quatre-vingt a été mon engagement dans le parti des travailleurs et dans les mouvements populaires. Cela a été le plus important. Mais aussi l'Église"*, dit-elle. *"Parce que c'est dans l'Église..."*.

[22] ENTR.03, n.0340

[23] ENTR.21, n.2186

D'ailleurs, il ne faut pas beaucoup d'effort pour voir comment la foi chrétienne et l'engagement idéologique sont exprimés, dans le discours du groupe recherché, comme des forces qui marchent ensemble dans la construction du projet d'une nouvelle société. Ce projet est maintes fois présenté comme le projet de Jésus Christ ou le «Règne de Dieu».

Plusieurs des interviewés ont aussi attiré l'attention sur toute une nouvelle spiritualité qui serait en train d'être élaborée... Frei Betto aime à répéter l'idée d'une spiritualité qui soit la synthèse d'un «mariage» entre Sainte Thérèse d'Avila et Ernesto Che-Guevara. Selon lui, le grand défi est là: *"construire des hommes nouveaux et des femmes nouvelles pour l'Amérique latine, qui soient des enfants de ce mariage"*.[24]

2.2) Explosion multivariée du religieux

Si au Brésil la manifestation religieuse populaire a toujours été fort présente et graduellement diversifiée, on perçoit dans les dernières décennies, d'une part, que ce phénomène plus que jamais s'intensifie et, d'autre part, que les fonctions magiques et les fonctions prophétiques[25] des religions se manifestent plus que jamais.

Au Brésil se manifeste, comme d'ailleurs dans d'autres sociétés, une grande diversité de nouvelles expressions dans la sphère religieuse, plusieurs fois nommées *«les nouveaux mouvements religieux»*.

Ce phénomène marque l'humanité d'une façon surprenante et intense, surtout les

---

[24] **ENTR.01**, n.0121. Cette réflexion nous appelle à reprendre les contributions de M.WEBER dans ses études sur l'éthique en ce qui concerne la distinction entre le comportement éthique de l'«ascète dans le monde», de l'«ascète hors du monde» et du «mystique». Nous reviendrons à cette discussion davantage aux chapitres finals (Chap.IX et X)...

[25] Par fonctions magiques, on comprend l'effet social de croyances et pratiques qui reflètent en soi la manipulation du sacré pour solutionner des problèmes personnels ou sociaux; Par fonctions prophétiques, on comprend l'effet social de croyances et practiques qui refletent en soi un mandat d'intervention dans la société.

dernières décennies.[26] Bien qu'il présente des causes différentes, il exprime un renouveau des intérêts religieux comme réponse apparemment paradoxale au processus de sécularisation au sein de la modernité.

C'est un phénomène qui se manifeste au Brésil d'une façon particulièrement effervescente et avec des caractéristiques propres provenant de l'histoire religieuse nationale et des circonstances conjoncturelles, dont nous essayons d'expliciter quelques aspects.

La diversité de ce phénomène ne vient pas seulement de fait d'avoir des multiples nominations. Il s'agit surtout d'une diversité de contenus et de formes d'organisation.[27] On peut noter dans cette diversité différentes directions, soit l'expansion du pentecôtisme et des différentes expressions fondamentalistes, soit la revalorisation des religions populaires, soit la mise en valeur du «potentiel humain» et du sens esthétique, soit l'expansion de la pensée, des techniques et formes religieuses orientales, soit encore la multiplication de sectes et cultes les plus divers centrés parfois autour d'un leader charismatique.

Cette «nouveauté» religieuse exprimée dans de multiples formes se manifeste dans plusieurs régions du monde simultanément à une vigueur nouvelle des religions traditionnelles telles par exemple l'Église catholique, certaines Églises orthodoxes, d'autres Églises chrétiennes et de la religion musulmane.

Examinons quelques nuances et quelques accents spécifiques que la sphère

---

[26] Voir J. REMY (1990), "**Les risques, les techniques et le sacré**", in C. RIVIERE et A. PIETTE, **Nouvelles idoles, nouveaux cultes - Dérives de la sacralité**, Paris, Éds. L'Harmattan,p.99-123 et J.REMY (1987), "**Revalorisation de la religion populaire et recomposition du champ religieux**", Rev. RECHERCHES SOCIOLOGIQUES, 2, 1987, p.163-183. Il est importante l'étude faite par D.HERVIEU-LEGER sur aspects de christianisme aujourd'hui: D.HERVIEU-LEGER (1986), **Vers un nouveau christianisme?**, Paris, Cerf... Une synthèse brève sur le phénomène, voir en A. ROCHEFORT-TURQUIN (1989), "**Sociologie religieuse**" in J-P. DURAND et R. WEIL, **Sociologie Contemporaine**, Paris, Vigot, 1989, p.467; pour une vision plus ample sur le sacré dans le nouveu contexte de mouvements sociaux, voir L.A. GOMEZ DE SOUZA, "**Secularizagão en declínio e potencialidade transformadora do sagrado. Religião e movimentos sociais na hemergência do homem planetário**", Rev. SINTESE, Belo Horizonte, Nº 37, 1986.

[27] A.ROCHEFORT-TURQUIN (1989) présente une classification tenant compte de ce phénomène aux États Unis. Elle distingue quatre grands ensembles: "*- l'expansion rapide de sectes protestantes évangélistes et pentecôtistes; - un engouement pour les religions orientales réintégrées dans la culture américaine; - le développement de mouvements visant la mise en valeur du «potentiel humain», lesquels intègrent des apports de la psychologie et adaptent certaines «technologies» religieuses (méditations, ascèse, etc.) dans le but de libérer l'individu de ses inhibitions et de lui rendre sa capacité de bien vivre avec les autres; - l'apparition de sectes et de cultes autoritaires centrés sur la personnalité d'un leader charismatique.*" (A. ROCHEFORT-TURQUIN (1989), "**Sociologie religieuse**",...,p.467)

religieuse brésilienne présente dans ce cadre de «nouveauté»,[28] dont fait directement partie le sujet de notre recherche. Nous cherchons de rester attentifs au contenu de certaines de ces manifestations religieuses les plus évidenciées.

Premièrement, notre attention se tourne vers le milieu pentecôtiste qui s'étend de manière croissante. D'ailleurs il ne cesse de croître depuis son arrivée au Brésil en 1910. Les moments de plus forte croissance ont été les années cinquante[29] et la période du régime militaire qui a suivi. A côté d'un régime d'appartenance et de fidélité doctrinale fort discipliné dans les Églises plus anciennes (comme l'«Assemblée de Dieu» et la «Congrégation chrétienne au Brésil»), on peut observer un phénomène de demande et d'offre de la «guérison divine» de plus en plus accentué et surtout présent au sein de certaines Églises plus récentes, de «Maisons de bénédiction» les plus diverses et de missionnaires ou prédicateurs qui agissent à travers les medias.[30]

Deuxièmement, fort caractéristique du Brésil est le milieu «médiumnique» et celui des religions de racines africaines. Bien que les statistiques du recensement indiquent un nombre relativement limité d'adeptes, on en perçoit aussi une vitalité permanente. Il s'agit des manifestations religieuses plusieurs fois vécues comme des formes complémentaires ou substitutives à ce que propose la religion catholique.[31] Dans ce milieu nous pouvons remarquer l'Umbanda, comme étant une religion typiquement brésilienne. *«La religion du*

---

[28] Voir A. ANTONIAZZI (1991), "**Bigarrure Religieuse du Brésil**", Rév. ÉTUDES, T.374, Nº2, 1991, p.245-256, J.I.FOLLMANN (1989), "**Comunidades Eclesiais de Base e Grupos Evangélicos Pentecostais: semelhangas e diferengas**", Rev. CECA - INFORMACAO, FORMACAO, EXPERIENCIA, Nº 3, 1989, p.22-32, A. DROOGERS (1990), "**Power and the Production of Meaning in Brazilian Popular Religion**", PAPER for Annual Conference of Society for Latin American Studies (SLAS), Oxford,1990. La Rev. CADERNOS DO ISER présente aussi deux publications spécifiques avec plusieurs articles essayant de montrer la diversité religieuse au Brésil: L.LANDIM et alii (1990), **Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil**, Rév.CADERNOS DO ISER, Nº 21, 1989 et Nº 23, 1990.

[29] A côté des Églises pentecôtistes plus anciennes comme l'«Assemblée de Dieu» et la «Congrégation chrétienne au Brésil», trois Églises se sont installées ou formées à l'époque: «Evangelho quadrangular» (1953, de dépendance nord-américaine), «Brasil para Cristo» (1956) et «Deus é amor» (1962). Voir sur ce sujet F.C.ROLIM...

[30] Selon R.DELLA CAVA (1988), au Brésil le pentecôtisme est la force la plus importante capable de rompre le monopole religieux catholique. ("***A Igreja e a abertura, 1974-1985***", in A.STEPAN et alii, **Democratizando o Brasil**, RJ., Paz e Terra, p.234)

[31] Plusieurs des adeptes de ces religions se présentent normalement comme appartenant à la religion catholique. Il faut remarquer que pendant une longue période de l'histoire brésilienne plusieurs des activités religieuses de ce milieu ont été victimes du soupgon publique et même de la répression policière...

monde qui le plus rapidement s'expansionne!» selon l'expression émerveillée d'un pasteur luthérien... Il s'agit d'une religion créée pendant les années vingt et est fort marquée par des traditions africaines, par la tradition «médiumnique» du spiritisme kardeciste[32] et par la tradition catholique. Il y a aussi des traits d'influences indigènes. Elle se définit par l'exercice de la charité et est aussi fort tournée vers la question de la guérison: une guérison en même temps physique, sociale et cosmique. *"L'Umbanda est, pour ses adeptes, beaucoup plus satisfaisante que la médecine qui ne s'occupe que du corps, ou qu'une religion qui ne guérit que l'âme".*[33]

Troisièmement, dans le milieu catholique, intimement lié à l'importante tradition du catholicisme populaire, au long des deux dernières décennies, ont surgi et se sont développées les «communautés ecclésiales de base». Elles sont le résultat d'une féconde combinaison de facteurs externes et internes à l'Église,[34] *"qui ont favorisé un large processus d'adhésion personnelle et de groupe à l'engagement de la foi, surtout au niveau des gens des classes dominées. Au long des années septante, elles sont apparues dans le scénario brésilien comme un phénomène de grande expression et répercussion. (...) En empruntant le discours de la «théologie de la libération», nous pouvons dire qu'elles se constituent comme des parties vivantes d'un «peuple» en même temps «croyant et dominé». Un «peuple» qui, au fur et à mesure qu'il assume son engagement chrétien, en approfondissant l'adhésion personnelle, se rend compte, en même temps, de sa situation d'exploité et d'opprimé et de sa mission libératrice."*[35]

Quatrièmement, à côté de ces grands ensembles qui, par leur impact social, sont les «religions populaires» brésiliennes dont les sciences sociales s'occupent davantage, il faudrait évidemment considérer aussi, d'un côté, les différentes formes de manifestation du catholicisme populaire traditionnel

---

[32] Le spiritisme occidental inspiré par le français Allan KARDEC est arrivé au Brésil pendant la deuxième moitié du XIXº siècle. La religion de racines africaines la plus forte est le «Candomblé».

[33] A.ANTONIAZZI (1991), "Bigarrure religieuse...", p.249

[34] Nous en avons parlé plus extensivement dans le chapitre premier, à la *Première partie* de ce travail.

[35] J.I. FOLLMANN (1985), **Igreja, ideologia e classes sociais**, Petrópolis, Ed. Vozes, 1985, p.86-87. (Voir sur ce sujet, toute la troisième partie de ce livre: p.83-164)

qui joue toujours son rôle religieux et, d'autre côté, les convictions et pratiques religieuses privées et indépendantes dans la société comme fréquemment le montrent la littérature[36] et les feuilletons de la télévision. A côté de cela aujourd'hui se manifeste un grand nombre de groupements où cette quête religieuse indépendante s'exprime d'une façon collective.[37]

Selon R.DELLA CAVA, *"la religiosité ou la foi (au Brésil) sont presque de la même taille de la masse des pauvres"*...[38]

Les limites de ce travail ne nous permettent pas une description plus détaillée. Il faut néanmoins remarquer deux caractéristiques qui traversent d'une certaine manière tout ce phénomène: d'une part, le fort accent mis sur la réalisation et l'intégration de l'individu dans tous les dimensions qui lui sont propres (au moins au niveau des leurs visions de monde...); et d'autre part, l'existence de signes importants d'une perspective supra-institutionnelle, soit oecuménique, soit syncrétique, chez quelques-unes de ces initiatives ou organisations.

A côté de leur rôle spécifique de reproduction de la dimension religieuse - et par le biais de ce rôle - les religions plus que jamais, comme nous disions au début de ce paragraphe, sont marquées d'une part par des fonctions magiques

---

[36] Pour ne citer qu'un exemple, je prends un passage d'un romancier brésilien contemporain J. GUIMARAES ROSA: *"C'est cela qui est le salut de l'âme... Beaucoup de religion, jeune homme! Moi ici, je ne perds pas une occasion de religion. Je profite de toutes. Je bois à l'eau de tous les fleuves... Une seule, c'est trop peu pour moi, fort possible que ça ne me suffise pas. Je prie chrétien, catholique, je vais au plus sûr; et j'accepte les prières de mon compère Quelemèm, sa doctrine à lui, le Kardec. Mais, quand je peux, je vais à Mindubim, où il y a un croyant, un certain Matias, méthodiste: on s'accuse de péché, on lit la Bible à haute voix, et on prie, en chantant les beaux hymnes qu'ils ont. Tout m'apaise, me soulage. La plus petite ombre me rafraîchit. Mais c'est seulement très provisoire. Je voudrais prier - à longueur de temps."* (J.GUIMARAES ROSA (1991), **Diadorim**, Roman traduit de l'édition originale brésilienne de 1984, par M. Lapouge-Pettorelli, Paris, Éds. Albin Michel, 1991, p.30).

[37] Pour ne citer que deux typiquement brésiliens qui ont attiré l'attention de beaucoup de gens à partir des années septante, nous avons par exemple le «Santo Daime» et le «Vale do Amanhecer». Le **«Santo Daime»**, religion née au coeur de l'Amazonie utilise comme boisson rituelle l'«ayauasca» (nommée «santo Daime» par les adeptes) traditionnellement employée par les Indiens, et cherche, en refusant l'«intoxication» urbaine et moderne, l'harmonie et l'intégration avec la nature; le «Santo Daime» *"affirme l'identité entre les expériences subjectives et la réalité cosmique, et veut conduire le fidèle à la reconnaissance de cette identité et à la réconciliation du divin et de l'humain..."* Le **«Vale do Amanhecer»** (qui s'appelle l'«Ordre Spiritualiste Chrétien») est une proposition de réinterprétation «oecuménique» de l'histoire, avec l'abandon de toute attitude polémique en face des autres religions, en essayant de rassembler les «points positifs» de toutes les traditions. *"L'ordre tourne son regard vers l'avenir, affirmant que nous sommes à la fin d'un cycle de civilisation et que l'Ordre prépare une humanité nouvelle, celle du troisième millénaire."* A.ANTONIAZZI (1991), *"Bigarrure religieuse..."*, p.251-253.

[38] R.DELLA CAVA (1988), *"A Igreja e..."*, p.254.

et d'autre part par des fonctions prophétiques.

L'augmentation de la quête d'une «guérison» magique surtout présente dans le milieu pentecôtiste plus dynamique - aussi présente dans d'autres milieux, comme par exemple l'Umbanda -, est un signe de ce phénomène. La solution magique trouvée dans la sphère de la santé et de la subsistance physique comme réponse à l'impossibilité de suivre les chemins normaux institutionalisés pour obtenir la protection contre la maladie etc, passe facilement pour les autres sphères, ou, pour mieux le dire, reproduit au niveau de l'imaginaire la solution magique comme la seule qui soit efficace (par exemple, l'idée d'un «sauveur de la nation» au niveau politique...).[39]

A attiré néanmoins plutôt l'attention des analystes du phénomène religieux au Brésil pendant ces dernières décennies la fonction prophétique de secteurs de l'Église catholique (et de secteurs de l'Église luthérienne, de l'Église épiscopale, de l'Église méthodiste etc). Cette fonction se manifeste tant à travers une pratique de dénonciation ferme des injustices et des abus du pouvoir qu'à travers le combat pour un nouvel ordre démocratique.[40] Cela est apparu et au niveau du discours officiel et au niveau de la pratique pastorale.[41] C'est dans cette filière que se situe aussi l'intérêt de l'étude présente sur l'identité des catholiques dans le PT.

---

[39] On peut rappeler les manifestations religieuses autour de la maladie et de la mort du Président Tancredo Neves en 1985 (Considéré comme le potentiel «sauveur» du pays). En 1989, celui qui a été présenté par une chaîne de télévision comme le «sauveur» du pays a gagné les élections.

[40] Les phénomènes les plus remarquables, dans ce sens, sont sans doute les Communautés ecclésiales de base et l'engagement des chrétiens dans le Parti des travailleurs et dans d'autres partis soucieux des intérêts populaires.

[41] Il est peut-être intéressant de rappeler ici un schéma suggéré par A.TOURAINE (1988) pour classifier le phénomène de la religion populaire en Amérique Latine. Inspiré en L. D'EPINAY, cet auteur rappelle les différentes conduites religieuses présentes au milieu des Eglises protestantes et communautés catholiques de base dans les catégories les plus pauvres de la population: a) la défense religieuse néo-conservatrice contre l'anomie (conduites caractéristiques de secte religieuse); b) l'intégration religieuse dans l'ordre cosmique (conduites caractéristiques de communauté religieuse); c) la mobilisation religieuse envisageant quelque objectif social (conduites caractéristiques de mouvement religieux). "*Ces trois types de conduites religieuses dont le premier répond à la désorganisation sociale présente, dont le second s'enracine dans une culture particulière et son passé, et dont le troisième est tourné vers l'avenir - correspondent rarement à des groupes religieux séparés; ils se mêlent au contraire constamment, de sorte qu'il est toujours artificiel de réduire une manifestation de la religion populaire à un de ce trois cas; secte, religion communautaire ou mouvement prophétique*".(A.TOURAINE (1988), **La parole et...**,p.108). Pour compléter est aussi utile un commentaire fait par A. ANTONIAZZI (1991), "**Bigarrure religieuse...**", p.255: "*Pour la plupart des gens, la modernisation apporte malheur et souffrance bien plus que le progrès espéré. Les nouvelles religions paraissent répondre plus rapidement aux nécessités immédiates des personnes et des groupes. L'Église catholique et plusieurs Églises protestantes se préoccupent de manière plus effective de la transformation des conditions globales de la société.*"

2.3) Différentes sensibilités pastorales au sein de l'Église catholique

Notre époque, en même temps qu'elle témoigne la multiplication d'expressions du religieux et de quêtes de formules syncrétiques ou oecuméniques nouvelles, voit aussi la manifestation croissante de l'affirmation des forces intégristes au sein de certaines grandes religions et de leur souci institutionnel.[42]

Rien de mieux pour commencer la réflexion sur ce sujet que de rappeler l'*«utopie du Pape Jean XXIII»*. Le théologien espagnol J.I.GONZALEZ FAUS, dans un texte d'évaluation des derniers événements dans l'Église catholique, à la fin des années quatre-vingts, lance un défi en rappelant le Pape Jean XXIII. Celui-ci, rappelle l'auteur, quand il était sur son lit de mort, déclara: *"aujourd'hui, plus que jamais, nous sommes appelés à être au service de l'homme en tant que tel (et pas seulement au service des catholiques). La défense surtout en tout lieu des droits de la personne humaine (et pas seulement ceux de l'Église catholique)... Cela ne signifie pas que l'évangile a changé. C'est nous qui arrivons à mieux le comprendre!"*.[43]

Plusieurs analyses de la conjoncture de l'Église effectuées au Brésil dans cette période vont aussi dans ce sens et - on peut le dire! - elles «rappellent» avec nostalgie et parfois amertume cette *«utopie du Pape Jean XXIII»*. Avec la tendance restauratrice de la fin des années quatre-vingts, on perçoit, d'une certaine manière, les progrès du concile Vatican II et les conférences de Medellin et de Puebla etc jetés dans l'ombre et dans l'oubli.

---

[42] On observe surtout de part de l'Église catholique et d'autres Églises traditionnelles une reprise de la préoccupation à l'égard de l'expansion pentecôtiste et d'autres manifestations religieuses nouvelles. Certaines stratégies employées, par exemple, au sein de l'Église catholique vis-à-vis des sectes, sont révélatrices de ce souci institutionnel. D'une part, au niveau du discours on cherche de délégitimer les expressions religieuses nouvelles en les accusant d'amener le peuple à l'aliénation et à l'illusion, plutôt qu'au salut... D'autre part, on cherche à accuser au sein de l'Église certains secteurs prophétiques comme étant trop politisés et idéologisés et comme étant la cause de la fuite de fidèles en quête de nouvelles expériences religieuses... Pour faire face à la concurrence pentecôtiste etc, l'Église en plus d'essayer d'arrêter le progrès de la direction prophétique, essaie de stimuler à nouveau des pratiques davantage spiritualiste-intimistes. (Autrement dit, les mêmes mécanismes qui d'un côté sont accusés d'être aliénants, sont d'un autre côté utilisés pour affirmer l'institution...). Dans une perspective plus profonde, est aussi intéressant rappeler ici l'idée de «projet de purification» du religieux présentée par J.REMY (1987), c-à-d. l'acte religieux se débarasse de tout ce qui voile sa spécificité. (*"Revalorisation de la..."*, p.165)

[43] Voir J. I. GONZALEZ FAUS (1989), "**El nucleo de la involucion eclesial**", Rev. RAZON Y FE, Nº 1089-90, 1989

Dans les prochains alineas, nous en résumons quelques aspects.[44]

Les sensibilités pastorales différentes qui plus que jamais passent à se confronter au sein de l'Église catholique du Brésil, se fondent sur des perspectives théologiques et ecclésiologiques radicalement opposées entre elles, présentant aussi des affinités idéologiques et socio-politiques plus ou moins cohérentes.[45] En gros il s'agit des projets d'Église différents. Pour notre finalité ici notons la bipolarisation autour de deux «projets».

D'une part, les *«forces de la restauration néo-conservatrice»*,[46] dans un modèle d'Église «monocentriste», montrent un grand souci vis-à-vis de la visibilité institutionnelle en fonction d'une demonstration d'unité face à la société. Au niveau du Brésil, ces forces se sont plusieurs fois visiblement alliées aux forces dominantes de la société et mènent un clair combat idéologique contre le MSP et les secteurs de l'Église qui y sont engagés.

D'autre part, les *«forces de la libération»*, dans un modèle d'Église «policentriste», montrent un grand souci vis-à-vis de la mission et de l'incarnation des chrétiens dans la société. Au niveau du Brésil, ces forces donnent leur appui au MSP et se mêlent à lui.

Marquée structurellement par des mécanismes de pouvoir centralisé et de préservation face au «monde», l'Église à partir du concile Vatican II a vécu, pendant les années soixante et septante, un temps de décentralisation, d'essais de collégialité et de tentatives pour faire davantage participer les laïcs. Cette période se caractérise surtout par une plus grande transparence

---

[44] Voir J.I.FOLLMANN (1989c), "**Conjuntura Eclesial - Memórias de algumas análises**", Rev. CADERNOS DO CEDOPE, Nº IV-1, 1989. Les analyses de la conjoncture ecclésiale prises en considération dans ce texte sont les suivantes (selon ses auteurs): AGEN (Agência Ecumênica de Noticias, 1989), P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA (1989), J. B. LIBANIO (1989), F. TABORDA (1989), F. McDONAGH (1989), C. ANTOINE (1989), CDDHP (Centro de Defesa de Direitos Humanos de Petrópolis, 1989), A. ROCHA (1989), C. CALIMAN (1989) et J.I. GONZALEZ FAUS (1989). Plusieurs aspects abordés dans le texte sont bien complementés par R. DELLA CAVA (1988), "**A Igreja e a ...**".

[45] Pour simplifier, nous adoptons ici la tendance bipolaire... Mais on peut identifier plusieurs positions, c-à-d. au moins trois positions sont les plus marquantes: celles de l'Église conservatrice (et même réactionnaire), celle de l'Église moderne et libérale (parfois avec une tendance plus institutionnelle, parfois plus personnelle) et celle de l'Église de la libération et de l'engagement auprès des pauvres...

[46] Voir spécifiquement sur ce sujet R. DELLA CAVA (1985), "**A ofensiva vaticana**", Rev. RELIGIAO E SOCIEDADE, Nº 12 (3), 1985. Une réflexion plus approfondie est offerte par J.B.LIBANIO (1983), **A volta à grande disciplina - Reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja**, S.Paulo, Ed. Loyola, 1983.

et par un engagement plus profond dans les problèmes et conflits de la société.

«L'option préférentielle pour les pauvres» et *«le soutien aux communautés ecclésiales de base»* par les évêques latino-américains peuvent être cités comme des éléments marquants de cette époque.

Cependant, dès la deuxième moitié des années septante, des voix de centralisation, de réorganisation et de retour à la «discipline» commencent à se faire entendre dans l'Église. Les années quatre-vingts peuvent être considérées comme une décennie défavorable pour l'avancement de ses secteurs progressistes, populaires et porteurs d'une théologie de la libération, à l'intérieur de l'Église.

Au niveau du rapport des forces, ces analyses montrent la tendance d'une affirmation croissante des *«forces de la restauration néo-conservatrice»* et un «climat» défavorable pour les *«forces de la libération»*.[47] Cependant malgré ce «climat» certaines de ces analyses remarquent aussi la force accumulée et l'irréversibilité de la marche des secteurs de l'Église engagés auprès du MSP et porteurs de l'*«utopie du Pape Jean XXIII»* dont nous parlions ci-dessus. Selon ces dernières évaluations, l'«Église populaire» du Brésil est arrivée à bien avancer et a pu faire un bilan largement positif de son travail à la fin des années quatre-vingts.[48]

Un des aspects dans ce bilan positif est considéré par plusieurs la présence remarquable des catholiques, maintes fois provenants des CEB, dans le PT.

---

[47] Plusieurs manifestations issues du discours des interviewés le témoignent... Voir par exemple **ENTR 03, ENTR 04, ENTR 06, ENTR 13, ENTR 14, ENTR 38, ENTR 25** etc.

[48] Les «analyses de la conjoncture de l'Église» dont nous avons fait la lecture ne peuvent pas être évidemment réduites à ce schéma dual... Certaines de ces analyses présentent une vision beaucoup plus riche et complexe, mais ce schéma montre la référence la plus constante dans l'ensemble. Selon A.TOURAINE (1988), **La Parole et...**,p.116-118, on aurait tort si l'on réduisait naïvement les tensions internes à l'Eglise à la lutte des classes ou à la confrontation idéologique. Il y a plutôt une confrontation entre les secteurs qui se tournent vers des problèmes vus (pour les autres) comme partiels et les secteurs qui ont le souci de garantir l'unité institutionnelle de l'Eglise. Mais plutôt encore, il faut être attentif à des orientations à la fois opposées et complémentaires qui existent dans l'Eglise, où parfois le traditionnel et le moderne marchent enchevêtrés l'un dans l'autre...

3) Sphère politique

3.1) Remarque à partir de la «scène initiale» et des entretiens (ENTR)...

Le Parti des travailleurs *"c'est un vrai parti. Ce n'est pas comme les autres..."* (Marcos)

La grande nouveauté de cette période en termes de politique partisane, est sans doute, selon l'opinion de plusieurs, le PT. C'est surtout ce parti qui est le porteur de la *«nouvelle culture politique»* ou *«nouvelle manière de faire la politique»* selon la manifestation fière de ses militants.

Ce caractère innovateur est dû au fait de l'établissement d'un lien organique fort important et d'une grande proximité - parfois presque une fusion - entre le plan des stratégies partisanes et le plan des différentes formes associatives et communautaires de la vie de tous les jours, qui, selon l'opinion courante, a marqué le parti pendant ses premières années d'existence.

Né en 1979 et officiellement créé en 1980, ce parti, comme on l'entend dire plusieurs fois, est plus qu'un parti politique; ou encore il n'y a, finalement au Brésil, qu'un «vrai parti», pour reprendre l'exclamation de Marcos.

Le PT est jugé par plusieurs comme un des fruits les plus complets du processus de réveil des nouveaux acteurs sociaux pendant les années septante et quatre-vingts. Selon Renato, il est un résultat affirmé d'un moment fort de réhabilitation du mouvement ouvrier à la fin des années septante.[49]

C'est un parti constitué de militants du mouvement ouvrier et du mouvement paysan, de salariés en général ainsi que de «leurs alliés» issus de différentes organisations politiques de gauche (lesquelles auparavant étaient

---

[49] Voir ENTR.14

dans la clandestinité) et d'une présence remarquable d'agents liés à l'activité pastorale de l'Église et des communautés ecclésiales de base.[50]

C'est un parti rempli de «sensibilités chrétiennes» et d'«espoir chrétien»... Dans celui-ci, selon des commentaires entendus, sont présentes toutes les dimensions de la vie humaine. *"Ce n'est pas une lutte aveugle pour le pouvoir... Malgré quelques lamentables conflits internes dus aux différentes tendances qui y sont présentes, un chrétien authentique se sent très à l'aise dans ce parti."* [Une soeur religieuse au milieu populaire].

Pour Fatima, c'est à travers des gens de la «communauté» que le parti devient proche du peuple. *"Je vois cela comme une sorte de pyramide... En tant que chrétien on agit auprès de la masse. On vient de la Communauté avec le compromis de mettre en pratique le projet de JC et on va à la masse. Au milieu de la masse on est le miroir du PT. La masse, elle, ne voit pas les stars du parti. C'est nous qu'elle voit. C'est nous qui sommes la référence du PT pour la masse. C'est nous qui rendons le PT un parti de masse. C'est nous qui faisons cela. C'est aussi nous qui apportons davantage de leaders pour le PT. C'est nous... Nous réussissons à faire cela."*[51]

3.2) Rapports entre l'État et la société: signes de changements?

Pendant les années quatre-vingts, la controverse sur la fonction de l'État occupe le centre de la scène nationale et on perçoit des signes de changement au niveau du rapport entre la société et l'État.

L'État est conçu dans l'imaginaire brésilien comme une puissance antérieure et prioritaire par rapport à l'idée de nation. C'est le lieu où l'on se décharge de ses responsabilités individuelles ou collectives et qui est ainsi

---

[50] Voir sur ce sujet, M.LÖWY (1985), ***"Un parti de type nouveau: le parti des travailleurs au Brésil"***, Rev. AMERIQUE LATINE, N°24, 1985, p.24. Nous y reviendrons dans la section I du chapitre prochain... A l'intérieur du parti, les «gens d'Église», sont nommés, plusieurs fois, les **«igrejeiros»**...

[51] **ENTR.13, n.1326**

l'objet de récriminations les plus diverses.[52]

Si cela est vrai il faut remarquer néanmoins que cet État «maudit» est aussi l'objet de l'ambition de «tous»... La privatisation de l'État, - c'est-à-dire la conception de la «res publica» comme *«chose n'appartenant à personne»* et dont on doit profiter au maximum si l'on a la chance, - est un trait toujours fondamental et présent dans le «modèle socio-culturel» brésilien. Cela se manifeste de plusieurs manières, dont certainement la plus visible est le fort gonflement du même État et son «morcellement» au service des intérêts privés...[53]

A côté de ces deux caractéristiques culturelles, on ne doit pas oublier que le Brésil doit beaucoup de sa prospérité à cette puissance qu'est l'État et dont la forte intervention dans l'économie depuis 1930 - surtout pendant les longues périodes dictatoriales - a poussé le pays à un processus de développement accéléré. Selon F.H.CARDOSO, l'État est devenu un «État producteur» fort intégré dans l'ordre économique et, par conséquence, dans la société civile.[54]

L'intervention de l'État dans l'économie est néanmoins arrivée au «fond du puits» pendant la dictature militaire et plus précisement encore au moment du «miracle économique». Ce «miracle» a eu lieu à l'ombre de la pire répression politique que la société brésilienne ait jamais connue. Et, il n'y a aucun doute, le couple «miracle économique» et «répression politique» a mis le «roi à nu»... Autrement dit, l'économie et la politique sont apparues durant les années septante comme totalement «à nu» au regard de la société. Ce fait a marqué profondément l'histoire brésilienne. Cela a été tellement marquant que parfois après on entendait des commentaires qui risquaient l'hypothèse que le

---

[52] Voir dans le chapitre précedent, la note sur la manière dont l'État est entré au Brésil... (Chap.II, p.76, note 11).

[53] H.JAGUARIBE (1990) parle d'une sorte de «féodalisation de l'État» comme consequence de tout un «style» politique qui caractérise le Brésil. (H.JAGUARIBE, "**A sociedade civil e a modernização do sistema politico**", in J.P. REIS VELOSO et alii (1990), **As perspectivas do Brasil e o novo governo**, S.Paulo, Ed.Nobel, 1990, p.221). Le même phénomène est appelé «balkanisation de l'État», par W.G.dos SANTOS (1986), "**Transição em resumo...**", p.21

[54] Selon l'auteur, "*la présence de l'État s'est faite tellement puissante dans l'économie qu'il y a eu une sorte d'invertion de structure en ce qui concerne l'ancienne distinction entre celui et la société civile*".F. H. CARDOSO (1988), "**Desenvolvimento associado-dependente...**", in A. STEPAN et alii (1988), **Democratizando o...**, p.456-457.

Brésil depuis cette période n'est plus le même...

Évidemment des hypothèses comme celle-ci sont un peu trop simplistes et rappellent une manière «magique» de cerner le processus social... En tout cas il faut quand même se demander quels sont les changements que la société brésilienne a connus à l'égard de l'État durant ces années...

Durant la période en question, pour la première fois dans l'histoire brésilienne, en réalité on commence à considérer l'espace de la société dans ses différentes sphères comme un espace politique, c-à-d. un espace de participation et d'action politique pour les citoyens en général.[55] Les mouvements sociaux, dont nous parlerons plus tard dans la suite, en sont parfois la plus claire manifestation.[56]

Tout indique que la dichotomie radicale entre société et État a été ébranlée en vue d'un dépassement.[57] Les principales mobilisations de masses réalisées pendant cette période ont eu comme enjeu central l'État et sa fonction dans la société. Dans ces mobilisations - avec le concours des politiciens opposés au régime, des différents secteurs organisés et de la masse populaire - c'est l'ensemble de la société qui se manifeste à l'égard de l'État. Elle se manifeste d'abord pour le rétablissement de l'État de droit - comme les droits individuels, la liberté de communication et association - ainsi que pour l'amnistie des prisonniers et exilés politiques et ensuite par après pour le rétablissement des élections directes pour la Présidence de la République. Le discours prédominant portait toujours un contenu d'un côté (négativement) contre la dictature répressive et incapable de remplir les devoirs de l'État envers les citoyens ainsi que contre l'État tout-puissant qui se mêle de tout, et d'un autre côté (positivement) pour le rétablissement des libertés démocratiques, la «déprivatisation» (desprivatização) de l'appareil de l'État et pour la reconnaissance de la souveraineté populaire.

---

[55] Voir sur ce sujet F. WEFFORT (1985), **Por que ...**

[56] Voir P. JACOBI (1989), **Movimentos sociais e políticas públicas**, S.Paulo, Ed.Cortez, p. 145-146

[57] P. JACOBI (1989), **Movimentos sociais...**, p. 145, dit que *"la logique de l'action collective prend une façon d'être de plus en plus dialogique (OFFE et WIESENTHAL,1984) où les deux côtés sont transformés au long du processus"*.

L'État pendant les années septante et quatre-vingts est de plus en plus attaqué autant par la droite qui revendique le droit à la libre entreprise, que par la gauche - la nouvelle gauche! - qui veut elle proclamer le droit à l'initiative populaire autonome et le contrôle populaire sur l'administration publique.[58]

Cette lutte par deux voies et dans deux directions différentes qui semble suggérer l'aboutissement immédiat dans un changement du comportement de l'État, est néanmoins victime, entre autres, de deux facteurs complexes et incontrôlés: D'une part le manque d'une bonne évaluation des changements internes à l'appareil de l'État qui, en sortant du régime autoritaire, manifeste de plus en plus ses contradictions internes.[59] Il n'y a plus d'ennemi monolothique et autoritaire à attaquer!... D'autre part l'espoir des changements plus significatifs est petit à petit couvert par la «brume» du *«style politique de toujours»* et tombe dans le désenchantement. Cela est dû surtout au fait que l'État de «transition démocratique» est un État de plus en plus corrompu - aux services de certains intérêts - et inefficace, avec la pratique des favoritismes etc., en reproduisant à nouveau l'«image de toujours» présente à la conscience de la population.[60]

Un des espaces qui ont réussi pendant les années quatre-vingts à resister à ce désenchantement c'est l'espace du Parti de travailleurs... Plusieurs facteurs jouent pour cela. L'important à retenir ici c'est qu'il a attrahi plusieurs groupes - entre eux des chrétiens des CEBs - à s'engager auprès de

---

[58] Même après l'épuisement de la dictature, la seule force restant en place pour défendre l'État dans son rôle de chef de la modernisation et du destin du Brésil, sont les militaires. (Ils sont paradoxalement réunis dans ce but avec la petite gauche traditionnelle). (Voir sur ce sujet A. et D. RUELAN (1989), **Le Brésil**, Paris, Ed.Karthala, p.19.)

[59] Voir sur ce sujet P. JACOBI (1989), **Movimentos sociais...**, p.142

[60] D'ailleurs les deux derniers gouvernements ont fini leurs mandats dans un «état mélancolique». Le dernier président militaire Général João Batista Figueiredo a prié la nation de l'oublier après sa sortie du pouvoir en 1985... Quant à José Sarney, le premier président civil depuis 1985, aucun des candidats à la présidence de la République pendant le processus électoral de 1989 a osé paraître clairement aux électeurs avoir son appui... Voir sur les gouvernements de la transition, B.V.SCHMIDT (1988), "**Transition et crisis de governabilidad en Brasil**", REVISTA MRXICANA DE SOCIOLOGIA, Vol.L, Nº 2, 1988. Le politologue G.O'DONNELL a fait divers travaux sur les régimes dictatoriaux en Amérique Latine. Sur la question que nous posons ici, il nous dit que les *"régimes autoritaires qui ne sont pas exterminés aboutissent dans une auto-décomposition, par une croissante absence de légitimité originée surtout de l'augmentation incontrolée du favoritisme (...)"*(G.O'DONNELL (1988), "**Transigões , continuidades e alguns paradoxos**", in F.W.REIS, G.O'DONNELL et alii, **A democracia no Brasil - Dilemas e perspectivas**, S.Paulo, Ed.Vértice, 1988, p.103). C'est ce qui est arrivé au Brésil. Malgré l'effort - bien succédé! - du Président Général Ernesto Geisel entre 1974 et 1979, pour redonner un peu de légitimité au régime, le gouvernement suivant a conduit le régime à son épuisement total.

lui par le fait de se montrer en tant qu'un porteur d'une «nouvelle culture politique»...

3.3) Vers une nouvelle culture politique?

La «transition démocratique» tombe dans le vide, mais, en outre, si d'un côté, la «culture autoritaire et paternaliste» reste encore victorieuse, on peut observer, de l'autre côté, qu'une «nouvelle culture politique» prend force.

L'espoir accumulé à travers une longue période[61] de vocifération contre un État «tout-puissant», dont le symbole maudit étaient les militaires, avait fait penser qu'avec la sortie de ceux-ci du pouvoir[62] le Brésil pourrait enfin faire la paix avec lui-même, en consolidant le chemin démocratique - autant au niveau des acteurs et de la pratique institutionnelle qu'au niveau de la distinction entre le public et le privé[63] - et, en partageant le gâteau, si longtemps repoussé, adopter une croissance à dimension humaine.

Les conditions de vie des travailleurs et de la population pauvre en général pourtant n'ont pas été améliorées et les réformes nécessaires tellement promises et attendues ont été minées en se perdant dans des polémiques sans fin. L'administration publique semblait parfois revêtue d'un «climat» de

---

[61] Voir sur la «transition démocratique» et son prolongement exagéré, G. O'DONNELL (1988), "**Transições, continuidades...**". Il distingue deux périodes dans le processus de transition: la première est la sortie du régime autoritaire et la deuxième la consolidation de la démocratie. Selon l'auteur (p.43) la première période a été prolongée au Brésil de manière insolite. Sur ce sujet voir aussi M. do C. CAMPELLO DE SOUZA (1988), "**A Nova República brasileira: sob a espada de Dâmocles**", in A. STEPAN et alii (1988), **Democratizando o...**, p.563-627.

[62] En 1985 les militaires sont sortis du pouvoir... Dire qu'ils sont sortis du pouvoir n'est qu'un euphémisme. La longue tradition militaire au Brésil (et la haute compétence technologique qui l'accompagne), la «doctrine de la sécurité nationale», qui est son milieu idéologique - fort élaboré après 1964 - et la stratégie utilisée pour «sortir du pouvoir», donnent à l'armée une fonction clé dans la définition des «objectifs nationaux permanents». C'est dans ce sens qui va le commentaire de D. et A. RUELLAN (1989), **Le Brésil...**, p.86, basé en A. ROUQUIE (1982), **L'État militaire en Amérique Latine**, Paris, Ed. Le Seuil... Voir aussi l'important travail d'A. STEPAN sur ce sujet in A. STEPAN et alii (1988), **Democratizando o...**, spécialement de la p.535 à 547.

[63] Voir davantage sur cet aspect G.O'DONNELL (1988), "**Transições, continuidades...**", p. 83. Dans les «périodes» que l'auteur établit en ce qui concerne les processus de «transition démocratique» (il parle en «deux transitions»), cela correspondrait à la «consolidation de la démocratie».(p.39)

sabotage...[64]

Le parti PMDB (Parti du mouvement démocratique brésilien), qui est l'héritier principal du seul parti d'opposition pendant la dictature militaire (le MDB) ne réussit pas à être cohérent avec son discours qui annonçait le rétablissement de l'ordre démocratique et le plein droit de manifestation et organisation de la société civile. Cela est rapidement miné par la réapparition de l'image de la «politique de toujours»...[65]

La nouvelle Constitution promulguée en 1988, dont la préparation avait beaucoup mobilisé la société en général, malgré ses incontestables avancées sociales et politiques, a commencé à donner les clairs signes d'une «lettre morte», déjà avant la promulgation même.

Tous ces faits, outre la dégradation de la vie sociale à tous les niveaux comme on l'a déjà suggéré plus haut, ont une répercussion profonde au niveau de la conscience politique de la population surtout en ce qui concerne la conception de parti et le comportement à l'égard des partis.[66]

En fait si la fin des années septante et le début des années quatre-vingts sont une période d'intenses altérations en termes de politique partisane avec le surgissement de plusieurs nouveaux partis politiques, il faut avoir présent à l'esprit qu'à côté du réveil général auquel cela semble faire partie il y

---

[64] En fait il n'y avait pas vraiment une intention de *"donner le pouvoir à l'opposition"*... Voir G.O'DONNELL (1988), "Transições, continuidades...", p.119. C'est la «façade démocratique» dont nous avons parlé plus haut qui se reproduit. Les mêmes seigneurs au pouvoir, en grande partie n'ont fait que changer de chemise...

[65] Malgré ses énormes différences internes et malgré la création de plusieurs autres partis avec le propos plus homogènes et cohérents, le PMDB a réussi jusqu'à 1985 à s'affirmer comme le parti qui présente la mission historique de changer l'image politique du pays; mais le gouvernement, l'administration publique dans la «Nouvelle République», comme on appelle la République brésilienne après la dictature militaire, deviennent lourds et inefficaces; le pays se trouvait dans une forte crise économique et le gouvernement cherchait d'une part à ne pas toucher les intérêts des couches dominantes et d'autre part à ne pas être incohérent avec son discours quand il était dans l'opposition contre la dictature... Le mot «pacte social» a surgi de la part du gouvernement comme le drapeau pour la solution de tous les malheurs... (Des considérations intéressantes sur l'idée de «pacte social» dans cette circonstance nous avons en F.de OLIVEIRA (1985), "Por que pacto social?", Rev. NOVOS ESTUDOS CEBRAP, Nº 13, 1985).

[66] Selon L.MARTINS (1989), *"en vérité, ce sentiment s'est exprimé moins en termes de frustration face aux expectatives sociales ou économiques non réalisées, qu'en termes de jugement moral sur la représentation politique. La conséquence politique en fut la généralisation de l'apathie et du cynisme dans la société en pleine transition"*. (L.MARTINS, "Ação política e governabilidade na transição brasileira", in J.A.MOISES, J.A.G.ALBUQUERQUE et alii (1989), Dilemas da consolidação da democracia, Rio de Janeiro, Ed.Paz e Terra, p.237, cit. in M.A.GOMES DE SOUZA (1991), Mouvements sociaux...,p.125).

a là cachée une stratégie du pouvoir pour garantir sa continuité malgré la force du réveil généralisé...[67]

Au long des années quatre-vingts, plusieurs autres mesures ont donné suite à cette stratégie vis-à-vis de la vie des partis et de la vie parlementaire. Les effets de ces mesures ont été presque toujours négatifs pour des forces de l'opposition, qui se divisaient de plus en plus et dont la division commence à avoir aussi des effets négatifs sur le MSP surtout dans le milieu urbain.

Il restait encore cependant dans la conscience de plusieurs le vague espoir d'un changement ou d'un nouveau souffle à travers les élections directes pour la Présidence de la République. Ce rêve se manifestait autant par la voie menant à l'inauguration d'une vraie «culture parlementaire au Brésil», que par la voie menant à l'inauguration d'une «culture de participation populaire» au niveau des instances du pouvoir...[68]

Si l'on fait attention au moment final et décisif de ces élections - c'est-à-dire la confrontation entre les deux candidats qui ont réussi à gagner la scène du deuxième tour[69] - on doit conclure qu'il a été nettement marqué par deux cultures politiques et deux modèles culturels radicalement opposés: d'un côté, la «culture politique populaire» qui recherche la «démocratie populaire»[70] et qui est en train de prendre racines dans le nouveau terrain

---

[67] Cette stratégie a son point de départ principal dans la «Réforme partisane» de 1979 (20/12/79). Le résultat est la fragmentation de l'opposition. Selon T.E.SKIDMORE (1988), cette «Réforme» n'est qu'une claire stratégie - pour diviser et affaiblir les forces de l'opposition - élaborée par le général Golbery do Couto e Silva, à l'époque Chef de la «Maison Civile de la Présidence». (T.E.SKIDMORE, "**A lenta via brasileira para a democratização: 1974-1985**", in A. STEPAN et ALII, **Democratizando o Brasil**, Rio de Janeiro , Ed. Paz e Terra, 1988). La stratégie a consisté à maintenir le parti au gouvernement, seulement en changeant de nom et d'ouvrir la possibilité de formation à de nouveaux partis... D'ailleurs le Parti des travailleurs (PT) est né dans ce contexte... Nous reviendrons sur le sujet de la «Réforme partisane» dans le chapitre prochain.

[68] Le résultat de l'élection présidentielle de 1989, aux yeux de plusieurs, est un échec total pour les rêves alimentés pendant toute la période de «transition démocratique». Les principales victimes dans cet échec ont été certainement tous ceux qui rêvent d'une «culture politique parlementaire» pour le Brésil...

[69] Vingt deux candidats ont concouru au premier tour, dont les deux qui ont obtenu le plus de votes Luiz Inácio LULA da Silva et Fernando COLLOR de Mello, le premier, ouvrier métallurgiste, leader syndical et le deuxième, propriétaire d'une chaîne de télévision, d'ascendance oligarchique, se sont affrontés dans le tour décisif.

[70] On trouve des importantes contributions pour la réflexion sur la «culture politique populaire» dans l'article de F. H. CARDOSO (1988), "**Desenvolvimento associado-dependente...**", in A. STEPAN et alii (1988), **Democratizando o ...**, p. 465 (*«démocrates basistes»*), p. 455-456 (l'idée de *«gemeinschaft»* dans la réconstitution du politique), p. 474 (*«Parti des travailleurs»*), p. 478-479 (l'idée d'identité et du *«sujet populaire-collectif»*).

du MSP tout en plongeant aussi des racines dans l'histoire de résistance toujours présente (surtout au niveau «microcellulaire» et privé), et de l'autre côté, la «culture politique autoritaire», une culture politique profondément enracinée dans l'histoire politique du pays, et qui a toujours été revêtue d'une façade démocratique trompeuse. Ceux qui - soit sur le versant conservateur, soit sur celui des progressistes -s'appuyaient sur l'idée d'affirmer au Brésil la «culture politique parlementaire», qui est forte en d'autres pays, se sont sentis dans la situation incommode d'être contraints à choisir entre deux modèles extrêmes, ou bien encore deux «cultures politiques» incompatibles avec leurs idéaux... La «culture politique autoritaire» a été victorieuse - avec l'appui des couches les plus pauvres et les plus riches! - et fut représentée par un «outsider», c-à-d. un homme qui se disait «non-politique» et qui affichait un discours personnaliste et autoritaire tout en se moquant des «secteurs organisés de la société».[71]

4) Sphère sociale et sphère économique

4.1) *Remarque à partir de la «scène initiale» et des entretiens (ENTR)...*

Si l'on regarde la «scène» présentée à l'*Introduction générale* il est facile de percevoir que l'action de Marcos et Teresa dans la communauté chrétienne, leur action dans la pastorale des noirs et dans le mouvement noir, leur action dans l'association des habitants, leur engagement dans le parti et leur activité intense pendant la campagne électorale, tout cela constitue pour eux

---

[71] Le terme «outsider» n'est pas tout-à-fait approprié... Le président élu a fait sa campagne électorale, révêtu d'une grande lucidité politique, en jouant directement avec les grandes masses (les «sans chemises», la population marginalisée, les exclus...). Le candidat se moquait des secteurs organisés de la société. Avec un discours moralisateur, il se présenta comme le sauveur, le «chasseur des corrompus», la solution pour un fonctionnement nouveau, moralisé et correct de l'administration publique... Il a donné peu d'importance aux partis politiques et aux organisations de la société civile en général. Sa grande force a été aussi de se présenter comme un homme «non politique», pour moderniser le pays et faire de lui un pays du premier monde, sans les vices de la politique traditionnelle...

une activité unique[72] dont ils se sentent membres actifs et participants. *"Auparavant nous ne participions à rien... Maintenant, que nous sommes du «mouvement»..."* Les participations qu'ils ont eues normalement auparavant, ils ne les reconnaissent plus comme des participations...Ils se sentaient isolés et ils déclarent *«nous ne participions à rien»*. Maintenant, ils se sentent engagés dans un objectif social... Ils se sentent membres d'un mouvement. Le mouvement qui est en train de bâtir la «nouvelle société», comme on dit...

L'évidence de la liaison entre l'appartenance à une communauté religieuse et l'engagement partisan qui saute aux yeux dans la «scène» montre la petite partie visible de «l'iceberg» d'un processus à la fois profond et diffus auquel Teresa se réfère en disant «le mouvement». Il s'agit de ce que nous appelons ici de MSP (mouvement social populaire). Pour un certain nombre des militants de ce «mouvement» (comme c'est le cas dans l'exemple), l'engagement est visiblement lié autant au fait d'être identifiés à certains secteurs de l'Église qu'au fait d'être liés au PT.

Selon l'opinion couramment exprimée par des gens engagés dans ce «mouvement», le projet fondamental de celui-ci est enraciné dans le jugement défavorable sur la manière dont la société est organisée, dans la quête collective de meilleures conditions de vie et dans la construction d'une «nouvelle société». Ce projet a vécu un moment très riche en expression et en unité pendant les processus électoraux à la fin des années quatre-vingts. L'expression *"il faut que nous y arrivions"* veut dire bien plus que la victoire électorale attendue...

C'est le «rêve» d'une nouvelle société fraternelle. Celle-ci ne sera possible, dit-on, qu'avec l'arrivée du peuple au pouvoir. C'est le grand but du MSP, qui - comme nous le disions auparavant - se manifeste de différentes manières et à travers des mouvements divers. A certains de ces mouvements, Marcos et Teresa participent et ils s'y identifient fortement.

Cette dimension d'engagement dans «le mouvement» montrée par Marcos et Teresa

---

[72] Cette perception empirique se constituera plus tard pour nous un élément clé dans l'élaboration du concept d'IDENTITÉ.

est nettement récurrente chez les interviewés en général. Nous en signalons quelques expressions significatives: *"On est dans le «mouvement», mais cela n'est pas en tant que gens d'Église. Non, ce n'est pas que je pense que l'Église est le «mouvement»... C'est que nous avons aussi une identité avec le «mouvement».* "[73] *"Tu vois, mon engagement dans le parti est lié au fait de participer dans l'Église... Mon insertion dans le «mouvement populaire» c-à-d. dans la lutte pour une société plus juste, s'est fait pratiquement à partir de cette conception d'un monde juste, du «Royaume de Dieu», et tout cela.* "[74] *"Je pense que l'enjeu c'est le «peuple». Pour moi, en tout cas! La lutte se situe dans un horizon plus large que le parti et que l'Église...* "[75] *"Je suis dans le «mouvement» et c'est ma priorité... Parce que je crois que le «mouvement populaire» n'est pas en tant que tel un bras du syndicat, de l'Église etc... Il est autonome et c'est lui qui va transformer la société.* "[76]

4.2) Le Brésil et le contexte économique international

Le rôle joué par le Brésil dans le contexte de l'économie internationale s'est affaibli et son modèle de développement économique montre de plus en plus des signes d'épuisement. C'est une constatation largement présente dans presque toutes les analyses de la conjoncture économique brésilienne de la dernière décennie.

Dans le nouveau contexte de l'économie capitaliste internationale - qui s'est consolidé pendant les années quatre-vingts - plus que jamais les pays de l'Amérique Latine, et, parmi eux, le Brésil, commencent à sentir les effets de l'exclusion et d'être les «restes» à la marge de l'économie internationale.

---

[73] ENTR.04, n.0417.

[74] ENTR.08, n.0802.

[75] ENTR.15, n.1514.

[76] ENTR.22, n.2237.

Le monde du grand capital se concentre et se partage d'une façon de plus en plus exclusive entre trois «super-blocs» hautement compétitifs: 1) le Nord-Américain avec les États Unis au centre; 2) l'ensemble de l'Europe en intense redéfinition économique; 3) l'Extrême Orient avec le Japon au centre.[77]

Le perfectionnement technologique de plus en plus avancé fait que plusieurs investissements dans le tiers monde perdent leur intérêt autant en ce qui concerne la main-d'oeuvre de faible coût, qu'en ce qui concerne certains matériaux primaires toujours abondants dans cette partie du monde...[78]

Les grands centres du capital apprennent de plus en plus à se passer en bonne partie de ce dont ils avaient auparavant besoin en provenance du tiers monde.

Même s'il a été pendant longtemps un presque paradis des capitaux étrangers, le Brésil sent aujourd'hui les effets de ce nouveau contexte. La dette extérieure «accelerée» pendant la période du «miracle» s'est affreusement accrue durant les années septante et quatre-vingts,[79] à un point tel qu'elle joue un rôle important dans le maintien de certains liens au niveau du marché international. C'est évidemment un piège, car cette liaison n'est qu'une perversion dont l'effet est l'effondrement croissant de l'économie nationale et de la société.[80]

---

[77] Voir sur ce sujet M. MARQUES MOREIRA (1989), "***O Brasil no contexto internacional do final do século XX***", Rev. LUA NOVA, Nº 18, 1989. L'auteur inclut aussi l'URSS et l'Europe de l'Est comme un marché qui aura probablement une forte expansion. (p.6)

[78] Selon A. MERCADANTE (1990), cette modernisation est "*tellement large et profonde qu'elle tend à transformer d'une façon substantielle la structure de la production mondiale, avec des implications sur l'emploi, l'utilisation des ressources naturelles et les rapports internationaux*". ("***A armadilha neoliberal***", Rev. TEORIA E DEBATE, Nº 10, 1990, p.14)

[79] Selon des données de la «Banque centrale du Brésil», la dette brésilienne en 1964 était US$ 2.942 millions (2,9 milliards), en 1969 US$ 4.401 millions, en 1973 US$ 12.572 millions, en 1979 US$ 49.440 millions et en 1988 US$ 118.332 millions. (J.O.SCHNEIDER, M.M.LENZ et A.PETRY (1990), **Realidade brasileira**, 10ª ed., P.Alegre, Ed. Sulina, p.141). Il faut avoir présent à l'esprit qu'au début des années quatre-vingts (de 1979 à 1983) par une décision du Système Fédéral de la Réserve des États-Unis il y a eu une hausse des taux d'intérêts de l'ordre de 400% du taux d'intérêts réel. (Voir H. JAGUARIBE (1989), **Alternativas do Brasil**, Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, p.94)

[80] Le Président du Brésil, **José Sarney** dans un discours à l'ONU le 23/09/85 a déjà - à travers une déclaration pathétique - montré que l'État brésilien est conscient de cela: "*Le Brésil ne payera pas la dette extérieure ni au coût de la récéssion, ni au coût du chômage, ni au coût de la faim. Nous sommes conscients qu'en payant cette dette avec ces grands coûts sociaux et économiques nous aurions à la suite renoncer à la liberté, car un débit payé par la misère est amende reglée par la démocratie*". (Cit in J.O.SCHNEIDER, M.M.LENZ et A.PETRY (1990), **Realidade brasileira**,...,p.141-142). Les auteurs observent encore: "*Il est important de remarquer qu'entre 1970 et 1959 le Brésil a transféré aux créanciers étrangers la somme de US$ 110.000 millions (110 milliards) pour le paiement d'intérêts plus US$ 91.100 millions pour l'amortissement de la dette...*"(p.142).

Le mode de développement qui oriente l'économie du Brésil depuis 1964[81] - et qui plonge ses racines dans la manière de conduire le développement économique national déjà pendant les années cinquante - présente des signes clairs d'épuisement. L'arrière fond de cet épuisement est constitué évidemment par la situation du Brésil dans l'économie internationale.

Malgré les arrivées successives d'emprunts faits à l'étranger, l'épuisement de cette croissance a montré ses premiers symptômes au cours des années septante - après le «miracle brésilien» - et puis, cela n'a fait que chuter. La décennie quatre-vingts est considérée comme une décennie perdue pour l'économie au Brésil comme d'ailleurs pour les autres pays de l'Amérique Latine.[82]

Deux processus ont caractérisé ce «mode» et ont favorisé son fonctionnement: d'une part, la participation croissante de l'État dans l'économie et, d'autre part, l'endettement extérieur qui a rendu la politique économique du même État de plus en plus dépendante du capital étranger.[83]

Il s'agit d'un développement économique totalement tourné vers les intérêts du capital international.[84]

---

[81] La dictature militaire de 1964 à 1985 n'a fait que pousser ce mode de développement à l'extrême. La crise économique internationale à partir des années septante a accéléré vite l'arrivée de son épuisement.

[82] *"Nous sommes aujourd'hui au même niveau qu'à la fin de la décennie soixante-dix, et nous avons perdu dix ans en termes de développement"*(...), dit C. CASTILHO (*"A trágica herança das ditaduras"*, Rev. TEMPO E PRESENCA, Nº 249, 1990, p.38) cit. in M.A. GOMES DE CASTRO (1991), **Mouvements sociaux urbains au Brésil - à la recherche d'une nouvelle identité**, DISSERTATION DOCTORALE, Louvain-la-Neuve, UCL, p.128.

[83] Voir davantage chez J.O.SCHNEIDER, M.M.LENZ et A. PETRY (1990), **Realidade brasileira**,...,p.143-148, sur le *«modèle trois pieds»*... Il s'agit d'un mode de développement économique *«associé-dependant»* où l'économie était dynamisée «théoriquement» par la participation d'un tiers de capital privé national, d'un tiers de capital privé étranger et d'un tiers de capital de l'État.

[84] Selon A. STEPAN (1988) *"le Brésil a suivi un modèle de croissance fondé sur la dette extérieure"*. (A. STEPAN, "**Introdução**" in A.STEPAN et alii (1988), **Democratizando o Brasil**, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, p.15) Pour une évaluation plus immédiate à partir de la conjoncture de la fin des années septante, voir H. de SOUZA (1989), "**O projeto nacional, transnacionalização e democracia**", Rev. VOZES, Nº 83, 1989; A. MERCADANTE (1990), "**A armadilha neoliberal**", Rev. TEORIA E DEBATE, Nº 10, 1990. Sur le développement économique du Brésil une étude assez complète est celle d'A.J.BRUM (1982), **O desenvolvimento econômico brasileiro**, 2ª ed., Petrópolis, Ed. Vozes. Une autre étude bien connue montre des détails sur les effets sociaux du modèle de développement qui existe au Brésil ainsi que des essais de suggéstions d'alternatives chez H. JAGUARIBE et Alii (1989), **Brasil: reforma ou caos**, 4ª ed., Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra. Il s'agit d'un travail collectif intégré par H.JAGUARIBE, N. do VALE E SILVA, M.de PAIVA ABREU, F. BASTOS DE AVILA et W. FRITSCH. Le travail fait partie d'une recherche plus large réalisée en vue d'un nouveau pacte social. Ce travail avait été demandé par le Président José Sarney... La première partie de cette recherche, nous la trouvons en H.JAGUARIBE et Alii (1986), **Brasil 2000** -

La meilleure description qui en a été donnée est celle du Général au pouvoir pendant les années du «miracle»: *«L'économie va bien mais le peuple va mal!»*, a-t-il dit...[85] L'auteur de la phrase ne s'en est peut-être pas rendu compte, mais c'est une excellente manière de décrire l'inégalité sociale, c-à-d. la situation des «classes sociales» à ce moment-là.

Après le «miracle», l'économie et la situation du peuple ne font qu'empirer... L'inégalité sociale s'accentue par le simple fait que les classes dominantes cherchent à maintenir ou à augmenter l'avantage du niveau de vie acquis, alors que l'économie en tant que telle vogue à la dérive.

Quand on parle de classes dominantes, il faut évidemment être attentif à leur diversité. Selon A. TOURAINE, le Brésil est une grande exception latino-américaine car, à côté de groupes dominants de caractère oligarchique, s'affirme, après l'affaiblissement de la dictature militaire, un groupe économique dirigeant (une bourgeoisie moderne), avec une attitude politique nouvelle vis-à-vis des syndicats et cela à l'extérieur des limites imposées par l'État.[86] Ainsi, le caractère de rapace et de prédateur, qui caractérise de manière accentuée le capitalisme au Brésil, ne doit pas nous faire oublier qu'il y a un secteur de l'économie qui a fort évolué en ce qui concerne les relations entre les patrons et les salariés. Ce secteur joue de plus en plus un rôle fondamental dans le destin du pays. C'est un secteur dont évidemment le pouvoir d'absorption de la main-d'oeuvre reste limité à une partie réduite de la *«population économiquement active»*.

Avant de finir ce paragraphe sur le modèle de développement, il faut encore ajouter un petit mot sur les conséquences de ce modèle dans le milieu rural. L'économie brésilienne a toujours été fort caractérisée comme une économie agraire-exportatrice. L'intensification industrielle et technologique observée

---

Brasil 2000 - para um novo pacto social, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra.

[85] Il s'agit du Général Émilio Garrastazu Médici au pouvoir entre 1969 et 1974: le président de la période du «miracle»...

[86] Voir sur ce sujet A.TOURAINE (1988), **La parole et...**, p.78. D'ailleurs, selon W. G. dos SANTOS (1986), il faut remarquer qu'à la fin des années septante, trois acteurs importants de l'économie - c'est-à-dire les entrepreneurs des usines, les ouvriers et les travailleurs ruraux - présentaient de changements fort significatifs au niveau de leur organisation par rapport aux temps qui précedèrent la dictature. (W. G. dos SANTOS (1986), ***"Transição em resumo: do passado recente ao futuro imediato"***, REVISTA BRASILEIRA DE CIÉNCIAS SOCIAIS, Nº 1, 1986, p.18).

dans ce pays durant les temps du «miracle»[87] a apporté un déséquilibre immense auprès de la «balance de paiements» avec de graves effets économiques et sociaux.

A côté de ces effets, ou, pour mieux le dire, entre ces effets il faut souligner l'intensification exagérée de la production agraire-exportatrice que cela a provoquée et les lourdes conséquences qui en résultent pour la population du milieu rural.[88]

4.3) L'inéligalité croissante, l'anomie et la violence

Ce qui saute aux yeux en regardant la société brésilienne, c'est l'existence de plus en plus accentuée de deux «réalités» radicalement écartées et distantes. Selon A. STEPAN, aucune démocratie des nos jours ne présente une inégalité sociale et économique comme celle du Brésil.[89]

Et la conjoncture dont nous parlons accentue en effet la division radicale entre ces deux «mondes» superposés et qui, de plus en plus, se distancient et perdent tous les points d'approximation en termes de perspectives de vie en société.[90] D'un côté, la situation vécue par tous ceux qui sont des privilégiés à tous les niveaux dans le système social et les couches

---

[87] Si l'on compare la structure de la production industrielle de transformation au Brésil entre 1970 et 1980 il est clair qu'il y a une importante augmentation relative au niveau de la production des «biens de capital» (de 11,3% en 1970 pour 14,7% en 1980) et une plus importante diminution relative au niveau de la production des «biens de consomation non durables» (de 45,0% en 1970 pour 34,4% en 1980). Voir F. H. CARDOSO (1988), *"Desenvolvimento associado-dependente e teoria democrática"*, in A. STEPAN et alii (1988), **Democratizando o...**, p.449.

[88] En 1980 nous avons réalisé une petite recherche sur ce sujet, où cette reflexion est davantage développée. Voir J.I.FOLLMANN (1980), *"Consequências sociais da monocultura soja/trigo"*, Rev. ESTUDOS LEOPOLDENSES, Vol.16, Nº 56, 1980, p.65-84.

[89] Voir A. STEPAN (1988), *"Introdução"*, in A.STEPAN et alii (1988), **Democratizando o...**, p.16.

[90] Évidemment quand nous parlons qu'il n'y a pas de points d'approximation en termes de perspectives de vie en société, nous ne voulons pas contredire l'idée plusieurs fois affirmée que *"les progrès de l'économie ont des racines dans la paupérisation relative - et parfois absolue - des travailleurs"*.(O. IANNI, *"A questão social"*, Rev.USP, set/out/nov. 1989, p.25). Par contre c'est exactement ce rapport pervers qui est à l'origine de l'incompatibilité des perspectives de vie en société...

économiquement intégrées[91] et de l'autre côté, la situation de tous ceux qui sont des exclus - ou soit les couches marginalisées - dont le nombre n'a fait qu'augmenter les dernières années. Les moyens pour survivre de ces derniers sont devenus de plus en plus difficiles. Il s'agit d'une population qui, à la limite, se «défait» dans la pauvreté, l'indigence et la misère.[92]

Il s'agit des marginaux par rapport au processus de développement économique et de modernisation qui a vécu récemment encore - au début des années septante - quelques moments de grande «gloire». Structurellement condamnés à rester en dehors de ce développement, ils ne sont incorporés au système économique que d'une façon marginale. Dans cette conjoncture, le phénomène de l'économie informelle - une caractéristique toujours présente dans ce modèle économique d'exclusion - tend à prendre des dimensions inconnues auparavant dans les couches les plus démunies.[93]

Outre la détresse économique et sociale, il faut remarquer que la situation d'anomie et de violence s'est accentuée presque partout dans la société après l'échec du «miracle» et surtout après une longue suite d'espoirs frustrés

---

[91] Les secteurs de l'ainsi nommée «classe moyenne» et la partie réduite des travailleurs salariés - dont l'ensemble n'atteint que moins de 20% de la *«population économiquement active»*! - même avec une constante chute de leurs conditions de vie, maintiennent encore une situation hautement favorisée... Ce qu'on appelle «classe moyenne» au Brésil - comme d'ailleurs dans les autres pays de l'Amérique Latine - n'est pas une couche sociale élargie et qui tend à croître au centre de la stratification sociale de la société... Il s'agit plutôt d'un ensemble de professionels autonomes ou non qui font partie des couches intégrées de la société, et qui, grâce à ses caractéristiques spéciales en termes d'accès aux études et à d'autres formes de convivence et participation aux milieux plus éclairés de la société, y jouent un rôle politique et culturel important. Voir sur la question de la «classe moyenne» en Amérique Latine et au Brésil, A. TOURAINE (1988), **La parole et...**, p.81-86... Un apport nouveau dans la discussion de la problématique de la «classe moyenne» est donné par M.DOMINGOS SOBRINHO (1993), **Les nouvelles couches moyennes salariées dans le Brésil contemporain: l'invention d'un modèle culturel?** DISSERTATION DOCTORALE DE SOCIOLOGIE (en phase d'achèvement), UCL, Louvain-la-Neuve.

[92] *"Le Brésil est (...) un pays dans la majorité miserable, bien plus que simplesment pauvre ou même indigent"*. (H. JAGUARIBE et alii (1986), **Brasil 2000...**, p.66). Voir davantage sur ce sujet les données publiées chez H.JAGUARIBE et alii (1986), **Brasil 2000,...**,p.44. Il s'agit des données sur les revenus des couches des salariés en dessous de 2 sm (salaires minimum). 12,8% de la PEA (population économiquement active) recevait, en 1984, 0,5 sm, 21,0 % de la PEA reçoit de 0,5 à 1,0 sm, et 26,2% de la PEA reçoit plus de 1,0 à 2 sm. Ces données sont completées par d'autres présentées en H.JAGUARIBE et alii (1989), **Brasil, reforma...**, p.68. Selon les données présentées dans ce livre, où l'auteur calcule les revenus per capita, à la fin des années quatre-vingts, 41% des brésiliens survivent avec un revenu allant jusqu'à 0,5 sm, c-à-d. 0,5 sm ou moins.

[93] Voir sur la question du «secteur informel», les études de PREALC (Programme latino-américain pour l'emploi en Amérique latine et dans les Caraïbes) réf. in A. TOURAINE (1988), **La parole et ...**,p. 59-71. Quant à la fin des années quatre-vingts, M.A.GOMES DE CASTRO (1991), **Mouvements sociaux...**, p.129, à partir de différentes études sur la conjoncture et à partir de sa recherche empirique locale en milieu d'une zone industrielle de Belo Horizonte, nous parle d'un climat d'incertitude, d'instabilité et de survie menacée, où la lutte des travailleurs et leurs atratégies se concentrent sur la quête de survie et de résistance pour soutenir ce qui est déjà conquis.

ayant surgi durant toute la période de «transition démocratique».[94] Ceux qui sont exclus prennent davantage conscience de leur situation de ne pas avoir la chance d'être citoyen.[95]

Résumant dans une phrase on peut signaler un des aspects - peut-être le plus dure - de la conjoncture économique et sociale brésilienne des années quatre-vingts, dans les termes suivants: *A côté de l'inégalité sociale qui marque de plus en plus la distance entre les «deux Brésils», l'anomie et la violence se manifestent d'une façon croissante à différents niveaux.*

4.4) Les meilleurs moments de l'action collective

A côté des aspects négatifs signalés, les années septante et quatre-vingts sont aussi connues comme la période qui a donné la manifestation multi-variée de mouvements sociaux. C'est la période où la société brésilienne vit ses meilleurs moments de l'action collective qui - avec des avances et des reculs - se manifeste par une multiplicité riche d'expressions. Cette manifestation, bien qu'elle n'ait été que passagère dans certains cas spécifiques, montre dans son ensemble des signes clairs des changements en cours au sein de la société durant cette période. Pour être plus précis: cela a été décisif pour

---

[94] On ne peut pas parler évidemment d'une «anomie généralisée», comme certaines analyses semblent l'indiquer, mais il y a sans aucun doute, comme nous le verrons plus tard, un accroissement vertigineux de signes dans ce sens. Pour ne citer que deux exemples, nous pouvons considérer, d'une part, au plan économique, la spirale inflationniste qui, semble-t-il, est une maladie incurable du chemin dans lequel l'économie brésilienne s'est engagée - *au moins tous les rémèdes qui ont été essayés n'ont pas eu de succès, comme par exemple le «plan cruzado» en 1986 et les autres qui ont suivi n'ont pas réussi à éviter une inflation de 1000% par an en 1988* - et, d'autre part, les effets de cette inflation sur les conditions de vie de la population, et, au plan social, les différentes formes de violence qui se manifestent de façon ouverte dans presque tous les milieux et niveaux de la vie sociale autant en termes de quête de la survie, comme en termes de quête de voies alternatives à l'ordre économique existant.

[95] L'inégalité sociale ainsi visible fait que quelques-uns se rappellent de l'hérédité du régime de l'esclavage qui a marqué la société brésilienne pendant trois siècles et demi et parfois même on entend le terme d'«apartheid social». L'emploi que quelques-uns font du terme «apartheid social» est évidemment politique et vise à évoquer la situation vécue par ces couches sociales en termes d'accès au bénéfices économiques, sociaux, politiques et culturels. F. WEFFORT (1990), "***A América errada: notas sobre a democracia e a modernidade na América Latina***", Rev. CADERNOS CEDEC, Nº 14, 1990, p.35-36, nous parle d'une sorte de «démocratie de l'apartheid» ... Voir sur le concept d'exclus, A. TOURAINE (1988), **La parole et le ...**,p.46, 85 et 296. Voir sur ce sujet aussi D. RIBEIRO (1978), **Os brasileiros - teoria do Brasil**, Petrópolis, Ed.Vozes, 1978, 4ª ed., p.105.

plusieurs changements.[96]

En général, plusieurs de ces mouvements ne se posent pas en tant que telle la question d'une transformation radicale de la société.[97] Cependant, dans leur ensemble et leurs «localisations» spécifiques dans le processus social, ils agissent sur la société et sa structure et posent de nouveaux défis aux processus de la production des biens, de leur gestion et de leur distribution. Ils établissent une étroite liaison et communication - pleine de défis! - entre l'existence de tous les jours et le processus global de la société. Ils font partie et, à la limite, sont le résultat d'une *«politisation de la vie quotidienne»* et en même temps ils engendrent cette «politisation».[98]

Évidemment ce point nous conduit à plusieurs aspects - dont nous avons parlé auparavant - surtout en ce qui concerne la sphère politique et la sphère culturelle...

Parfois on entend parler de «mouvement populaire», au singulier, pour indiquer l'ensemble des actions collectives (au niveau d'associations, de syndicats, de partis, de communautés ecclésiales de base - au niveau rural et urbain) qui sont attachées aux intérêts populaires (ou des classes populaires). Parfois on entend parler des «mouvements populaires», au pluriel, ou plus fréquemment de mouvements sociaux pour indiquer la multiplicité des actions collectives menées par différentes organisations (de voisins, de quartier, de noirs, de femmes, d'agriculteurs sans-terre, d'associations plus ou moins structurées les plus diverses, etc) pour la défense des intérêts populaires, qui s'affirment au sein de la société avec la participation et l'appui (ou non) de partis, de syndicats, d'Églises, etc...

---

[96] Voir par exemple l'évaluation faite par E. SADER sur les mouvements des travailleurs urbains entre 1882-1884. E.SADER (1986), "***A transição política e as lutas dos trabalhadores - 1982-1984***", Rev. ACONTECEU, Cedi Especial Nº 16, 1986, p.25-26.

[97] "*La plupart des mouvements sociaux urbains n'ont pas agi pour transformer radicalement la société, en lui donnant un sens nouveau, mais ils agissent surtout comme des groupes de pression face à l'État*"... (P.JACOBI (1989), **Movimentos sociais...**, p.150)

[98] Voir P. JACOBI (1989), **Movimentos sociais...**, p.146. Selon l'auteur, "*les agents de l'État commencent à établir une «interaction» vis-à-vis de la population et à écouter ses demandes...*". C'est-à-dire "*la politisation de la vie quotidienne*" à travers les mouvements sociaux rend l'État aussi plus proche de la vie de tous les jours de la population. L'État est soumis à des changements. (p.145-146)

Ce qui nous importe dans cette première approche descriptive, c'est de voir qu'au Brésil; comme dans d'autres sociétés surtout de l'Amérique Latine, on observe l'existence de cette multiplicité de manifestations collectives, qui sont liées aux intérêts des classes populaires, et qui sont l'expression d'un réveil par rapport à des besoins collectifs accompagné plusieurs fois d'un jugement défavorable à l'égard de la manière dont la société est organisée. Comme nous l'avons déjà dit, nous appelons cela génériquement de MSP.[99]

Le MSP qu'on a connu pendant les années quatre-vingts au Brésil a germé et s'est développé sur différents fronts de la vie sociale et trouve son soutien, d'une façon plus étendue, d'une part dans la nouvelle vision et pratique de secteurs de l'organisation des travailleurs (autant dans le milieu urbain que rural) et d'autre part dans la vision et pratique pastorale nouvelle de secteurs de l'Église. En plus de ces appuis (et plusieurs fois à l'intérieur de ceux-là), certaines «Organisations Non-Gouvernamentales»(ONG) jouent aussi un rôle important. Certaines ONG ont en effet pris (ou repris) au sérieux l'urgence de l'éducation populaire comme condition «sine qua non» pour bâtir une voie alternative pour la société brésilienne.

En effet l'éducation populaire a connu son premier élan gigantesque au Brésil à partir d'une initiative géniale de Paulo Freire au début des années soixante.[100] Cette éducation populaire est la base et le chemin pour l'émergence de la conscience de citoyenneté, condition «sine qua non» pour l'engagement dans le MSP tout en étant aussi une des ses composantes fondamentales.[101]

---

[99] Voir au chapitre sixième (Chap.VI), à la *Troisième partie*, le concept de mouvement social populaire. Le concept utilisé est celui élaboré par A.TOURAINE.

[100] Depuis le début des années soixante jusqu'à nos jours la méthode de Paulo Freire, malgré la persécution et l'exil subis par son auteur, n'a fait qu'accroître. Il s'agit d'une méthode en constante évolution, amélioration et adaptation toujours dans le même et seul but: libérer l'homme de tous les asservissements et l'inciter à construire en tant qu'homme nouveau un monde nouveau. C'est une pédagogie de la libération. Selon les mots du même créateur de la méthode: c'est une éducation qui *"recherche l'émergence des consciences, d'où résulte leur insertion critique dans la réalité"*.(Voir C.RUDEL (1991), **Les combattants de la liberté**, Paris, Les Éds.Ouvrières).

[101] Cette éducation populaire travaille dans le sens le plus profond d'expériences pratiques et de prises de conscience d'être quelqu'un dans une collectivité, surtout dans le processus de quête collective de survie et d'essais de reconstruction de l'espace social toujours considéré comme une chose d'autrui... L'éducation populaire se donne surtout dans la pratique et l'expérience concrète de participation, dans les formes le plus variées et créatives... L'éducation populaire *"est un processus qui émerge et se fait en tant que réponse à des situations de négation de la condition d'«être peuple» vécue par une grand partie de la société. [C'est un processus qui] émerge et se fait en tant que rachat des éléments de résistance à cette négation, localisés dans le passé et dans le présent. [C'est un processus qui] émerge et se fait en tant que proposition de libération et de construction d'une société où tous se sentent*

Si le MSP - dans ces différentes manifestations - signifie des nouveaux défis et stimulations pour la vie politique et s'il présente de fortes répercussions sur la relation entre l'État et la société civile,[102] cela doit être attribué au fait que certaines valeurs liées au droit à la participation des exclus, sont de plus en plus affirmées et socialisées par son «intervention».

Il s'agit d'un phénomène qui se manifeste autant dans le milieu urbain que dans le milieu rural, présentant parfois des aspects communs et convergents, parfois des aspects différents et divergents au niveau de ces deux milieux.

Les limites que nous nous imposons ici ne nous permettent pas une description plus détaillée sur la contribution spécifique de chaque mouvement autant dans le milieu urbain que dans le milieu rural... La remarque que nous devons néanmoins faire pour le strict but de cette description concerne certains aspects de différenciation entre la manifestation de ce phénomène dans chaque de ces deux milieux. Ces différences, au delà de la richesse d'expressions variées, montrent aussi la force sociale dont le MSP est revêtu et qui survit toujours, dans un enchaînement de fronts différents, malgré les fatigues, les manques de persévérance ou d'organisation et les interférences des pratiques politiques «anéantissantes» qui perturbent leur fonctionnement continu et leur autonomie.[103]

Ainsi, quand, d'un côté, les manifestations au niveau urbain, ayant connu une richesse créative fort remarquable à la fin des années septante et au début des années quatre-vingts - y compris les plus forts mouvements ouvriers de grève en 1979 et 1980 que le Brésil n'avait jamais connus - commencent à

---

participants d'un peuple de citoyens". J.I.FOLLMANN (1989),"***Educação popular, cidadania e universidade***", Rev. CADERNOS CEDOPE, NºIII.1, 1989,p.7

[102] Voir sur les mouvements sociaux et les effets vis-à-vis des rapports entre la société civile et l'État, P.JACOBI (1989), **Movimentos sociais....** L'auteur dans ce livre, à partir d'une recherche empirique sur deux mouvements urbains à São Paulo au début des années quatre-vingts essaie de montrer les changements politiques provoqués par les mouvements sociaux autant au niveau de la société qu'au niveau de l'État.

[103] *"Au fur et à mesure que la situation commence à changer et que les partis arrivent à prendre place et à exercer leur compétition dans la société, les mouvements perdent leur dynamisme et leur visibilité"*. (P. JACOBI (1989), **Movimentos sociais...**, p.140). Voir aussi l'interrogation suggestive de J. REMY (1989) sur le poids des organisations par rapport aux mouvements sociaux. (J. REMY, **Comment problematiser...**, p.133).

montrer des signes de fatigue et de faiblesse,[104] de l'autre côté, au niveau rural, le mouvement des travailleurs ruraux sans-terre développe de plus en plus sa force et sa présence dans la société.[105]

Cet enchaînement du MSP dans le temps en montrant une intensité diverse au niveaux urbain[106] et rural est sans doute un facteur important pour la consolidation de l'identité de citoyenneté au niveau des classes populaires.

Pour conclure: des enjeux et des projets à relever...

Les quatre «découpures» présentées ci-dessus, malgré le caractère limité de la description, nous ouvrent déjà assez les horizons pour percevoir l'existence d'un nombre relativement grand d'enjeux et, par conséquence, d'une multiplicité de projets[107] qui prennent une importance croissante, s'entrecroisent et sont en lutte au sein de cette conjoncture.

---

[104] *"L'ascension de l'opposition au pouvoir dans divers états, a signifié une démobilisation de plusieurs mouvements. Cela est dû probablement à une certaine surposition d'intérêts ou, plus spécifiquement, un renforcement de la position institutionnelle et l'émergence de manifestations collectives de caractère topiques, sous le signe de l'action directe"*. (P.JACOBI (1989), **Movimentos sociais...**, p.158)

[105] Pour formuler cette hypothèse nous trouvons un appui dans deux recherches récemment présentées comme dissertations doctorales à L'UCL. Il s'agit du travail de M.A. GOMES DE CASTRO, **Mouvements sociaux urbains au Brésil - a la recherche d'une nouvelle identité** , DISSERTATION DOCTORALE, Louvain la Neuve, UCL, 1991 et du travail de L.I.GAIGER, **Culture, religion et praxis socio-politique - la pastorale de libération et le mouvement des travailleurs ruraux sans-terre au sud du Brésil**, DISSERTATION DOCTORALE, Louvain la Neuve, UCL, 1991. Les sujets de ces deux études sont bien délimités et on ne peut pas établir évidemment des comparaisons entre les mouvements urbains et les mouvements ruraux à partir de leurs résultats. Cependant il est clair, d'une part, que le travail de M.A.GOMES DE CASTRO, à travers une étude de cas dans le contexte d'un mouvement de quartier à Belo Horizonte (MG, Brésil), montre un certain affaiblissement du «mouvement populaire» dans le milieu urbain pendant les années quatre-vingts. L'auteur d'ailleurs cherche à montrer que si cet affaiblissement existe d'une manière visible, est néanmoins plus correct de parler en changement de stratégies dans le milieu des travailleurs... D'autre part le travail de L.I.GAIGER, à travers une recherche fort détaillée au milieu de plusieurs groupes de «sans-terre» au sud du Brésil, montre une croissante affirmation et consolidation du mouvement des travailleurs ruraux sans-terre dans cette région au long des années quatre-vingts dans la direction d'un mouvement social proprement dit.

[106] D'ailleurs le même enchaînement on le peut observer au niveau stricte urbain où à travers une longue période se succèdent des petits et des grands mouvements...

[107] L'idée de "projet commun" qui est à l'origine de la vie sociale est une des idées centrales de la pensée sociologique de J.REMY. Voir par exemple J.REMY (1982), *"Sociologie de la morale: Questions et hypothèses en vue d'élaborer une sociologie de la morale"*, RECHERCHES DE SCIENCES RELIGIEUSES, 70, 1972, pp. 75-108 (Voir spécifiquement p.91 et 105).

Ces «découpures» ainsi orientées et ponctualisées permettent de voir que les enjeux, qui mobilisent les individus et les groupes, s'étendent sur plusieurs axes. Un bref regard sur ces axes nous apportera une importante synthèse pour la suite de notre étude.

Dans ce sens, en reprenant les descriptions faites, d'abord nous nous sommes tournés spécifiquement vers les sphères culturelle et personnelle dont nous avons identifié une problématique intense qui s'étend de l'attention aux modèles culturels qui sont constamment créés et recréés jusqu'aux différentes formes de mobilisation personnelle.[108]

Ensuite deux autres axes de problématiques ont fait l'objet de notre attention, à savoir: 1) La problématique qui s'étend de l'interrogation sur le rapport des religions entre elles et surtout avec les autres sphères de la vie sociale jusqu'à la question de l'appartenance religieuse; 2) La problématique qui s'étend de la question de l'influence institutionnelle des religions jusqu'à l'être croyant et religieux au niveau privé.

Dans un troisième temps, notre attention s'est portée, d'une part, sur la problématique qui s'étend de la question de l'État et de ses dimensions dans la société jusqu'aux formes inter-personnelles de pouvoir et de vie communautaire, et, d'autre part, sur la problématique qui s'étend de l'interrogation sur l'importance des partis politiques jusqu'à l'attention aux différentes formes de participation au niveau privé.

Et dans un dernier temps nous nous sommes trouvés en face d'une question centrale qui s'étend du grand débat sur l'organisation de l'économie et de la société jusqu'à la contrainte du souci pour la survie de tous les jours vécue par la majorité.

Dans la suite de cette liste, la question que nous nous posons est la suivante: en vue de l'objectif de la présente étude, quels sont les projets

---

[108] Chaque axe d'enjeux comporte plusieurs projets dont les «définitions» résultent des intérêts et valeurs qui mobilisent les acteurs et les ressources ou conditions (sociales, culturelles et personnelles) qui permettent ou limitent ces mobilisations. Les forces vivantes que sont tant les anciens acteurs de la vie sociale (quelques uns fort rénouvelés) que les dénommés «nouveaux acteurs», soit avec un caractère personnel soit avec un caractère collectif, s'identifient d'une forme «directe» ou «transactionée» à un ou plusieurs projets...

à l'égard desquels il faut être attentif? Ou encore, quels sont les projets collectifs existant dans la conjoncture en question qui jouent probablement un rôle important dans la définition de l'identité des catholiques engagés dans le PT?[109]

Dans ce sens les alineas qui suivent essaieront d'indiquer l'existence, dans la conjoncture décrite, de quatre grands ensembles de projets, ou soit, de quatre grandes confrontations de projets.

PRIMO, le MSP est organisé autour d'un projet, ou pour mieux le dire, est l'expression résultant d'un ensemble de projets, dont l'orientation fondamentale est l'utopie de la «nouvelle société». Le MSP en tant que tel se bat contre les projets orientés dans une direction de maintien ou de réforme conservateurs de la société à partir des intérêts des dominants.

SECUNDO, les projets qui constituent le contenu central du PT sont l'éducation pour la participation et la citoyenneté et la conquête du pouvoir en vue de développer une «démocratie populaire» en contribuant à la réalisation du rêve de la «nouvelle société». Ces projets se battent contre la politique autoritaire et paternaliste de toujours, qui cache, sous la vie partisane trompeuse et sous la façade démocratique, une politique au service des intérêts individuels ou corporatifs, d'individus ou de groupes privilégiés ou de ceux qui ne sont dans la politique que pour leur propre profit.

TERTIO, les membres des communautés ecclésiales de base et les forces liées à elles - ou l'«Église populaire» - rassemblent eux aussi plusieurs projets. La définition fondamentale de ces projets se donne vis-à-vis d'un modèle d'Église décentralisée où il y a davantage de participation des bases et un engagement plus fort des chrétiens dans la société. Appuis importants pour le MSP et en grande partie totalement identifiés à celui-ci, les projets qui

---

[109] Le concept d'identité développé comme concept central dans cette étude inclut le concept de projet, en tant qu'une de ses dimensions... Dans ce sens, la description de la conjoncture de la fin des années septante et quatre-vingts que nous venons de faire, devient une référence importante dans la recherche. Nous partons de l'idée que l'identification de la manière de se positionner à l'égard de la problématique plus en jeu dans la société (au moins dans les aspects qui sont le plus proches du groupe étudié), est un chemin important pour aider à élucider quelle est l'identité des catholiques engagés dans le Parti des travailleurs. (Voir sur ce sujet J. REMY (1989), **Comment problématiser...**, p.128-131; l'auteur travaille dans ce texte la contribution de G. BAJOIT, **«L'union fait la force»**, Texte de Cours. Voir aussi la notion de *«plan de vie»* chez A.SCHUTZ (1987), **Le chercheur et le quotidien**, Paris, Le Méridien, p.37-38).

constituent le contenu de l'«Église populaire» sont confrontés avec les projets de restauration néo-conservatrice de l'Église institutionnelle, dont le souci fondamental est la préservation de l'unité institutionnelle pour ainsi être credible dans sa mission face à un monde de plus en plus divisé.

QUARTO, ce que nous avons appelé la «quête personnelle» signifie aussi un ensemble de projets qui sont complémentaires entre eux dans une direction et qui sont antagonistes dans une autre direction. Dans ce sens les projets élaborés autour de la solidarité humaine et de la croyance que tous doivent vraiment avoir la possibilité d'être sujets de l'histoire se posent en grande partie contre tout ce qui fonde des projets affirmant d'une part la libre initiative et d'autre part la jouissance égoïste.

.. .. ..

Les analyses de conjoncture dont nous avons pris les éléments pour la description faite ne donnent évidemment pas la vision ordonnée et rangée comme la présentation ci-dessus peut le suggérer. La division par sphères telle que nous l'avons faite est une division artificielle. Son seul but est d'aider à percevoir certains aspects qui restent facilement niés dans les descriptions globalisantes. Ainsi la manière de signaler les projets, en les opposant à d'autres dans le même «champ», ne doit pas nous amener à les considérer de façon isolée. Les sphères sociales sont enchevêtrées les unes dans les autres. De même les projets...

L'idée clé qui fonde notre étude et qui accompagne tout le processus de notre recherche est l'idée d'IDENTITÉ en tant qu'une des instances fondamentales dans l'action de «réunir» les différents projets de même direction... La question que se pose est: *où se trouve-t-il la référence fondamentale pour la construction de l'identité? est-elle le conflit fondamental de la société, c-à-d. les mouvements sociaux? est-elle la «localisation» spécifique dans l'espace social, ou soit: l'impacte exercé par des champs d'activité sociale? est-elle la dynamique personnelle des individus?* La recherche sur l'identité des catholiques au sein du Parti de travailleurs envisage, ayant présent à l'esprit le contexte conjoncturel décrit, jeter quelques lumières sur cette question.

C'est en fait cette triple interrogation qui nous a poussé à utiliser pour notre étude une approche théorique multiple avec les trois points de vue déjà mentionnés dans l'*Introduction générale* et qui seront davantage élucidés dans la *Troisième partie* du travail.

La question centrale de la recherche sera davantage explicitée à la fin du prochain chapitre.

Chapitre IV

LE PARTI DES TRAVAILLEURS AU BRESIL: QUESTION POUR L'ETUDE SUR L'IDENTITE DES CATHOLIQUES AU SEIN DE CE PARTI

Note introductive

Dans les considérations faites auparavant sur le mouvement social populaire (MSP) nous disions que celui-ci a germé et s'est développé par le soutien, d'une part, de la nouvelle vision et pratique de secteurs de l'organisation des travailleurs et, d'autre part, de la nouvelle vision et pratique pastorale de secteurs de l'Église. Nous répétions aussi l'idée amplement diffusée que le Parti des travailleurs (PT) est un des fruits les plus complets de ces «mouvements» et qu'il est l'expression d'une nouvelle forme d'action politique...

En fait, une des forces ou un des projets qui s'est développé davantage dans le processus de la société brésilienne pendant les années quatre-vingts, - dont nous venons de signaler quelques uns des principaux enjeux et projets dans le chapitre précédent, - est sans doute le PT.

Le sujet de notre recherche se réfère à un «groupe spécifique» au sein de cette force politique. Il s'agit d'un groupe socialement connu par son origine et caractère religieux. Le fait d'avoir (eu) une appartenance à l'Église, d'être vu comme des «gens d'Église», comme nous l'avons dit déjà à l'*Introduction générale*, fait qu'il soit dénommé: les «igrejeiros».

Le chapitre présent est divisé en trois sections... Une première section (Section I) envisage de montrer quelques aspects concernant, d'une part, la genèse, le développement et les caractéristiques du PT, et, d'autre part, la présence de gens d'Église au sein de ce parti. Ce dernier aspect envisage de compléter les informations déjà largement suggérées depuis le chapitre premier (Chap.I) à la *Première partie*.

Une deuxième section (Section II) nous situe au coeur du moment le plus chaud de la conjoncture décrite, le processus électoral de 1989. En commençant par l'enregistrement de quelques extraits selectionnés auprès de certains «témoignages de militants» sur le moment vécu alors, nous essayons de présenter ensuite une description résumée des résultats de recherches faites à la fin de 1989 et au début de 1990 sur la présence du religieux et surtout de l'Église catholique dans le processus électoral de 1989.

La dernière section du chapitre (Section III), après avoir repris de façon résumée le chemin suivi depuis la reconstruction du point de départ dans la «scène du quotidien» à l'*Introduction générale* jusqu'au chapitre présent, (Chap. IV), formule d'une manière synthétique les questions impliquées dans la question centrale qui oriente notre recherche.

1) Section I - Le Parti des travailleurs et les catholiques

1.1) Introduction à la section

Après dix ans d'existence, le PT fut le composant principal du «Front Brésil Populaire» qui a présenté comme candidat à la Présidence de la République le leader syndical, ouvrier métallurgiste, Luiz Inácio LULA da Silva. La campagne électorale a été quasi victorieuse et ce fait en soi est considéré par plusieurs comme la plus grande victoire du MSP jusqu'à cette date.[1]

---

[1] A.M.DOIMO (1990),"**A pastoral popular e a indignação das elites**", Rev.COMUNICAÇOES DO ISER, Nº38, 1990, p. 43, présente une petite synthèse d'informations pour cela: *"Lula-là! Cela fut le cri de guerre par lequel onze millions six cent mille brésiliens ont plébiscité le métallurgiste Luis Inácio LULA da Silva pour disputer, au deuxième tour, la fonction la plus importante de la nation: la Présidence de la République. En devançant des noms anciens et bien connus de la politique brésilienne (...) et en affrontant directement Fernando COLLOR de Mello - candidat de la droite, fabriqué par les medias -, LULA a obtenu 31 millions de votes contre les 35 millions du candidat victorieux. (...) Personne ne croyait qu'on puisse arriver aussi loin. Pas même la coordination de la campagne ne le croyait! Il ne faut pas oublier que le PT, un parti qui n'avait que dix ans, en luttant contre toutes sortes d'adversités, n'avait encore, au niveau national, surmonté les 6,2% des vôtes de 1986. Aux élections de 1982, qui ont été son premier test électoral, le PT était arrivé à 3,1% du total des vôtes. Les surprises ont commencé en 1985. Contrairement à toutes les prévisions, le PT - déjà en alliance avec d'autres forces de la gauche - a élu 36 maires de communes et 1.050 conseillers communaux, avec une performance de 28,8% des vôtes dans les 100 plus grandes villes du pays."*

L'idée initiale de notre recherche, comme nous l'avons déjà dit à l'*Introduction générale*, est née dans le contexte chaud de cet événement politique où le PT a été un des acteurs principaux. Le moment est arrivé de dire un mot sur ce parti, son origine, son développement et la présence des «igrejeiros» (gens d'Église) dans son sein. C'est le propos de cette section. Nous nous limiterons évidemment à quelques aspects importants...

1.2) Les origines et le propos du PT

M. LÖWY dans un article très connu, a écrit en 1985, que le PT *"représente le couronnement d'un siècle d'efforts des travailleurs brésiliens pour se donner une expression politique propre."*[2] Selon cet auteur il s'agit d'un *"parti de type nouveau"*, *"un parti de masses qui exprime l'indépendance politique de la classe ouvrière et du peuple travailleur"*. Il s'agit d'un *"parti démocratique, pluraliste, militant, libre de tout lien avec les classes dominantes et leur État; un parti solidaire des luttes des travailleurs du monde entier, mais indépendant de la politique de tel ou tel État post-révolutionnaire."*[3]

Dans le même article de cet auteur nous trouvons aussi une des meilleures synthèses sur les différents «groupes» qui sont à l'origine du PT et dont la contribution a aidé ce parti à se constituer comme une des forces politiques les plus présentes dans le scénario national durant les années quatre-vingts. Reprenons la synthèse de l'auteur: Le PT s'est *"formé, au cours des années 1979-1980, grâce à la confluence de divers courants, chacun avec sa sensibilité particulière et sa contribution propre à la construction du parti: 1) les syndicalistes «authentiques», initiateurs et dirigeants du processus, expression d'un nouveau syndicalisme de masses, combatif et classiste, dont la région de l'ABC (S.André, S.Bernardo, S.Caetano, municipalités de la*

---

[2] M.LÖWY (1985), *"Un parti de type nouveau: le parti des travailleurs au Brésil"*, Rev.AMERIQUE LATINE, Nº24, 1985, p.23.

[3] M.LÖWY (1985), *"Un parti de..."*, p.23. C'est un *"parti de type nouveau"*. Après avoir donné une longue liste dans la recherche des partis qui puissent présenter des similitudes avec le PT, l'auteur conclut que *"du point de vue historique, l'exemple dont il (le PT) se rapproche le plus serait le «Independent Labory Party», le premier parti des travailleurs anglais, fondé en 1893 par un groupe de dirigeants syndicaux combatifs, des militants socialistes (et même quelques marxistes), des chrétiens de gauche, avec la bénédiction du vieux Engels* (Lettre à Sorge, 18/1/1893)."(Idem, p.23)

banlieue industrielle du grand São Paulo, où se concentre le «nouveau prolétariat») est le fief et le symbole; 2) l'opposition syndicale, qui depuis des années menait un combat difficile dans les usines et les syndicats contre la structure syndicale soumise à l'État (établie par Vargas au début des années 40, sous l'inspiration de la «Carta del Lavoro» de Mussolini) et contre la bureaucratie syndicale «jaune» (les pelegos); 3) des syndicats ruraux et ligues paysannes, fréquemment d'inspiration chrétienne; 4) des communautés ecclésiales de base, pastorales ouvrières, pastorales de la terre et autres secteurs chrétiens de tendance socialiste; 5) des anciens militants du Parti Communiste ou de la «gauche armée», qui ont quitté leurs organisations; 6) des groupes de gauche révolutionnaire de différentes tendances (trotskystes, castristes, etc.); 7) des intellectuels: sociologues, économistes, enseignants, écrivains, journalistes, chercheurs intéressés par le mouvement ouvrier ou la théorie marxiste; 8) des députés venus de l'aile gauche du MDB (N.A.: MDB = Movimento democrático brasileiro: le seule parti d'opposition constitué officiellement durant la dictature militaire). *Dans une certaine mesure, l'on peut affirmer que la création du PT a été <u>la rencontre historique entre la classe (les travailleurs) et «ses» intellectuels,</u> deux forces sociales qui jusqu'alors avaient suivi des chemins parallèles, parfois convergents, et fréquemment très divergents..."*[4]

«Le PT n'est pas un parti exclusif de la classe ouvrière!» «Le PT n'est pas un parti constitué en haut <u>pour</u> les travailleurs!» «Le PT n'est surtout pas un parti des patrons!» Ces trois négations font partie du noyau dur constamment explicité dans le discours militant petiste depuis son origine.[5]

Selon le député José Genoíno Neto, un des principaux leaders du parti, le PT est né comme un parti des exploités, de la révolte sociale, de la lutte pour la dignité; un parti de la souffrance et de l'espoir; un parti de la conquête des droits sociaux, des rêves pour une nouvelle société dans l'avenir; un parti proposant aussi bien la lutte et la confrontation que la solidarité; un parti avec des objectifs déterminés et des attitudes osées... Son histoire est

---

[4] M.LÖWY (1985), ***"Un parti de..."***, p.23-24. Voir aussi sur ce sujet L.KOWARICK et A.SINGER (1993), ***"A experiência do partido dos trabalhadores na Prefeitura de São Paulo"***, Rev. NOVOS ESTUDOS CEBRAP, Nº35, 1993, p.196.

[5] Voir M.GADOTTI et O.PEREIRA (1989), **Pra que PT: origem, projeto e consolidação do partido dos trabalhadores**, S.Paulo, Ed.Cortez, p.15-19

une quête pour se construire comme un parti ayant un projet révolutionnaire et socialiste à tous les niveaux. La révolution envisagée par le PT est en même temps politique, culturelle et morale. Le projet socialiste pour lequel le PT s'est constitué est celui d'un socialisme avec liberté, c'est-à-dire un socialisme qui n'existe pas en tant que tel sans être aussi radicalement démocratique et éthique.[6]

Si l'on analyse les documents résultants des rencontres nationales et régionales du parti, il reste visible que son orientation de fond est inscrite dans l'emploi enrichi d'un dicton classique: *«l'émancipation des travailleurs sera l'oeuvre des travailleurs eux-mêmes»*.[7] La nouveauté est qu'il s'agit d'un parti né d'un mouvement ouvrier fondamentalement redimensionné par le MSP... La force politique réside dans l'ambiguité du mot «travailleurs».

1.3) Aspects de son développement de 1979 à 1989

L'idée d'un «parti des travailleurs» conçue en 1979 a été d'emblée mise à l'épreuve par la nouvelle «loi des partis» dans le cadre de la «réforme politique» octroyée par le régime militaire en 1979 (20/12/79). Les conditions à remplir pour la constitution d'un parti politique étaient extrêmement difficiles,[8] mais le PT malgré les obstacles s'affirma publiquement de manière officielle déjà à partir du début de 1980 (10/02/80), c-à-d. un mois et demi après la publication de la «réforme politique»...[9]

L'affirmation initiale rapide est le reflet évident de tout un climat d'adhésion favorable à cette initiative, extrapolant d'emblée largement le berceau ouvrier originaire. Il a fallu d'ailleurs cette extrapolation pour pouvoir se présenter comme parti selon la nouvelle «loi des partis»...

---

[6] Voir *"Posfácio"* in M.GADOTTI et O.PEREIRA (1989), **Pra que PT...**, p.356-362

[7] Cela est rappelé aussi par M.LÖWY (1985), *"Un parti de..."*, p.26; Voir surtout plusieurs documents reproduits en M.GADOTTI et O.PEREIRA (1989), **Pra que PT...**

[8] Une des exigences était, par exemple, l'existence de comités du parti dans 1/5 des municipalités du pays

[9] Voir M.GADOTTI et O.PEREIRA (1989), **Pra que PT...**, p.48

Malgré cette euphorie initiale, les résultats des premières élections où le parti a concouru furent décevants pour le PT. Cela est dû en grande partie au fait que plusieurs des membres et sympathisants du parti n'étaient pas tout-à-fait conscients ou convaincus du chemin parlementaire... On pensait le PT comme force politique indépendante de la contrainte du parlement... Ce n'est qu'après 1985, que la voie parlementaire prend de plus en plus d'espace au sein du parti et le nombre des membres affiliés remonte nettement. Les résultats obtenus aux élections municipales de 1988 ont encouragé le PT à briguer la Présidence de la République en 1989. Nous en connaissons le résultat. Ce résultat, disions nous, peut être considéré, malgré la déroute électorale, comme une grande victoire du MSP.

1.4) La présence des «gens d'Église» dans le PT

La rencontre historique qui constitue le berceau de la création du PT, et dont parle M. LÖWY, apparaît, selon lui, avec un visage neuf et cela doit être attribué à certaines caractéristiques spécifiques de ce moment-là au Brésil où l'on observe la contribution importante des gens d'Église, issus des CEB, des pastorales identifiées avec la lutte des travailleurs, etc. L'auteur ne réduit pas le «visage neuf», dont il parle, à cela. La nouveauté est qu'il s'agit d'un parti authentiquement des travailleurs, où les couches sociales du peuple les plus diverses confluent, sous l'hégémonie de la classe ouvrière. Tout cela a pu se faire rapidement, selon l'auteur, grâce à la participation des gens d'Église. En réalité, dit-il, *"sans l'existence de cette culture chrétienne contestataire, prônant l'auto-organisation et l'auto-émancipation des pauvres, il est peu probable que le PT ait pu se constituer et surtout gagner aussi rapidement une influence de masse."*[10]

Cela dit, il faut néanmoins souligner, comme le fait d'ailleurs le même auteur,[11] qu'il ne s'agit pas d'un parti confessionnel ou d'un parti soumis

---

[10] M.LÖWY (1985), *"Un parti de..."*, p.24. La même idée a été sur la participation chrétienne aussi développée par le politologue Raul PONT, député fédéral du PT (ENTRETIEN, mai 1992)... L'«hégémonie ouvrière» est devenue petit à petit plutôt un argument de force politique et non expression de la réalité...

[11] Voir M.LÖWY (1985), *"Un parti de..."*, p.24

à une orientation religieuse quelconque. On n'y trouve aucune ressemblance avec des partis qui se réclament de l'identification catholique ou chrétienne. Il n'y a pas de ressemblance avec les «démocraties chrétiennes» connues en Amérique latine...

En lisant des études sur le PT on a parfois l'impression que plusieurs auteurs sont mus par le soin d'éviter au maximum cette fausse identification chrétienne, au point de chasser de leur discours toutes les mentions centrales à la participation des «gens d'Église»... Selon A.M. DOIMO, les différentes études et évaluations sur le PT ne prêtent pas assez attention à la signification de la participation de gens de l'Église dans ce parti depuis son début et, par exemple, dans un cas spécifique, au rôle important joué par la «pastorale populaire» en faveur de la candidature LULA en 1989.[12]

Quelques données peuvent peut-être nous aider... Par exemple, une recherche faite par l'«Institut de pastorale de la jeunesse» (IPJ) nous montre que, dans un échantillon de 730 jeunes de l'État du Rio Grande do Sul, des 370 qui répondirent avoir une option partisane, 56,49% ont déclaré leur choix pour le PT et 69,38% de ceux-ci ont affirmé que cela part de leur conviction religieuse.[13]

---

[12] Voir A.M. DOIMO (1990), "**A pastoral popular...**, p.43-56. Comme exemple l'auteur se réfère au travail de W.POMAR (**Quase lá: Lula, o susto das elites**, S.Paulo, Brasil Urgente, 1990) où au long des 125 pages de texte les deux seules mentions à l'action des militants liés à l'Église sont: *«à part la participation d'activistes religieux»* ou *«aussi de l'Église progressiste»*. (A.M.DOIMO montre aussi un document du directoire national du PT, jan/90, qui s'oriente dans la même direction, quand il finit un alinéa, en ajoutant: *«Aussi l'Église progressiste a participé et donné son appui ouvert depuis le début à la candidature LULA»*). D'ailleurs L. MARTINS RODRIGUES mentionné par A.M.DOIMO dans le texte ci-référé, dit qu'on est trop peu attentif à l'importance des organisations catholiques vis-à-vis de la consolidation du parti dans tout le pays.(Voir L. MARTINS RODRIGUES (1990), **Partidos e Sindicatos: escritos de sociologia política**, S.Paulo, Ed.Atica, 1990, p.12). En fait, outre le grand bruit que la presse et les medias ont fait sur l'Église progressiste pendant la campagne électorale de 1989, l'engagement des agents de cette pastorale déborde largement ce moment conjoncturel concret et est beaucoup plus profond qu'on ne l'imagine. A.M.DOIMO, dans le même article cité, ajoute: "*Pendant le deuxième tour, la presse non seulement s'est apergue que la force réelle de l'Église était dans ses militants de base, mais aussi elle s'est rendue compte du rôle décisif joué par elle pour la définition des résultats du premier tour.*"(p.47)

[13] Le pourcentage de choix partisan est très significatif une fois qu'il s'agit d'un état où un autre parti de gauche (centre-gauche), le PDT (partido democratico-trabalhista) est fort prédominant. La conviction religieuse dont on parle, comme le montrent d'autres données de la recherche, a beaucoup à voir avec la pastorale populaire de l'Église. La recherche, dont il s'agit, est une initiative de l'IPJ (Institut de la pastorale de la jeunesse, Porto Alegre,RS) et a été réalisée entre 1989 et 1990 ayant l'appui méthodologique du «Centro de documentação e pesquisa» (CEDOPE) de l'«Universidade do Vale do Rio dos Sinos» (UNISINOS), avec D. CORBELLINI et J.I.FOLLMANN. (La réponse au questionnaire soumis aux 730 jeunes des différentes régions de l'État était finie en grande partie au mois de septembre 1989, c-à-d. avant la campagne électorale.) Le thème de la recherche est: "**A situação política e religiosa do jovem no Estado do Rio Grande do Sul**". (Voir M.A.GHISLENI et J.R.HESS orgs.(1992), **O jovem perante a religião e a política: Dados e reflexões em torno de uma pesquisa**, SP-Aparecida, Ed.Santuário).

A partir d'une autre étude, R. GALLETTA parle d'une option «naturelle» pour le PT. Selon lui, *"la grande majorité des membres de la pastorale populaire qui sont entrés dans la politique partisane, ont choisi le PT. (...) Pour plusieurs il existe une affinité entre la pastorale populaire et le PT, soit au niveau de la pratique, soit au niveau du propos politique de changement social, soit encore au niveau de l'«option pour les pauvres».* "[14]

Une déclaration autant expressive que provocante du théologien de la libération Leonardo Boff, publiée dans la presse, fait remarquer qu'*"un très grand nombre de membres des CEB ne sont pas entrés au PT, parce qu'ils appartiennent au PT depuis sa fondation. Le PT est à eux!* "[15]

Les entretiens que nous avons réalisés sont pleins de références à cette «réalité» pas assez connue ou reconnue dans le parti... *"Il y a des tas de chrétiens là... Le PT devrait faire une enquête et il serait surpris de voir la quantité de militants dans ses cadres qui sont originaires de l'Église. Il s'agit d'un nombre très élevé d'hommes, de femmes, de jeunes qui ont compris que la société capitaliste n'est pas d'accord avec le projet de Dieu... Et ils ont progressé en comprenant que les transformations sociales ne sont pas possibles sans passer par la dimension politique et nécessairement aussi partisane.* "[16]

En effet, une enquête réalisée pendant la VIIe.Rencontre nationale du parti nous montre que les militants originaires du milieu des mouvements de base d'Église sont presque aussi nombreux que ceux issus du milieu du mouvement syndical. Et en posant la même question au niveau de la tendance majoritaire du parti qui s'appelle «Articulação», le poids de ceux qui sont originaires

---

[14] R. GALLETTA (1986), "**Pastoral popular e política partidária no Brasil**", in R. GALLETTA et alii, Pastoral popular e política partidária, S.Paulo, Ed. Paulinas, 1986,p.22. Le travail de l'auteur est le résultat d'une masse d'entrevues et questionnaires auprès de 133 agents de la pastorale, membres de la hiérarchie et d'autres personnes liées sous une forme directe ou indirecte aux activités de l'Église. L'auteur dans sa recherche rappelle en synthèse quelques données quantitatives à partir d'autres recherches déjà faites, par exemple: 1) à la rencontre nationale de CEB en 1981 (Itaici), parmi ceux qui présentaient une option partisane, 66% étaient du PT; 2) à la rencontre nationale de CEB en 1983 (Canindé), ce pourcentage s'est maintenu (67%); 3) à une rencontre nationale de la pastorale ouvrière (1983), s'est montrée une presque unanimité en faveur du PT: 97% ont dit qu'ils avaient fait l'option pour le PT.(R.GALLETTA (1986), "**Pastoral popular...**", p.25).

[15] Voir A.M.DOIMO (1990), "**A pastoral popular...**", p.44.

[16] **ENTR 52, n.5205.**

des mouvements de base d'Église se révèle encore plus accentué.

Tableau 01 - *PARTICIPANTS DE LA VIIe RENCONTRE NATIONALE DU PT EN 1990 SELON LEURS ENGAGEMENTS AU MOMENT DE L'AFFILIATION AU PARTI: 1) % SUR L'ENSEMBLE DES PARTICIPANTS; 2) % SUR LES TENANTS DE LA TENDANCE MAJORITAIRE «ARTICULAÇAO» PRÉSENTS.*

Engagement au moment de s'affilier au PT	1) % sur l'ensemble des participants	2) % sur les membres de l'«Articulação»
Mouvement syndical	23,7 %	28,7 %
Mouvement de base de l'Église	22,7 %	29,3 %
«Organisation de gauche»	17,8 %	11,8 %
Mouvement d'étudiants	10,5 %	10,1 %
«Mouvement populaire»	9,5 %	7,4 %
«Affinité avec le PT»	13,2 %	10,6 %
Autres ou non-réponses	2,6 %	2,1 %
TOTAL	100,0 %	100,0 %

Source: C.A.MARQUES NOVAES (1993), ***«PT: dilemas da burocratização»***, Rev.NOVOS ESTUDOS CEBRAP, Nº 35, 1993, p. 218 et p. 226.

Néanmoins tout cela ne doit pas nous faire conclure que les CEB et les pastorales populaires doivent être interprétées comme une sorte de «bras religieux» du PT... Par exemple, les résultats d'une enquête effectuée pendant la «VIIIe Rencontre Intereccl ésiale des CEB» en 1992 sont une bonne indication. Cette enquête a montré que "*parmi 1400 délégués de la base, 70% ne sont affiliés à aucun parti, suivis de 24% affiliés au PT et, les autres, éparpillés dans d'autres partis.*" Selon le pastoraliste Frei Betto cela doit nous aider à bien maîtriser les choses et nous faire rendre compte que les CEB, en effet, sont beaucoup plus grandes, en nombre et présence nationale, que le PT. Il ne faut donc pas confondre les CEB avec le PT. Ce qui est vrai c'est le fait qu'elles coïncident avec lui pour accorder la priorité aux pauvres... Mais jamais on ne peut dire qu'elles sont un espace manipulé d'une façon partisane par le PT...[17]

[17] **Documents Nº10**, Bulletin ESPERANCE DES PAUVRES, Nº spécial 325b, 8/11/92, p.7

2) Section II - Aspects de l'incidence du religieux dans le processus de l'élection présidentielle de 1989

2.1) Introduction à la section

Le moment le plus chaud vécu au Brésil depuis le début de la «transition démocratique» fut sans doute l'élection présidentielle de 1989. C'est à ce moment précis, comme nous l'avons déjà maintes fois répété, qu'est née l'idée de l'étude présente. Les descriptions faites jusqu'à ici nous ont déjà apporté un nombre significatif - peut-être assez satisfaisant par quelques côtés - pour situer le centre de notre recherche. Néanmoins, une référence explicite au moment de l'élection présidentielle est une composante dont la richesse de données qu'elle nous apporte ne nous permet pas de laisser passer... Dans ce sens, avant d'exposer les questions impliquées dans notre question centrale, nous trouvons utile de jeter un regard rapide sur la manière dont a été explicitée à ce moment-là la relation entre les catholiques et le PT.

Ayons présent à l'esprit que «ce moment-là» a aussi signifié un grand tournant dans l'histoire brésilienne... P.SANCHIS, dans la *«présentation»* du numéro de la Revue "COMUNICACOES DO ISER" (1990) qui contient le résultat d'une série de petites recherches sur le thème **«les catholiques et les élections»**, fait la remarque suivante: *"Ces textes se réfèrent tous à un temps très proche - quelques mois - mais qui semble être profondement éloigné du moment actuel de la société brésilienne."*[18]

---

[18] P.SANCHIS (1990), "**Apresentação**", Rev. COMUNICACOES DO ISER, Nº 38, 1990, p.4. P. SANCHIS fait la «présentation» d'une série de petites recherches sur le thème **«Les catholiques dans les élections»** réalisées par le «Groupe d'études du catholicisme»(GEC), sous sa coordination. Le GEC fait partie de l'"Institut d'études de la religion» (ISER) et est constitué par une appartenance interdisciplinaire de chercheurs, de différentes régions du pays, dont la plupart sont liés à l'anthropologie ou à la sociologie. Les petites recherches dont il s'agit à présent, ont été congues comme des «recherches préliminaires» pour une recherche collective approfondie, mais la nouvelle situation administrative du pays après les élections a aussi touché les ressources du même ISER, avec pour résultat la suspension de cette recherche et d'autres activités. Ce que nous présentons ici est en grande partie basé sur des interrogations et des données rassemblées dans ces petites recherches, publiées au Nº38 de COMUNICACOES DO ISER. Ces données seront encore completées par des résultats d'autres recherches déjà publiées ou auxquelles nous avons participé plus récemment ou que nous avons déjà réalisées pendant la préparation du projet de l'étude présente. La deuxième partie de cette section sera ouverte à la parole de quelques militants qui nous ont apporté leurs témoignages personnels.

Si aujourd'hui on entend *"une seule voix dans l'espace de la société* - continue la réflexion de l'auteur -, *hier une immense multiplicité de voix s'y répercutait"*.(...) *"Par cet intense dialogue dans ce milieu, des exigences émergeaient et des consciences se construisaient."*[19]

Malgré le sentiment de défaite et malgré la passion blessée et empreinte de mélancolie qui ont envahi, à ce moment-là, l'imaginaire des secteurs progressistes de la société et de l'Église - dont l'auteur cité essaie d'exprimer dans une phrase le contenu central - pour plusieurs, surtout dans le milieu militant du PT, comme nous l'avons déjà remarqué, il n'y a pas eu de défaite, mais une victoire.[20]

Néanmoins ce n'est pas le fait en soi qui occupe notre attention ici, mais un certain aspect de sa répercussion au sein de la société. Il s'agit du débat qui en a résulté sur l'influence de l'Église catholique. Il y a ceux qui se demandent jusqu'à quel point cela n'est qu'une image créée par la presse...[21] Il y a ceux qui se demandent jusqu'à quel point les effets idéologiques du caractère de plébiscite pris par le deuxième tour interfèrent sur ce débat...[22] Ces interrogations sont fondamentales pour bien situer les

---

[19] P.SANCHIS (1990), "**Apresentação**",...,p.4

[20] *"Le PT en 1989 a vécu la plus importante victoire de son histoire. Cette expérience de presque réussir à élire un travailleur à la Présidence de la République n'a pas été vécue ou expérimentée seulement par les militants. Elle a été vécue par une large partie de la population qui désire ardemment un monde meilleur."* (**TME/N.7: *«Témoignage de militant par écrite»***... Dans notre correspondance normale et des échanges écrits avec des personnes qui savaient que nous étions en train de travailler **«la question de l'engagement partisan des chrétiens»** (sic), nous avons demandé opportunément leur témoignage personnel tant en ce qui concerne leur rapport et engagement dans le PT qu'en ce qui concerne le vécu pendant le processus électoral de 1989. Nous avons regu ainsi, avant même de faire les entretiens, 16 témoignages de lettres... Dans la recherche ces témoignages seront mentionnés comme: ***TME = «témoignage de militant par écrit»***)

[21] Z. SEIBLITZ, entr'autres interrogations, rappelle cela à notre attention. Voir Z.SEIBLITZ (1990), ***"Quando o debate doutrinal vai às urnas"***, Rev. COMUNICACOES DO ISER, Nº 38, 1990, p.30-42. L'auteur montre aussi l'importance d'avoir toujours présent à l'esprit quel est le public auquel le journal s'adresse.

[22] Le caractère de plébiscite du deuxième tour est mentionné comme une contrainte pour la définition et, en tant que tel, ne peut pas être considéré comme un bon indicateur. L'indication la plus crédible est celle du premier tour. (Voir M.M. LENZ (1990), ***"Religião e eleição presidencial"***, Rev. COMUNICACOES DO ISER, Nº 38, p.5). Dans ce sens une recherche à partir des données de la presse peut amener à un piège, car c'est justement au deuxième tour que se concentre la plupart des textes écrits dans la presse sur l'engagement du religieux dans la politique. Cette concentration est plusieurs fois menée dans un effort pour exorciser le «communisme», qui serait présent d'une façon anachronique - disait-on - au milieu de l'Église progressiste. Un évêque avait fait un prognostic en disant qu'au deuxième tour il y aurait une confrontation entre un candidat du «capital» et un candidat du «travail». Ce prognostic et diverses autres déclarations au sein de l'Église et qui portaient une certaine «analyse de classes» a certainement aussi contribué aux efforts des «exorcistes». (Selon la presse catholique ce prognostic a été fait par Mgr. Mauro Morelli, évêque de Duque de Caxias et aussi par Mr. Valdir Calheiros, évêque de Volta Redonda... Voir J.I.FOLLMANN et A.A.ARNHOLD (1990), *"A*

limites des données venant des recherches basées sur l'analyse de la presse... Cependant au delà de toutes les limites possibles en termes d'exagération de certaines circonstances ou d'«oubli» d'autres, l'ensemble des informations véhiculées par la presse et l'observation directe faite par les chercheurs nous montrent la forte implication de l'Église et des catholiques ainsi que d'autres religions dans ce processus électoral.[23]

Un journal catholique, en dressant dans son éditorial un bilan de la campagne électorale, écrit: *"Il est impossible de nier dans une évaluation de cette campagne le rôle joué par les diocèses, paroisses et communautés ecclésiales dans tout le pays en termes de conscientisation politique."*[24]

Comme à d'autres moments semblables, les différences internes à l'Église et la compétition entre les religions sont ici davantage soulignées et rendues manifestes à tous.[25] On ne se trompe pas en affirmant que la campagne électorale a été aussi au fond un moment d'effervescence religieuse. Les données dont nous disposons à travers les recherches effectuées ne nous donnent pas les dimensions précises du phénomène. En tout cas, il y a eu un bouleversement bien plus accentué à ce niveau qu'en d'autres moments.

---

eleição vista por dois semanários católicos", Rev. COMUNICACOES DO ISER, Nº 38, 1990, p.23). D'ailleurs un commentaire de la presse de Minas Gerais déclarait que, *"avec l'engagement de l'Église au deuxième tour, les élections se sont transformées dans l'eternelle lutte entre le bien et le mal"*.(N. COSTA MULS (1990), ***"Minas: a força da Igreja no segundo turno"***, Rev. COMUNICACOES DO ISER, Nº 38, 1990, p. 15)

[23] Les réponses à un questionnaire sur **«L'Église et l'engagement partisan»** que nous avons soumis à 80 agents de pastorale et à d'autres personnes liées au travail pastoral, au début de 1990 - en vue de la préparation du projet de l'étude présente -, confirment pleinement l'implication de l'Église autant au niveau des diocèses, qu'au niveau des paroisses et des communautés. Sans compter le fort engagement personnel. (Ce questionnaire a été distribué à l'occasion de divers cours que nous avons donnés à ce moment-là. Il a aussi reçu l'appui du «Centro de documentação e pesquisa» (CEDOPE/UNISINOS) et les données obtenues ont été organisées provisoirement dans ce Centre pour servir d'appui à d'autres recherches.)

[24] Il s'agit du «JORNAL DE OPINIAO» Nº 40, cit. in J.I.FOLLMANN et A.A. ARNHOLD (1990), ***"A eleição vista ..."***, p.19.

[25] P.SANCHIS, à partir de la presse, montre les différentes représentations d'église présentes dans la presse et élabore aussi à partir de la même presse une intéressante liste de quatre groupes d'évêques selon des tendances différentes. L'Église est vue par la presse comme: - la CNBB; - les diocèses (évêques); - les paroisses, CEB, prêtres; - certains intellectuels. Les évêques peuvent être divisés en quatre groupes: - les «progressistes»; - la «majorité de l'épiscopat» autour de Mgr Paulo E. Arns; - les «échos» de la voix officielle, c-à-d. de la CNBB; - les «conservateurs». (Voir P. SANCHIS (1990), ***"Catolicismo e representatividade eleitoral numa sociedade en mudança"***, Rev. COMUNICACOES DO ISER, Nº 38, 1990, p.59-61). Z.SEIBLITZ (1990), ***"Quando o debate..."***, présente aussi une intéressante typologie à partir de la presse, ou soit: - CNBB; - le groupe de Mgr. Eugenio Salles; - le groupe de la théologie de la libération; - le groupe traditionaliste.

Cette section, en présentant d'abord quelques témoignages de militants et ensuite, quelques aspects importants des recherches mentionnées, veut essayer d'expliciter les éléments de ce phénomène paraissant les plus proches de l'intérêt de notre recherche: l'identité des catholiques dans le PT.

2.2) Quelques témoignages de militants

La transcription littérale de certains passages issus des témoignages que nous avons reçus par lettre au sujet de l'engagement dans le PT pendant la campagne électorale de 1989 nous semble être importante à ce stade de notre recherche. Nous faisons cette transcription puisque ces témoignages nous ont apporté des éléments très riches pour l'élaboration de nos questions et dans la préparation des instruments pour la collecte des données.

Commençons par la parole d'une militante du PT, qui à l'époque militait aussi dans la «pastorale des jeunes du milieu populaire» (PJMP)... Elle nous écrit: *"La campagne «LULA-Là!» a débordé toutes les limites prévues. Elle a rompu les barrières entre chrétiens et non-chrétiens, entre catholiques et non-catholiques, entre prêtres et fidèles... Il n'y avait plus de différence. L'engagement et le désir de la victoire étaient le même...(...) Pour nous ce fait fut contagieux. Ainsi nous nous sommes mis dans la campagne sans aucune crainte. Moi j'oubliai à ce moment-là qu'il y avait des gens dans nos «bases d'action» qui ne sentaient pas encore les mêmes choses que nous. Le défi était là. Les choses étaient claires, au moins pour nous... Il n'y avait plus de choix! Mais, malheureusement, une grande partie de la population brésilienne, non conscientisée, n'a pas songé à la richesse de ce processus qui rassemblait tous nos espoirs, nos désirs, nos joies, en somme, notre utopie. Ce processus était l'expression de la vie qui renaît pour un monde meilleur. Pour moi depuis que je suis dans le PT, 1989 a été la concrétisation de tout ce que j'ai acquis en tant que chrétienne tout au long de mon expérience dans l'Église. J'y ai senti la même fraternité, la même unité, le même amour, la même foi, le même espoir et toutes les mêmes bonnes choses que j'avais*

toujours connues dans la vie de communauté (d'Église). "[26]

Un deuxième témoignage émis par une institutrice volontairement engagée dans des mouvements de base d'Église après sa retraite de ses fonctions dans l'enseignement public. Son témoignage montre une autre face fort présente dans le milieu des «sympathisants» du PT. Voyons... "*Je n'ai aucune difficulté à m'identifier avec le PT et je trouve facilement des raisons pour justifier ma position politico-partisane. Mais je me sens confuse et je ne sais pas justifier, devant moi-même et devant les autres, pourquoi je ne me suis pas encore engagée comme militante du parti. Je n'ai pas accepté d'être affiliée au PT jusqu'à maintenant. (...) Le manque d'information et la peur devant le danger nous mènent aux préjugés tels que: «les partis politiques sont des outils ambigus pour monter au pouvoir» ou «attention avec l'instrumentalisation de l'évangile», «l'agent de pastorale ne doit pas se mettre en politique»; comme si l'agent de pastorale n'était pas un citoyen avec le droit et le devoir de lutter pour la transformation des structures injustes de la société... Tout cela favorise et renforce l'omission et l'accomodation.* "[27]

Un troisième témoignage, dont nous voulons donner un extrait, outre la petite description du vécu en 1989, apporte une réflexion intéressante qui mène au fondement et à la justification de cet engagement. C'est le témoignage d'une soeur religieuse, qui en 1989 exerçait une fonction de coordination dans une administration municipale dirigée par le PT. Voyons... "*La présence des chrétiens dans la politique partisane est une pratique courante tout au long de l'histoire politique du Brésil. Toutefois, avec la construction du PT une nouvelle phase est inaugurée. Nouvelle parce que: 1) Le PT apporte dans son programme le propos d'un changement de la structure de la société brésilienne. Dans cette proposition, la proclamation des droits des exclus de l'économie, de la politique et de la culture, coïncide avec l'utopie de chrétiens qui, attirés par l'option pour les pauvres, se sentent engagés dans la construction d'un monde plus fraternel et humain. Et, par conséquence, plus chrétien. 2) La politique partisane était toujours une affaire des seigneurs au pouvoir*

---

[26] TME/N.7 (membre de la PJMP et membre du comité du PT au municipe de São Leopoldo, RS; lettre 21/11/91).

[27] TME/N.6 (institutrice en retraite engagée dans des activités pastorales; lettre 03/12/91).

économique et culturel. Le PT est organisé à partir d'en bas, là où sont présents les chrétiens engagés dans les organisations populaires. Il me semble important de remarquer, à mon avis, que ce n'est pas le PT qui engage ses militants auprès des organisations de base. Ce sont les chrétiens qui se trouvent dans les bases qui sont en train de s'organiser et qui s'engagent dans le PT, avec l'objectif de faire avancer leurs luttes... 1989 a signifié un moment fort dans cet espoir pour changer la conception même du pouvoir et de la politique partisane au Brésil. Le candidat LULA, lié aux travailleurs et lié à l'Église, représente un espoir. Le dernier «grand rassemblement en place publique» (comício) dans la campagne pro-LULA à Porto Alegre, déjà au deuxième tour, a été un spectacle de fête et d'espoir. Les gens des CEB étaient tous là et ils ont participé à ce spectacle. J'ai concouru activement à la campagne pro-LULA. Je distribuais des pamphlets au centre-ville. J'ai fait office de «bouche d'urne» (boca de urna). Tout cela dans l'espoir que cette victoire serait aussi la victoire du peuple, c-à-d. la victoire de la possibilité de l'organisation des petits, comme un défi pour interférer sur la gestion de la «res publica». Je travaillais à l'époque comme fonctionnaire de la mairie de Porto Alegre, administrée par le PT. L'espérance augmentait face au défi de la formation de cadres et de la valorisation des organisations et des gens prêts et capables de s'engager à la construction d'un nouveau temps."[28]

Le quatrième témoignage choisi provient d'une religieuse noire engagée dans des travaux de pastorale populaire, comme la pastorale auprès des noirs et d'autres groupes exclus. Elle écrit: *"La foi nous amène à ce compromis. Travailler et dépenser la vie à fin que les pauvres aient la vie et la vie en abondance. Nous avons besoin d'une tête et d'un coeur nouveaux pour pouvoir aider au processus de la libération et, ainsi, la nouvelle société souhaitée par Dieu viendra tout de suite. Les CEB sont des grands signes d'espoir. Il faut élargir nos rangs et élever nos drapeaux de lutte. Où sont les prophètes du Seigneur? Les partis, les politiciens, sont discrédités, mais nous avons besoin des partis, si nous voulons des changements. Parmi les partis dont nous disposons - je sais qu'il n'est pas l'idéal - le PT, jusqu'à ce moment, est*

---

[28] **TME/N.4** (soeur religieuse, engagée dans des travaux d'éducation populaire, surtout auprès des enfants de la rue, temporairement fonctionnaire auprès de la Mairie de Porto Alegre administrée par le PT; lettre 20/04/91).

celui qui a la meilleure proposition. Il faut rejoindre les forces!"[29]

Les trois témoignages suivants sont ceux de trois prêtres de paroisses. Nous avons choisi ces trois exemples, car, à notre avis, ils représentent des attitudes assez fréquentes dans le milieu du clergé progressiste en ce qui concerne l'engagement partisan.

Ainsi, dans la suite de notre liste, un cinquième témoignage est celui d'un aumônier de la «pastorale ouvrière», qui exerçait aussi des fonctions de vicaire dans une paroisse. Il nous a fait le rapport suivant: "*Je me suis profondément et affectivement engagé dans la campagne pro-LULA. Mon sac était toujours plein de papiers de propagande, etc. (...) Mon sentiment de frustration le plus fort, je l'ai eu le jour de l'élection du deuxième tour. J'ai célébré une messe tôt le matin à l'église paroissiale et je me suis bien appliqué à l'homélie. Je n'ai pas parlé directement des candidats ni de leurs programmes. J'ai parlé exclusivement à partir des lectures de la liturgie de ce dimanche-là et j'ai montré la pédagogie de l'Évangile qui fait l'option pour les pauvres et qui nous indique l'importance de croire (les petits) nos camarades. J'ai parlé du Dieu qui s'est fait un travailleur et qui montre que les travailleurs sont capables... Après je suis allé dans une chapelle voisine pour une autre messe et quand je suis rentré à la paroisse, quelqu'un m'a informé que la dame, qui pendant la messe avait coordonné le groupe de chants, fit une petite réunion après avec les membres de ce groupe pour les pousser à voter COLLOR, parce que LULA était un communiste. Je me suis senti trahi (...), parce qu'on avait toujours joué au clair, c-à-d. «on n'avait jamais caché notre engagement partisan personnel hors de nos fonctions». Tout le monde savait que, nous, les prêtres de la paroisse, étions en faveur de LULA. Nous portions des signes de la campagne collés sur notre voiture. Mais nous respections les adversaires et nous n'avons jamais utilisé le pouvoir religieux, surtout les moments liturgiques, pour faire la propagande ou imposer notre propos idéologique. La douleur a été forte parce qu'on savait que le peuple une fois de plus était victime de la tromperie en choisissant son bourreau. Triste et abattu, je revécus au travers d'un psaume d'épanchement. La foi profonde au Dieu de la vie m'a soutenu dans l'espoir*

---

[29] TME/N.8 (soeur religieuse engagée dans des travaux de pastorale populaire à São Pedro do Sul, RS; lettre 07/08/91)

contre tout espoir. Je me suis aussi soucié des compagnons de la pastorale ouvrière et j'ai écrit avec un autre compagnon un petit message d'espoir publié après dans le bulletin national de la pastorale ouvrière".[30]

Le sixième témoignage nous apporte la parole d'un curé, qui est aussi chargé de la coordination d'un «Centre de défense des droits de l'homme» (CDDH). Son témoignage attire notre attention sur la dimension de la vocation, aussi fortement présente dans cette sorte d'engagement. Voyons... *"Quant à moi-même, dans mon travail de prêtre auprès d'une communauté chrétienne, compte tenu du contexte de la société présente: - je ne peux pas m'empêcher de dénoncer les erreurs et les injustices, les égoïsmes qui détruisent la vie d'un nombre énorme de gens; - je ne peux pas refuser de participer à la construction d'une société plus fraternelle et juste; - je ne peux pas refuser de collaborer avec tous les outils qui aident à bâtir cette nouvelle société; - je dois former les communautés à fin qu'elles deviennent mûres pour une position partisane, à fin qu'elles se rendent actrices (sujets) de leur histoire et ne soient plus victimes des options des oppresseurs, à fin qu'elles se rendent créatrices d'un monde nouveau et ne soient plus de simples outils dans les mains de quelques-uns et rejetées quand elles ne sont plus utiles; - je dois former les communautés à fin qu'elles prennent en charge leur histoire propre et transforment la réalité présente, dont nous vivons une situation partisane ouverte. Dans un parti qui ait la possibilité d'être critique sur soi-même. Une communauté qui prenne de manière critique en charge un parti, dont les options internes ou sous-jacentes ne soient pas contre le projet de Dieu. (...) Néanmoins quant à moi-même, dans mon engagement, à partir de ma mission ou vocation auprès du peuple de Dieu, dans les communautés concrètes où je travaille, je n'ai pas vu clairement l'avantage pratique et stratégique d'une inscription partisane. Donc, officiellement je ne me suis inscrit à aucun parti et je ne suis pas militant déclaré d'un parti. Toutefois, j'ai une option pour le PT car ce parti me semble mieux correspondre aux propos d'un peuple nouveau et renouvelé. (...) 1989 fut une année spéciale, tu le sais bien. Il n'y avait pas un candidat de l'Église progressiste, mais la dite Église progressiste a choisi un des candidats et a donné son appui à ce candidat. D'ailleurs les chrétiens engagés dans le PT, en pleine conscience*

---

[30] **TME/N.5** (prêtre, aumônier de la pastorale ouvrière dans l'État du Paraná, vicaire paroissial; lettre 23/07/91). Le titre du message, dont ce témoignage parle, est: **«Même triste, le peuple chante!»**, publié en première page du BOLETIM NACIONAL PASTORAL OPERARIA, Nº 70, 1990.

et à partir des exigences de leur foi, ont aidé à choisir LULA comme candidat, en tant que personne possédant une option politique et partisane orientée pour le bien de la majorité marginalisée. "[31]

Cette même manière de voir est completée, d'une certaine façon, par le septième témoignage choisi... Il s'agit d'un autre prêtre curé aussi dans une banlieue. Il nous a écrit: "*J'évalue comme très positif l'engagement des chrétiens dans le PT, car ils y occupent un espace où ils réalisent des principes chrétiens qui n'admettent pas l'oppression et l'exploitation du travailleur pauvre. Sont aussi remarquables leur participation à l'organisation et leur appui aux mouvements de base (...). Ils valorisent l'action du peuple en affirmant que celui-ci est sujet de son histoire et agent de transformation de la société et que, à travers l'organisation, ils peuvent aider à la création d'une nouvelle société plus juste. Moi je sympathise et donne mon appui personnel aux membres de ma communauté (paroissiale) pour qu'ils s'engagent au PT. Cela non pour qu'ils introduisent le projet des chrétiens dans le parti, mais pour présenter des projets aux travers lesquels, d'une manière ou d'une autre le Projet du Royaume de Dieu est achevé*".[32]

Outre ces témoignages choisis, un «questionnaire préliminaire» a été établi au début de 1990, quand nous en étions à nos premiers pas pour élaborer le projet de cette étude.[33] Une des questions posées dans ce questionnaire a été la suivante: *Dans la communauté, paroisse et diocèse où vous êtes engagés,*

---

[31] **TME/N.10** (prêtre, curé de paroisse de banlieue à Itajaí, SC, aumônier du CDDHI (Centre de défense des droits de l'homme d'Itajaí); lettre 16/06/91).

[32] **TME/N.13** (prêtre, curé d'une paroisse d'une banlieue populaire à São Leopoldo; lettre 04/04/91). Un autre témoignage dans la même direction apporte encore une nouvelle nuance: "*Je pense que les chrétiens ont eu toujours une importante participation politique au Brésil. Ce qui est arrivé pendant la dernière décennie a été l'engagement à partir d'un nouveau lieu social et à partir d'un nouveau cadre partisan. La nouveauté principale a été le parti des travailleurs qui a attiré une partie significative de leaders de l'Église, laïcs et hiérarchie. Personnellement j'ai toujours vu cela comme quelque chose de très positif. La nouvelle situation inspirait des espoirs vis-à-vis d'un progrès au niveau des conquêtes sociales de la majorité pauvre de la population. (...) Au sein de l'Église, à divers niveaux, cette nouvelle situation sociale des mouvements à partir des travailleurs a eu de très fortes répercussions. Cela a changé la vie interne des communautés, des paroisses et diocèses et, en même temps, l'Église influengait elle aussi le mouvement populaire au sens large avec des motivations, stimulations et appuis matériels. Comme le PT était fort lié avec tout le mouvement populaire, l'Église de plus en plus fut accusée de faire une politique partisane «petiste».*"(**TME/N.2**: prêtre, enseignant au Institut Missionaire de Théologie (IMT), Santo Angelo, RS; lettre 16/04/91)

[33] Il s'agit du questionnaire soumis à 80 personnes dont le sujet était **«L'Église et l'engagement partisan»**, déjà référé auparavant.

quelle a été la relation entre l'Église et la candidature LULA (de la gauche) et quelle a été la relation entre l'Église et la candidature COLLOR (de la droite)? Les réponses indiquent que l'appui au candidat de gauche a été davantage explicite tandis que l'appui à l'autre candidat a été plutôt en cachette. Un bon nombre des réponses est accompagné par une description parfois riche et détaillée de la manière dont cela s'est passé. Nous voulons en présenter ici deux petits extraits...

Un premier explicite bien le conflit idéologique et aussi institutionnel qui a été vécu dans l'espace ecclésial dans plusieurs régions, à ce moment-là: *"Dans ma paroisse, il est arrivé que quelques «curés» ont montré un appui explicite à la candidature LULA, y compris pendant les homélies. Ils disaient qu'ils faisaient cela par fidélité aux principes chrétiens. De l'autre côté les conservateurs, qui visent le maintien du «status quo» défendaient ouvertement la candidature COLLOR. Le fait qui a été le plus marquant était les discussions qu'on entendait à la sortie de l'église (après les messes). Il y avait un rejet des catholiques par rapport à l'engagement politique. A quelques rares exceptions, ils manifestaient leur appui aux ministres de l'Église, qui avaient le courage de prendre une position et de la soutenir au nom des principes chrétiens."* [34]

Un deuxième extrait nous montre la distinction entre l'idée d'«Église institution» et l'idée d'«Église peuple». Voyons: *"L'Église en tant qu'institution n'a pas se manifestée, mais en tant que peuple, elle a beaucoup bougé. Elle s'est organisée pour donner son appui à la candidature LULA. Par conséquent, le peuple a vu en lui quelqu'un qui pourrait beaucoup aider la classe ouvrière."* [35]

Un texte du pastoraliste Frei Betto, qui a reçu une large divulgation dans certains organes de la presse catholique disait entre autres ce qui suit: *"Depuis sa création en 1979, le PT a surgi comme le parti le plus proche des*

---

[34] Il s'agit du cas d'une paroisse à Itajai, SC, selon l'observation d'une de ses fidèles. Réponse à notre questionnaire préparatoire «Igreja e militância partidária» («L'Église et l'engagement partisan»).

[35] Il s'agit d'une paroisse de la banlieue de Porto Alegre, RS, selon l'observation d'un séminariste, étudiant en théologie. (Réponse à notre questionnaire préparatoire «Igreja e militância partidária» («L'Église et l'engagemnt partisan»).

principes évangéliques de justice qui orientent l'action des CEB. "[36]

Dans le même sens et tout aussi suggestive est une déclaration du théologien Leonardo Boff, avec laquelle nous voulons clôturer cette «parenthèse» de témoignages... Ce théologien a dit pendant la période de la campagne électorale: *"Le fait qu'il y ait des évêques et des prêtres qui soient en faveur de LULA ne devrait «gêner» personne («causar extranheza»). (...) Rester neutre signifierait vider et dématérialiser l'option pour les pauvres. Les secteurs qui donnent leur appui à LULA cherchent à mobiliser leurs forces pour achever une transformation sociale sans violence.* "[37]

2.3) Prises de position dans l'Église en faveur du candidat LULA et les réactions qu'elles ont provoquées

"Tout d'un coup la pastorale populaire de l'Église a gagné les pages de la presse et a acquis, comme jamais auparavant, la reconnaissance publique en tant qu'un acteur politiquement important. "[38] C'est le commentaire fait par la sociologue A.M.DOIMO en signalant qu'il a fallu le bouleversement des élections pour mettre dans la lumière du jour une réalité profondement enracinée dans le processus social, politique et culturel du Brésil pendant les dernières décennies... L'auteur se réfère à la «pastorale populaire» qui a reçu au sein du processus électoral la reconnaissance politique, c-à-d. qu'elle est passée du côté des acteurs politiques.

A côté de cette pastorale populaire - dont font partie les CEB, les pastorales ouvrière et de la terre, etc. - il est important de remarquer aussi la position officielle de l'Église à travers la Conférence nationale des évêques

---

[36] Voir par exemple Journal O SAO PAULO, Nº 1755, 7/12/89. Le texte en question a aussi été largement diffusé par la presse nationale.

[37] Voir N.C.MULS, "Minas: a forga...",p.14

[38] A.M.DOIMO (1990), "A pastoral popular...", p.48. Les petites recherches faites par le GEC de l'ISER montrent assez bien ce phénomène, avec beaucoup d'informations. (Voir Rev.COMUNICACOES DO ISER, Nº 38,1990)

(CNBB), qui a elle joué également un rôle très marquant dans toute cette affaire. D'ailleurs, l'auteur cité dans d'autres textes fait voir aussi la dimension institutionnelle de l'acteur politique qu'est la pastorale populaire.[39] Il serait évidemment faux de dire que la CNBB a pris position en faveur d'un parti ou candidat.[40]

La position de la CNBB était établie dans son document *«Exigences éthiques de l'ordre démocratique»*, résultat de la 27e. Assemblée Générale du début de 1989. Dans ce document on trouve, entre autres, les critères suivants pour choisir le président de la République: *"1) faire avancer le processus démocratique, spécialement en ce qui concerne la participation populaire au niveau de la gestion socio-économique et politique du pays; 2) promouvoir la juste distribution sociale du sol urbain; 3) garantir la réforme agraire; 4) donner un appui total (irrestrito) à la lutte des travailleurs; 5) stimuler la participation des travailleurs aux syndicats et à la gestion des entreprises; 6) préserver et renouveler l'environnement; 7) soumettre la dette extérieure à une enquête (auditoria) publique."*[41]

Après la publication du résultat des élections, dans un entretien fait par l'historien américain K. SERBIN, Mgr Celso Queiroz, secrétaire-général de la CNBB, nous apporte des éclaircissements intéressants sur la position de la CNBB. Il dit:... *"Je pense que notre rôle est auprès du peuple et non auprès du gouvernement. (...) Je pense que l'Église au Brésil a beaucoup appris pendant la dictature. Je pense que nous sommes éduqués par la réalité. Et nous avons appris une chose très importante. Nous avons appris à ne pas faire de «lobby» catholique, mais nous appliquons notre souci d'Église vers la politique qui prend en compte le peuple, la vie du peuple. Je pense que cela a été fondamental. Malheureusement, certains de nos frères, membres de quelques Églises, surtout d'Églises fondamentalistes et pentecôtistes, n'ont*

---

[39] Voir par exemple A.M.DOIMO (1984), **Movimento social urbano - Igreja e participação popular**, Petrópolis, Ed.Vozes.

[40] Les hypothèses sur ce sujet sont néanmoins nuancées: Il y a quelqu'un qui parle d'une neutralité formelle par fidélité au statut de l'institution... Il y a aussi ceux qui suggèrent l'existence d'une apparence de neutralité... L'hypothèse cachée dans plusieurs textes est celle que la CNBB avait en fait - au premier tour! - une préférence mal cachée pour une candidature du centre, c'est-à-dire du PSDB («Parti de la social-démocratie brésilienne»). (Voir COMUNICACOES DO ISER, Nº 38, 1990)

[41] Résumé des critères présentés dans le document **«Exigences éthiques de l'ordre démocratique»**, fait par A.M.DOIMO (1990), **"A pastoral popular..."**, p.46.

pas appris cette leçon. (...) Je pense que nous avons appris cela. C'est curieux parce que l'Église au Brésil a vécu traditionnellement dans cette idée de chercher des bénéfices pour elle-même et de faire, ainsi, par ricochet, le bien du peuple. On voulait être l'intermédiaire entre le gouvernement et le peuple. Actuellement nous n'avons pas d'illusion à ce sujet, pas du tout!"[42]

La proximité et parfois la coïncidence des principes de la CNBB - au sujet des élections - avec les «treize points» de la proposition politique du PT,[43] d'une part, ont certainement signifié un fort appui à tous les groupes et membres de l'Église engagés dans la campagne LULA et, d'autre part, ont motivé la prise de distance de l'autre candidat par rapport à la CNBB et à l'Église progressiste, cherchant de son côté l'appui et la légitimation religieuse auprès du catholicisme populaire traditionnel, du mouvement charismatique, des évêques conservateurs et des Églises évangéliques pentecôtistes. D'ailleurs il n'a pas seulement cherché cet appui et cette légitimation, mais il l'a aussi reçu de la part de groupes religieux opposés au discours engageant de l'Église et à l'action de la pastorale populaire.[44]

Si les élections de 1989 ont été un moment chaud pour l'ensemble de la société brésilienne, elles l'ont été aussi, par voie de conséquence et d'une manière spéciale, pour le milieu religieux. Des positions se sont explicitées. Des processus d'identification se sont accélérés.

---

[42] K.SERBIN (1990), *"A Igreja não está entre o governo e o povo: entrevista de dom Celso Queiroz"*, Rev.COMUNICACOES DO ISER, Nº 38, 1990, p.79.

[43] Les «treize points» de la proposition du PT ont été: *"1) démocratisation de l'État et de la société; 2) distribution de la rente et augmentation des revenus; 3) suspension du paiement de la dette extérieure pour une enquête (auditoria) publique sur ses origines; 4) réforme agraire et un nouveau modèle agricole; 5) déprivatisation de l'État et moralisation de l'administration publique; 6) combat contre la spéculation financière; 7) limitation de l'action du capital étranger; 8) subordination du pouvoir militaire au pouvoir civil; 9) nouvelle politique énergétique; 10) réforme urbaine et de la politique de l'habitation; 11) sauvegarde de l'Amazonie et défense de la vie; 12) politique extérieure souveraine; 13) défense des droits et conquêtes des travailleurs."* (Résumé chez A.M.DOIMO (1990),*"A pastoral popular..."*,p.46-47)

[44] La presse, à ce moment-là, était remplie de faits publiés en rapport avec cet événement. (Voir les petites recherches en COMUNICACOES DO ISER, Nº 38, 1990). Une recherche très intéressante dans ce sens est celle réalisée par R.MARIANO et F.PIERUCCI (1992), *"O envolvimento dos pentecostais na eleigão de Collor"*, Rev. NOVOS ESTUDOS CEBRAP, Nº34, 1992, p.92-105. Cette recherche montre comment, pour convaincre les électeurs de leurs églises à voter Fernando Collor de Mello, des leaders pentecôtistes ont utilisé l'argument de la menace: voter pour le PT serait la même chose que d'«assurer» l'avenir de leurs églises par une douteuse alliance catholique-communiste. Dans ce sens le candidat Collor a été présenté par certains leaders pentecôtistes comme celui qui a la bénédiction de Dieu pour être le Président. Par exemple l'évêque pentecôtiste Edir Macedo de l'«Église universelle du Royaume de Dieu» déclarait: *«Après avoir prié Dieu pour indiquer une personne, l'Esprit Saint nous a convaincus que Fernando Collor de Mello était l'élu!»*...

2.4) Remarques de conclusion

D'autres aspects pourraient encore être ajoutés à cette présentation résumée des données, mais dans le but précis poursuivi dans cette *Partie* de notre étude, nous pouvons en rester là. Il nous suffit maintenant de remarquer quelques aspects suggérés dans les descriptions faites en ce qui concerne la relation entre les catholiques et le PT.

Il s'agit, entre autres, des points suivants:

1) L'engagement des catholiques dans la campagne n'est pas une réalité isolée, mais elle est précédée par une grande participation à toute l'histoire du PT depuis l'idée même de sa création.

2) Le moment de la campagne pro-LULA a été pour plusieurs un temps d'intense confirmation de cet engagement: - soit à cause de l'expérience personnelle, du sens vécu, au sein de ce processus; - soit à cause de la reconnaissance publique, par le biais de la presse, de la pastorale populaire comme «acteur politique»; - soit encore à cause de la forte légitimation qu'y apportaient les positions de certains évêques progressistes et les principes de la CNBB.

3) Les adversaires et les forces opposées aux projets auxquels tendait cet engagement se sont clairement manifestés tant au niveau de l'Église et de la sphère religieuse qu'au niveau de la société dans son ensemble.

4) Si l'engagement des catholiques dans le PT est un fait visible et public, cela ne veut pas dire qu'au niveau de ces militants existe clairement - cela a été plusieurs fois explicité! - une certaine distance critique vis-à-vis du parti, grâce aux objectifs fondamentaux auxquels ils se tiennent.

Avec l'aperçu que cette synthèse nous a apporté en guise de conclusion d'un long chemin descriptif que nous venons de parcourir, nous sommes maintenant arrivés au moment de poser la question centrale qui fait l'objet de cette recherche. Nous essayons d'expliciter dans la section suivante (Section III) les questions immédiates impliquées dans cette question centrale. Cette

explicitation est faite d'une manière interrogative pour bien indiquer qu'il s'agit de questions dont nous cherchons les réponses. A l'arrière de ces interrogations il y a des «présomptions» et des «explications probables» pertinentes sur l'identité du groupe recherché... Les réponses que notre recherche permettra de formuler pourront sans doute aider à la formulation des hypothèses pour la suite de la recherche.

3) Section III - La question posée pour la présente étude

3.1) Apergu général du «chemin» fait dans le déroulement de la recherche jusqu'ici

Il faut toujours rappeler que cette étude n'est envisagée que comme une étape dans un horizon d'objectifs plus large qui est l'étude sur l'évolution des identités des catholiques engagés dans la politique partisane au Brésil depuis 1930. Elle n'est aussi qu'une contribution à côté d'autres dans un débat qui devra encore être approfondi sur le «christianisme de la libération» (CdL) en tant que tel.

Cela étant clair et étant bien présent à notre esprit le fait que le sujet de notre recherche n'est qu'une des multiples manifestations de cette réalité plus large, nos questions sur l'identité des catholiques engagés dans le PT doivent être aussi vues dans cet horizon et ces limites.

Jusqu'à présent, notre préoccupation a été d'établir une approche descriptive et interrogative à l'égard du contexte qui nous a fait aboutir sur cette démarche de l'étude ainsi située.

Le «chemin» que nous avons parcouru a suivi cinq «voies» différentes dans une même direction. Les interrogations qui se sont présentées au long de ce «chemin», au sein de chacune de ces «voies», nous aident sans doute à bien situer les questions impliquées par la question centrale de la recherche:

Premièrement, dans l'*Introduction générale* nous avons reconstitué le point de départ de la recherche en nous plongeant à l'intérieur d'une «scène du quotidien». Outre le fait de montrer partiellement quels sont les ***interlocuteurs concrets*** de la recherche qui sont constamment présents, cette «scène» a permis - moyennant divers commentaires reçus à la suite d'une sorte d'«herméneutique collective» - d'identifier quatre références thématiques et de commencer ainsi tout un riche aperçu spécifique sur le contexte conjoncturel. Les quatre références thématiques, dont il s'agit, sont: le rapport au MSP, le rapport au PT, le rapport à l'Église et le rapport à soi-même.

Deuxièmement, la reprise historique faite dans le chapitre premier (Chap.I), à la *Première partie*, sur les rapports entre l'Église, la politique et l'organisation des travailleurs a permis, d'une part, de situer l'objet concret de la recherche dans sa genèse historique, et, d'autre part, d'indiquer l'***horizon d'objectifs plus large*** concernant l'étude des changements dans le temps des identités des catholiques engagés dans la politique partisane au Brésil.

Troisièmement, la description dans les chapitres deuxième et troisième (Chap. II et III) de quelques points ou thèmes centraux concernant la structure et la culture brésiliennes, et le contexte conjoncturel de la fin des années septante jusqu'à la fin des années quatre-vingts nous a permis d'identifier différents axes d'enjeux et la ***pluralité de projets*** dans lesquels les sujets s'engagent. La perception de ces projets est importante pour situer le débat sur les identités..

Quatrièmement, le bref tour dans le chapitre présent (Chap. IV) sur les chemins de la création et la consolidation du ***Parti des travailleurs*** ainsi que l'indication de quelques aspects sur la présence des ***catholiques dans ce parti*** nous a mis en présence du projet qui touche de plus près le contenu central de la démarche de notre étude.

Cinquièmement, dans le chapitre présent encore, le regard sur l'implication du religieux - en particulier des catholiques - dans le processus électoral pour la présidence de la République en 1989 a permis de situer la question centrale de la recherche - et les questions dont elle est constituée - au sein

du ***moment le plus chaud*** de la période décrite...

Ce «chemin», tout en nous situant en grande partie au niveau d'une sorte d'«approche préliminaire» et de la «présentation du problème», nous a conduits aussi à être attentifs à trois points de vue dans la démarche sur l'identité et l'effort pour en construire un concept valide pour la sociologie, et spécifiquement pour cette étude. Comme nous l'avons déjà montré au début, dans l'*Introduction générale*, ces trois points de vue sont: le point de vue des mouvements sociaux, le point de vue des champs d'activité - dans notre cas: le champ religieux et le champ politique - et le point de vue des sujets individuels. Dans l'*Introduction générale* nous indiquions aussi - et cela sera mieux explicité dans le chapitre septième (Chap. VII) à la *Troisième partie* - que nous considérons ce triple regard comme un outil fondamental pour saisir l'interaction en différents niveaux sous des angles divers. La construction de notre concept d'identité est faite dans la perspective d'une sociologie pour laquelle l'interaction est, de fait, l'unité de repère fondamentale. Pour rappel, nous avons toujours présents à notre esprit trois niveaux selon lesquels l'interaction doit être décomposée: 1) le niveau des sujets individuels dans leurs actions et réactions face aux autres; 2) le niveau des actions et réactions entre les différents champs d'activité moyennant les sujets individuels; 3) le niveau de la dualité irréductible constituée par la dynamique du sujet individuel face au collectif et du collectif face à l'individuel.

3.2) La question centrale pour la recherche

La réponse à la question sur l'IDENTITÉ des catholiques engagés dans le PT serait facile si l'on définissait l'«identité» à partir des attributs socialement visibles, ou encore, les attributs à partir desquels sont explicitées des ressemblances entre des individus ou collectivités. Dans le cas en question trois caractéristiques principales devraient être mises au premier rang:

a) Il s'agit de gens qui sont de la même appartenance religieuse catholique.

b) Il s'agit de gens qui sont du **même engagement partisan**, le PT;

c) il s'agit de gens qui se sont orientés avec **les principes du CdL.**

En d'autres termes, les catholiques engagés dans le PT auraient une «identité» avec un triple support: **l'appartenance religieuse commune, l'engagement partisan commun et l'adhésion au même courant d'idées...**

On pourrait encore enrichir la description en y adjoignant une multiplicité d'autres aspects à partir desquels des «classifications» différentes se présenteraient comme possibles... Les caractéristiques signalées pour nous ne sont néanmoins qu'un point de départ, ou encore, une référence externe à travers laquelle le «groupe» recherché est communément reconnu. Comme nous l'avons déjà indiqué dans l'*Introduction générale*, la manière de travailler cette question de l'identité, telle que nous l'avons adoptée dans cette étude, se trouve bien au delà de ce type de classifications statiques.

On commence à se poser la question de l'identité quand on cherche à examiner ce qu'il y a en dessous de ces caratéristiques visibles et reconnues, tout en demandant, par exemple: *Ces caractéristiques externes représentent-elles vraiment des «points chauds» qui attirent les individus en question d'une même manière? Peut-on parler d'une sorte de «complicité» à propos du fait d'être, soit catholique, soit du PT, soit en communion dans le même courant d'idées?...*

Prenant cela comme point de départ, nos observations initiales nous ont amenés d'emblée à soupçonner qu'en dessous des caractéristiques externes communes se manifeste une grande diversité... La question qui reste est: *Cette diversité, une fois constatée, pourra-t-elle nous faire conclure sur la non existence d'un processus identitaire commun au niveau du «groupe» susdit?*

L'identité, dans le sens que nous trouvons important de relever, se situe au niveau de l'interaction entre l'individuel et le collectif et on peut parler d'un processus identitaire commun - ou identité collective - quand des individus ou collectivités s'assemblent en fonction des projets et, par

conséquent, soient prêts à s'engager dans des stratégies d'action collectives.[45] Il est probable que cela ne se fait qu'à la mesure d'un certain degré de convergence au niveau des expériences vécues, des intérêts et des valeurs dont les individus en question sont porteurs.

La «scène» présentée au début - à la fin de l'*Introduction générale* - nous montre Marcos, Teresa et Betinho... Il s'agit d'une famille catholique. Marcos et Teresa sont des «ministres de l'eucharistie» dans la communauté. Leurs opinions, à partir de notre observation, sont intimement liées et d'une certaine manière dépendantes de ce qu'ils entendent de la part du clergé et dans des réunions et des cours de la communauté religieuse dont ils font partie. Le fait d'être noirs et engagés dans le mouvement des noirs joue aussi un rôle important... Il est bien évident, d'après différentes constatations faites au long du «chemin de la problématisation» suivi dans ce travail, que la manière dont la famille en question vit son appartenance à l'Église et au PT et sa manière d'appréhender les principes fondamentaux de la TdL présentent des différences importantes par rapport à d'autres catholiques engagés aussi comme petistes et tenants du CdL. On est en droit de se demander: *où se trouvent les ressemblances et convergences en termes de projet pour qu'on puisse parler d'un processus identitaire commun?*

Ainsi nous sommes arrivés à la formulation de certaines questions qui peuvent être considérées comme questions clés pour l'objet de l'étude. Une première question - en ayant toujours présent à l'esprit les quatre références thématiques sélectionnées - s'est ainsi imposée pour notre recherche: *Quels sont les traits convergents et les traits divergents vérifiables au sein de la population recherchée?* La question ainsi posée part du présupposé qu'il y a des divergences et des convergences. *Ces divergences sont-elles suffisamment fondées pour mettre en cause un processus identitaire commun des catholiques engagés auprès du PT? Ces convergences sont-elles suffisament fondées pour qu'on puisse parler d'un processus identitaire commun?* Nous partons d'une supposition - à partir de nos observations préliminaires - que malgré la diversité manifeste il y a quelque chose de plus profond qui attire l'ensemble des individus de ce «groupe» et qui les remplit d'«empathie» entre

---

[45] Voir la distinction établie par G.BAJOIT (1992), entre catégorie où les individus se ressemblent, identité où les individus s'assemblent et acteur où les individus agissent collectivement. (G.BAJOIT (1992), **Pour une sociologie relationnelle**, Paris, PUF, p.113).

eux. *Où se trouve ce «quelque chose»?* Depuis la «scène» initiale, nous avons selectionné quatre thèmes clés de référence, les présupposant comme des «forces» particulièrement agissantes sur le processus identitaire dans la réalité recherchée... La question se pose ainsi concrètement: *Quel est le rôle joué, au sein de ce «groupe»*, par le rapport de l'individu avec le MSP, avec le PT en tant que tel, avec l'Église catholique et avec «soi-même»? Ou encore: *Quels sont les traits convergents et les traits divergents identifiables dans chacune de ces références?*

Nos observations concernant le quotidien du groupe étudié - comme il a été d'ailleurs aussi relativement explicité à partir de la «scène» initiale -nous ont amenés à concentrer l'étude sur une quête théorique centrale qui est la question du sujet individuel et son importance pour les études sociologiques... Ainsi, une deuxième question découle de la première... La voici: *Quel est le rôle joué dans la réalité en question par les sujets individuels, par leur conscience d'être sujet, d'être quelqu'un, de faire des choix personnels et de mener des engagements orientés par des valeurs de conviction personnelle?*

Notre attention s'est orientée depuis le début sur les projets par rapport auxquels les sujets se constituent et s'affirment. Cela se fait moyennant un réseau interactif complexe impliquant différents niveaux dont nous avons déjà maintes fois fait référence. Chaque individu cherche à construire et reconstruire son projet propre en interaction avec les projets collectifs dans lesquels il se trouve engagé. Comme la «scène» nous l'a montré, les individus font un effort pour mettre leur projet en rapport avec leur vécu au passé. Il y a là aussi manifestement une échelle de valeurs: des «choses» qui sont plus valorisées et des «choses» qui le sont moins, des «choses» qui sont perçues comme essentielles et d'autres qui sont mises de côté ou même rejetées, combattues... La troisième question devient ainsi un dédoublement de la première et de la deuxième: *Comment s'opère la «couture» complexe entre les différents éléments qui interviennent en fonction de projets pris en charge par les sujets individuels au niveau de ce groupe?*

A la limite, toutes ces questions ainsi formulées impliquent une seule question centrale, qui est l'objet de la recherche: *quelle est l'identité des catholiques engagés dans le PT au Brésil?* Il s'agit de formes diverses, ou

encore différents angles, à travers lesquels nous avons essayé de problématiser notre question centrale.

Les aspects théoriques impliqués dans le contenu de ces questions seront élucidés plus tard dans ce travail... Particulièrement dans la suite, la *Troisième partie* essaiera - en suivant la discussion de notre thème - de reprendre des aspects théoriques directement ou indirectement liés aux questions posées, pour, à la fin, arriver à l'élaboration d'une conceptualisation opérationnelle de l'identité en vue de ce qui y est proposé.[46]

Pour conclure...

Le chemin suivi pendant le moment de la «problématisation» pour la recherche et les observations qui l'ont précédé nous ont permis d'entrevoir plusieurs réponses probables à nos questions ou à notre question. Ces réponses probables, quelques-unes transformées en hypothèses de travail accompagnant toute la recherche, sont reprises dans l'évaluation finale à la *«Conclusion générale»* de notre étude. C'est à ce moment-là que nous chercherons à mettre en rapport nos hypothèses initiales avec les hypothèses d'interprétation suggérées par les résultats de la recherche.

---

[46] Voir **«Concept opérationnel d'identité»** au Chapitre septième (Chap.VII), *Troisième partie*.

PARTIE III

Chapitre V

INTRODUCTION A LA TROISIEME PARTIE: QUELQUES NOTES SUR LA SOCIOLOGIE EN GENERAL ET SUR LA SOCIOLOGIE DU CATHOLICISME AU BRESIL

Observation initiale

"La pensée dialectique nous dit qu'on ne peut définir aucun phénomène humain dans la mesure où il est toujours le résultat du comportement d'un sujet qui est caractérisé, d'une part, par le réel, et, d'autre part, par le possible, qui crée le réel à partir du possible antérieur et modifie ce possible en changeant le réel."[1]

Si, d'une part, le manque d'une bonne compréhension de cette dimension dialectique engendre beaucoup de positions théoriques mutuellement incompatibles et polémiques produisant et reproduisant un certain climat de fermetures et condamnations, d'autre part, sa reconnaissance peut représenter à la fois le dépassement définitif des querelles stériles et l'affirmation de la controverse comme un caractère propre de la construction scientifique dans le domaine des sciences sociales. Dans cette perspective les conflits internes à la sociologie loin d'être des maladies «infantiles» qui témoigneraient la pauvreté et l'immaturité de cette science,[2] peuvent être le signe de sa richesse et de sa maturité scientifique. Selon E. MORIN, *"si on faisait aujourd'hui une science sociale qui soit aussi manipulatrice et réductrice, et aussi efficace, que la physique, (...) nous serions complètement orwellisés très bientôt!"*[3]

---

[1] L. GOLDMANN (1978) a dit cela, en référant la phrase suivante de PASCAL: *"on ne peut pas définir l'homme parce qu'il est infiniment plus grand que ce qu'il est"*. (L.GOLDMANN, (1978), **Epistémologie et philosophie politique; pour une théorie de la liberté**, Paris, Eds. Denoël/Gonthier, p.174).

[2] Voir sur ce sujet *G.GURVITCH (1963)*, **La vocation actuelle de la sociologie**, Vol.I: Vers la sociologie différentielle, Paris, PUF, 1963, p.6.

[3] Selon E. MORIN (1984a), *"... la scientificité n'est pas dans la certitude théorique. Au contraire, déjà WHITEHEAD, le grand philosophe des sciences anglo-saxon, avait remarqué que la science est plus changeante que la théologie. En effet, le vieillissement des théories scientifiques est absolument incroyable. Les théories se dévaluent, et pourtant la science continue! C'est que la vérité scientifique n'est pas dans la certitude théorique. Une théorie est scientifique non pas parce qu'elle est certaine mais au contraire parce qu'elle accepte de se faire réfuter soit par des raisons logiques, soit par des raisons expérimentales ou*

En plus, une fois situées dans cette perspective, toutes les contributions, tout en étant reconnues dans leurs contextes et limites propres, arrivent à avoir une importance spécifique pour la compréhension de la vie sociale.

La façon d'être sociologue a beaucoup à voir avec le «tempérament» de chaque chercheur... Bien entendu, ce «tempérament» rejoint ici la manière avec laquelle quelqu'un cherche à vivre et à s'engager dans l'histoire. Dans ce sens, selon l'opinion d'A. TOURAINE - l'auteur de cette image - on peut sentir *«trois tempéraments de sociologues»* dans le milieu sociologique, à savoir:

1) Ceux qui vont au coeur de la vie sociale et apportent à la science le plus indispensable qui est le dévoilement des relations sociales et des conflits.

2) Ceux qui se caractérisent par leur posture polémique de combat contre le pouvoir et qui facilement peuvent glisser dans un chemin de *«sainte colère»* chargée d'idéologie.

3) Ceux qui *«sont les sociologues de la nuit»*, qui cherchent la vie sociale au milieu du monde immense de l'exclusion en écoutant les gens qui ne parlent plus et en interrogeant ceux qui sont considérés comme des monstres ou des marginaux.

L'auteur conclut: *"Le sociologue complet devrait avoir l'esprit d'analyse des premiers, la colère des deuxièmes et la compassion des derniers".*[4]

Il s'agit de trois regards et trois discours, qui sont «inter-fécondants» pour la sociologie. On pourrait peut-être inclure encore un quatrième

---

d'observations. C'est-à-dire qu'une théorie scientifique n'est pas le substitut, dans un monde laïc, de la vérité théologique et religieuse. La biodégradabilité de la théorie scientifique est un fait fondamental qui nous montre que la fécondité de la connaissance scientifique est une lutte de théories. C'est une lutte de diversités qui acceptent toutes une règle commune. Quand l'application de la règle commune peut être bien faite, comme dans les sciences physiques, cela ne marche pas mal! Mais quand on ne peut pas trouver la vérification, comme dans les sciences sociales, évidemment cela marche beaucoup moins bien! Mais je dirais presque: heureusement! Car si on faisait...!" (E. MORIN, "**Science avec conscience; une lecture, un projet**", in C. ATIAS et J. L. LE MOIGNE (1984), **Echange avec Edgar Morin: Science et conscience de la complexité**, Aix-en-Provence, Libr. de l'Univ., p. 41-42).

[4] A. TOURAINE (1977), **Pour la sociologie**, Paris, Ed. le Seuil, p.43.

«tempérament», qui est celui des sociologues plutôt attentifs au déroulement quotidien de la vie en société. Ainsi à côté de l'«esprit d'analyse», de la «colère» et de la «compassion» dont parle l'auteur, on devrait ajouter l'«esprit d'observation». C'est surtout l'observation du quotidien qui rend le sociologue plus attentif aux rôles joués par les sujets individuels...

Le jour-à-jour d'un sociologue est plein de situations où il est questionné par des gens qui attendent de lui des «recettes» d'action ou des sentences confirmatives de leurs idées. Cela se présente autant au niveau de l'action politique qu'au niveau de l'enchaînement quotidien de la vie sociale.

Si cela est vrai, il l'est aussi de l'existence d'un soupçon généralisé par rapport aux paroles des sociologues considérés comme des penseurs éloignés de la réalité et enfermés dans la contrainte de leurs chères catégories théoriques...

Ces deux constatations que l'on peut cueillir dans la conversation de tous les jours sont aussi une mise en garde importante pour le sociologue en le poussant à dépasser les dangers présents dans les réductions cachées derrière ces «portraits»...

Ce chapitre introductif de la *Troisième partie* veut situer notre débat théorique qui suit dans le deux chapitres suivants en explicitant à travers un rapide «tour d'horizon» des aspects importants dans notre vision sur les différents paradigmes dans la sociologie, sur la question de l'objectivité et sur le développement de la sociologie du catholicisme au Brésil. Ce dernier point est particulièrement important parce que notre étude est située dans cette «branche» de la sociologie.

Nous concluons le chapitre présent avec une introduction brève sur le propos de la *Troisième partie* dans son ensemble.

1) Les paradigmes: Aspects d'un débat

L'univers sociologique dont nous faisons partie est né et a été construit au coeur des confrontations idéologiques présentes aux processus vécus par les sociétés industrielles. Cette sociologie est ainsi née revêtue de «postures» idéologiques et d'engagements socio-politiques différents. Autrement dit: elle est née plusieurs fois et de manières différentes du même «ventre»... A partir de perceptions empiriques différentes et, par conséquent, de cheminements analytiques différents, des sociologies diverses se sont constituées, chacune plus ou moins en consonance avec des «postures» idéologiques et des engagements socio-politiques déterminés et propres aux processus des sociétés industrielles.[5]

La révolution industrielle et les processus sociaux, économiques, politiques et culturels qui en découlent ont apporté dans leur sein un nouvel «acteur social», constitué par les penseurs sociaux, en remplacement du clergé de l'ancien régime. Ces penseurs étaient caractérisés par leur engagement éthique et idéologique. Il s'agissait sans aucun doute de penseurs militants.

Ainsi par exemple le XVIIIe siècle témoigne déjà la présence de penseurs sociaux conservateurs, libéraux et socialistes...[6] Il s'agit de ceux qui sont connus aujourd'hui comme les prédécesseurs de la sociologie. Selon C. B. MARTINS, ces penseurs n'avaient pas l'envie de produire une simple connaissance des conditions nouvelles de la vie sociale et des problèmes engendrés par la révolution industrielle. Leur but était celui d'intervenir dans le processus nouveau, tant pour son maintien et/ou son perfectionnement, que pour sa transformation radicale.[7]

---

[5] Selon G. BAJOIT (1992), les instruments de la sociologie *"sont congus à partir d'a priori différents relatifs à l'homme et à la société humaine, de postulats, qui tous rendent compte d'une partie du réel, mais qui se rattachent à différentes conceptions idéologiques du monde"*. (G. BAJOIT (1992), **Pour une sociologie relationnelle**, Paris, PUF, p. 19)

[6] C. B. MARTINS (1985), **O que é sociologia**, S. Paulo, Ed. Brasiliense, p.15, cite les noms de Bentham (1748-1832), Owen (1771-1858), Thompson (1775-1833)...

[7] Voir C. B. MARTINS (1985), **O que é...**, p.15.

En nous reportant aux trois sociologues classiques les plus connus et cités, Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917) et Max Weber (1864-1920) nous pouvons, grosso modo, associer aussi la pensée de chacun d'eux à un engagement ou à des engagements idéologiques déterminés. Par exemple il n'y a pas de doute que la sociologie marxiste fait plaisir davantage à l'oreille des révolutionnaires et socialistes, autant que la durkheimienne le fait à l'oreille des conservateurs et la weberienne à l'oreille des libéraux.

Il s'agit d'une discussion connue et obligatoirement présente dans les cours *d'«Introduction à la Sociologie»*... Mais plus qu'un thème de cours, c'est une question de fond présente soit d'une façon explicite soit implicite, dans tous les travaux sociologiques.

Pour G. BAJOIT, les sociologies qui sortent de la société industrielle - c-à-d. qui ont été formulées dans le modèle culturel des sociétés industrielles - présentent un cadre riche de chemins théoriques auprès desquels il est toujours possible d'identifier aussi des formules socio-politiques appropriées à différentes situations vécues par ces sociétés.[8]

Pour cet auteur les sociologies concernant le modèle culturel des sociétés industrielles présentent un langage déplacé dans l'actuel contexte où un nouveau modèle culturel prend place. Le propos théorique présent dans la préoccupation exprimée par cet auteur est celui de plusieurs autres qui laissent répercuter dans leurs études l'histoire récente de la sociologie et les interrogations que l'histoire récente pose à la sociologie... Autrement dit, nous vivons dans un moment d'extrême incertitude par rapport à tous les paradigmes sociologiques qui ont été cultivés par le modèle

---

[8] Voir cela plus développé en G.BAJOIT (1992), **Pour une...**, p.19-44. L'auteur synthétise cela, grosso modo, en quatre grands ensembles: l'ensemble autour du paradigme de l'intégration (appui théorique pour le nationalisme...); l'ensemble autour du paradigme de l'aliénation (appui théorique pour le communisme...); l'ensemble autour du paradigme de la compétition (appui théorique pour le libéralisme...); et, l'ensemble autour du paradigme du conflit (appui théorique pour le socialisme...). Selon l'auteur il ne faut évidemment pas voir une correspondance directe entre idéologie et science, mais cela ne doit pas nous empêcher d'en percevoir un certain rapport... Il dit: *"Il serait stupide de prétendre qu'il existe une correspondance complète entre l'idéologie de tel modèle d'industrialisation et telle théorie sociologique. Ces deux champs de la culture ont évidemment une dynamique propre, des contraintes et des règles de fonctionnement spécifiques, qui les rendent relativement autonomes l'un de l'autre. Cependant, on ne peut pas ne pas voir ce qui crève les yeux!"* (idem,p.38).

culturel des sociétés industrielles...[9]

Quand nous utilisons le mot «paradigme», c'est dans le sens que J. REMY, L. VOYE et E. SERVAIS lui donnent. *"Un paradigme est plus qu'une somme de concepts, c'est l'image de base à partir de laquelle s'imagine une interprétation de la réalité. Le paradigme est donc ainsi un principe organisateur et inducteur de la construction d'hypothèses et d'interprétations théoriques."*[10]

Changer de paradigme, continuent les auteurs, signifie *"réaménager l'ensemble de l'interprétation même si on garde en gros les mêmes concepts"*.[11] Autrement dit, chaque paradigme présente une nouvelle hiérarchisation des concepts. En somme, si les concepts en tant que tels parfois ne sont pas touchés, leurs statuts théoriques dans l'ensemble de l'interprétation changent.

L'histoire de la sociologie est à la limite l'histoire de la «lutte» des paradigmes d'interprétation de la société. «Lutte» dans laquelle on assiste à un changement continu des statuts théoriques attribués aux différents concepts. Il s'agit d'une «lutte» faisant, à la limite, partie de la sociologie en tant que telle. Il s'agit aussi d'une lutte qui peut nous apporter et maintenir toujours vivant un «sens de la complexité» fondamental pour le scientifique social. Cultiver en nous ce «sens de la complexité» est toujours salutaire pour que nous puissions surmonter le

---

[9] Un nom sans doute clé dans cette discussion est celui d'A.TOURAINE. Nous pouvons mentionner une intéressante réflexion de cet auteur: *"A nouveau apparaît une distance entre deux modes d'analyse des sociétés industrialisées. Pour l'un l'essentiel est leur mode de changement. Ceux qui pensent ainsi, s'ils sont à «droite», font confiance à des mécanismes d'apprentissage et d'adaptation; s'ils sont à «gauche», ont peur d'un Etat tout-puissant et considèrent que la défense humaniste des libertés aujourd'hui prime tout. Pour l'autre, il faut, sans sousestimer la gravité de ces problèmes, laisser la priorité aux problèmes structurels de la société, donc aux rapports de classes. Dans cette perspective, la pensée de droite exaltera le rôle des sociétés multinationales ou des grands appareils technocratiques, capables d'étendre leur action loin dans le temps et dans l'espace; la pensée de gauche, au contraire, s'interroge sur les nouvelles formes de domination et de lutte des classes et cherche à comprendre le plus tôt possible la nature des nouveaux mouvements sociaux qui se forment au milieu de la confusion présente."* (A. TOURAINE (1976), "**Présentation**", in N. BIRNBAUM et alii (1976), **Au-delà de la crise**, Paris, Eds.du Seuil, p. 17).

[10] J. REMY, L. VOYE et E. SERVAIS (1991), **Produire ou reproduire: Une sociologie de la vie quotidienne. (I) Conflits et transaction sociale**, Bruxelles, Eds.Universitaires, (1e.éd.1978: Eds. Vie Ouvrière), p. 87.

[11] J. REMY, L. VOYE et E. SERVAIS (1991), **Produire ou...**, p. 87.

risque des simplifications auxquelles les catégories sont limitées.[12]

Dans l'étude présente, au delà de toute cette «lutte» et pour maintenir vivant le «sens de la complexité», nous envisageons de travailler un concept en le plaçant «à tour de rôle» dans des paradigmes différents. Autrement dit, le concept d'identité sera construit du point de vue des mouvements sociaux, du point de vue des champs d'activité et du point de vue du sujet individuel.

Nous avons déjà indiqué dans l'*Introduction générale* où se trouve notre option paradigmatique et le «pourquoi» de ce triple point de vue. Nous disions que c'est la problématique même posée dans notre étude sur l'identité et la manière avec laquelle nous concevons ce concept qui exigent, à notre avis, une approche méthodologique «intermédiaire». L'interaction au sein de laquelle le sujet individuel occupe un lieu fondamental est l'unité de base de la sociologie et notre effort est celui de la regarder à partir de plusieurs angles. Les différents points de vue théoriques ont été choisis parce qu'ils sont dans l'ensemble fort bien «placés» pour aider à saisir l'interaction dans les différents niveaux dont nous parlions plus haut.[13] En partant de la discussion sur l'importance pour la sociologie des sujets individuels en tant que menant l'interaction à tous les niveaux, nous avons abouti au concept central de notre recherche: le concept d'identité.

2) La question de l'objectivité: quelques notes

Depuis que nous avons commencé à faire nos premiers pas dans la sociologie, notre expérience presque quotidienne d'une convivence entre, d'un côté, l'entreprise scientifique de recherche et, de l'autre côté, les engagements

---

[12] Le théologien P.TIHON parle par exemple des périls de l'aveuglement dans les analyses associés à la perte de la sensibilité (indignation, émerveillement) face à la réalité. Voir P.TIHON (1992), *"Cinq siècles de non-rencontre: quelques réflexions au terme d'un colloque"*, in Rév. LA FOI ET LE TEMPS (Textes du colloque sur l'*«Évangélisation de l'Amérique latine, histoire et projet»*, UCL, février 1992), T.XXII, N°5, 1992, p.470-478.

[13] Cette option privilégie ce qui est appelé «paradigme interactionniste», dont on trouve les premières contributions déjà surtout en M.WEBER et G.SIMMEL.

soit institutionnels soit de classe, nous a appris à distinguer ces deux fronts d'activité l'un de l'autre, même s'ils ne sont pas «séparables»...

Cette distinction est un acquis de la sociologie qui remonte aux pages classiques de «*Le Savant et le Politique*»[14] mais qui revient toujours dans le débat surtout chez ceux qui vivent et sont publiquement reconnus comme porteurs de ce «double engagement». Selon J. REMY, "*il faut savoir travailler les deux dimensions ensemble, mais ne pas les mélanger*". Il serait appauvrissant si l'on cherchait à affirmer l'engagement politique ou religieux sur des «certitudes» de l'analyse scientifique. Il y a des aspects qui ne sont pas maîtrisables au niveau de l'analyse scientifique et qui jouent fortement dans la logique de l'engagement politique, religieux ou autres. Le contraire est aussi vrai, on ne peut pas orienter l'activité scientifique à partir des valeurs qui orientent la politique, le religieux etc.[15]

Quand nous étions sur le terrain pour les entretiens, nous avons plusieurs fois entendu des questions posées sur la finalité politique de cette étude ou sur sa contribution pour le «mouvement»... Quelques-uns ont même, d'une certaine manière, conditionné leur participation au fait de savoir que les résultats de la recherche pourront plus tard les aider à mieux réfléchir et maîtriser leur pratique. Prenons, comme illustration, la manière avec laquelle un des nos interviewés s'est exprimé: "*Ce travail que tu fais est très important et l'on voudrait bien pouvoir en profiter, quand il sera prêt. Cela pourra nous aider dans notre pratique, dans ce qu'on fait aujourd'hui... C'est important pour une auto-critique et auto-évaluation de*

---

[14] Selon M. WEBER (1959), "*prendre une position politique est une chose, analyser scientifiquement (...) est une autre.*" ("*Le métier et la vocation de savant*" in M. WEBER (1959), **Le savant el le politique**, (1919, all.) Paris, Plon, p. 89). Les deux conférences de cet auteur - "Le métier et la vocation de savant" et "Le métier et la vocation de l'homme politique", publiées sous le titre **Le savant et le politique**, sont d'une richesse extraordinaire dans la discussion de cette distinction.

[15] Notes du Cours de «*Sociologie de la religion*», donné par J. REMY, UCL, 28/03/1991. Quant à l'appauvrissement provoqué par la logique des rôles politiques etc sur le métier scientifique, nous pouvons reprendre ici deux petits commentaires d'A. TOURAINE. Selon cet auteur (1977), "*Découvrir l'objet de la sociologie n'est possible qu'après tout renoncement à ces rôles sociaux du sociologue. S'il est idéologue, conseiller du prince ou formateur de la conscience sociale, il peut être un personnage important, contribuant à créer l'événement; il tourne le dos à l'analyse. Car rien n'est plus éloigné de la connaissance sociologique que les images qu'une société, un groupe, une collectivité, un acteur se donnent d'eux-mêmes, directement ou par l'intermédiaire des catégories qui règlent leurs pratiques.*" (A.TOURAINE, **Pour la sociologie**,..., p.29). Voir aussi A. TOURAINE (1978): "*on ne peut pas être au même temps juge et partie...*"(A. TOURAINE (1978), **La voix et le regard**, Paris, Ed. le Seuil, p.129).

ce qu'on pense et de ce qu'on vit."[16] Pour Antoninho, l'auteur de ces paroles, et pour plusieurs autres interviewés - dont nous partageons d'ailleurs l'avis! - ce travail n'a pas de sens, ou au moins il n'apportera pas tout ce qu'il peut apporter, s'il ne retourne au groupe «sujet de la recherche».

Pour nous il est clair que le sociologue cherche à comprendre la vie sociale et les résultats de son travail auront toujours une incidence sur la réalité sociale. Mais la compréhension en question est aussi impliquée dans cette même réalité. Elle implique l'appréhension du sens subjectif dont la pratique des acteurs étudiés est chargée.

L'acte de comprendre, dans le sens que M. WEBER lui donne, est un acte d'interprétation dégageant le sens subjectif des faits étudiés.[17] Plus précisément: le sociologue cherche à saisir le sens que les acteurs sociaux donnent à leurs activités dans la société. Loin de voir dans cette «formule» la présomption d'avoir pris le chemin de l'appréhension définitive de la totalité du social, le père de la «sociologie compréhensive» se préoccupe de montrer et d'affirmer tout au long de sa production scientifique que le réel, dans sa complexité et totalité, échappe à la compréhension.

Selon K.JASPERS, "*toute compréhension d'événements singuliers réels reste plus ou moins une interprétation (ein Deuten) qui ne peut atteindre que dans des cas exceptionnels un degré relativement élevé d'intégrité d'une manière objective convaincante*".[18]

Le défi qui se cache au dessous de cette phrase d'un philosophe qui est contemporain du père de la «sociologie compréhensive», représente un problème central de la méthode sociologique weberienne et est aussi à l'origine de la marque d'«humilité» qui la caractérise.

---

[16] **ENTR 18, n.18107.**

[17] **M. WEBER (1965), Essais sur la théorie de la science, (1922 all.), Paris, Plon, p.330.**

[18] **K. JASPERS (1913), Allgemeine Psychopathologie, Berlin-Heidelberg, Springer Verlag, p.252.**

D'ailleurs une des préoccupations centrales de L. GOLDMANN, dont nous avons fait une référence tout au début de ce chapitre, est centrée sur ce défi. Le noyau de ce défi est, sans doute, le fait que le sociologue fait lui-même partie de ce qu'il se propose à étudier.[19] C'est un défi fécond, un défi qui est source de fécondité scientifique étant donné le fait qu'il est directement lié à l'avantage que la sociologie et les autres sciences de l'homme ont de pouvoir comprendre à l'intérieur et de l'intérieur[20] les phénomènes ou les faits étudiés.

En se réalisant au sein de l'histoire et en prenant en charge la vocation d'accoucheur de l'explicitation du sens caché de l'action sociale, la sociologie elle-même doit avant tout avoir le soin de ne pas cacher le sens de son action... *"C'est pourquoi une des tâches les plus importantes pour tout chercheur sérieux nous semble résider dans l'effort pour connaître et faire connaître aux autres ses valorisations en les indiquant explicitement, effort qui l'aidera à atteindre le maximum d'objectivité subjectivement accessible au moment où il écrit, et surtout qui facilitera à d'autres chercheurs travaillant dans une perspective plus avancée et permettant une meilleure compréhension de la réalité, l'utilisation et le*

---

[19] L. GOLDMANN a réaffirmé avec forte insistance le défi présent et explicité au long de l'oeuvre de Max Weber. Entre autres, il a dit: *"Dès que l'on aborde en sciences humaines un problème quelconque à un niveau suffisamment général, on se trouve à l'intérieur d'un cercle qui est l'expression du fait que le chercheur fait lui-même partie de la société qu'il se propose d'étudier et qui joue un rôle prépondérant dans l'élaboration de ses catégories intellectuelles."* (L.GOLDMANN (1978), **Epistémologie et philosophie politique; pour une théorie de la liberté**, Paris, Eds. Denoël/Gonthier, p. 23.)

[20] En fait il y a deux voies dans la discussion sur le statut des sciences sociales. Selon J. LADRIERE (1971) les deux voies dans les sciences sociales sont, d'un côté la perspective de l'«empirisme logique» et de l'autre côté, la perspective de la «sociologie compréhensive». La perspective de l'empirisme logique, où se donne une assimilation des sciences sociales aux sciences de la nature, qui envisagent une explication par l'intermédiaire de la construction théorique (externe). La perspective rattachée au projet de la sociologie «compréhensive», où est présente l'affirmation du statut spécifique de cette partie du milieu scientifique, présentant les orientations (internes) de l'action comme des éléments clés pour l'analyse. (Voir J. LADRIERE (1971), *"La philosophie sociale"*, in R.KLIBANSKI org.(1971), **La philosophie contemporaine. (IV) Ethique, esthetique, droit, religion, politique, matérialisme historique**, Ferenze, La Nuova Italia Edit., p. 251). L'idée soulignée dans la méthode wéberienne, que nous remarquons dans le texte est l'idée que le sociologue, l'économiste etc peuvent interpréter les actions et les faits en pénétrant à l'intérieur des sujets, en revivant mentalement leurs sentiments et leur représentation. Cette avantage ou cette spécificité, ne doit pas signifier un rejet des méthodes de l'imputation causale. Selon le même M. WEBER (1965) pour une explication compréhensive valable, l'évidence qui résulte de cette pénétration à l'intérieur *"doit toujours être contrôlée par les autres méthodes de l'imputation causale"* (M.WEBER (1965), **Essais sur la...**, p. 327).

dépassement de ses propres travaux."[21]

On peut dire ainsi, en conclusion, que notre étude est orientée par l'effort qui, d'une part, établit la distinction entre le discours militant (pensée courante) et le discours scientifique (pensée savante) et, d'autre part, fait de ce même discours militant une source et un instrument privilégiés pour la recherche scientifique.

Comme il a été montré depuis l'*Introduction générale*, l'identification des enjeux - des références thématiques - qui semblent être les plus importants au sein du groupe recherché est une procédé utile dans la «problématisation», c-à-d. la délimitation de l'objet de l'étude. (*Observation*: Ce recours aux références thématiques dont nous parlons signale d'une façon proche ce que Paulo Freire dans sa méthode d'alfabétisation d'adultes appelle *«mots générateurs»*...)

Étant donné que le groupe recherché présente lui aussi des paradigmes d'analyse et d'interprétation, les références thématiques relevées - en même temps qu'ils sont un mécanisme utile pour la prise de distance par rapport au problème recherché - offrent un important chemin de dialogue direct avec les paradigmes du groupe. Les enjeux ou les références thématiques que nous avons sélectionnés dans la «problématisation» de notre étude nous l'ont mis en évidence...

C'est aussi à partir d'une identification des enjeux, des références thématiques ou «thèmes générateurs», que l'on obtient vraiment de bonnes conditions pour choisir les références paradigmatiques ou points de vue théoriques les plus appropriés pour l'étude...

---

[21] L.GOLDMANN (1978) **Epistémologie et philosophie...**, p. 28. Dans le même texte, à la p.44, l'auteur dit encore: *"Comprendre la vie sociale et agir efficacement sur elle demandent toujours la conscience du fait qu'en sciences sociales, les constatations sont étroitement liées aux valorisations et inversément."* Si c'est un fait, dont aucun sociologue peut se cacher, la prise en charge de ce fait, l'amènera à se comprendre soi-même en tant qu'impliqué dans la praxis des hommes en même temps qu'il cherche élucider, en dégageant les sens subjectifs, *"le cercle constitué par l'action des conditions sociales sur la pensée et sur la praxis des hommes et l'action de la praxis sur ces conditions"*. (L. GOLDMANN (1978), **Epistémologie et philosophie...**, p. 42). Cette compréhension et l'humilité de l'expliciter n'a rien à voir avec ce qui est parfois appelé «sociologie militante» ou avec les «intellectuels doctrinaires» vis-à-vis desquels A. TOURAINE (1988) nous avertit (A. TOURAINE, **La parole et...**, p. 138).

3) Notre étude et la sociologie du catholicisme au Brésil

Aujourd'hui on peut considérer déjà comme un lieu commun dans la sociologie que les religions sont des institutions ou des forces sociales en interaction avec la société, c-à-d. que, d'une part, elles sont produites par la société et que, d'autre part, elles participent à la production de la même société par une contribution propre. Autrement dit - et en nous référant spécifiquement à la religion dont notre étude s'occupe -, en même temps que les manifestations de l'Église catholique peuvent être vues comme résultant d'intérêts existants dans la société, elles ne sont pas totalement réductibles à ceux-ci, ayant toujours des intérêts autonomes qui sont propres à cette institution.

De plus, il est aussi clair au milieu sociologique que les religions en général et l'Église catholique en particulier, obéissant à la «nature» des institutions sociales et des forces sociales organisées, ne sont pas des produits définitifs ou des unités monolytiques, mais des «corps vivants» qui bougent dans plusieurs directions... Le rapport complexe entre l'Église et la société, - voilà l'objet d'une sociologie de l'Église -, ne peut être saisi que d'une manière partielle par cette discipline.

Nous avons déjà montré que l'étude présente sur l'identité d'un groupe des catholiques engagés dans le PT aurait pu être menée en suivant un des nombreux chemins théoriques offerts par la sociologie... Notre choix a été celui de suivre un triple chemin issu du concept de mouvement social populaire, du concept de champ d'activité et du concept de sujet individuel dans la sociologie. Les deux chapitres prochains (Chap.VI et Chap.VII) essayeront d'élucider davantage ce «triple chemin»... Cela - ainsi nous le pensons! - nous ouvre des conditions nouvelles pour avancer dans les études sociologiques du catholicisme du Brésil. L'idée de notre recherche, d'ailleurs, comme nous l'avons déjà noté, veut partager la quête de tous ceux qui dans les dernières années se sont montrés, d'une façon ou d'une autre, insatisfaits face aux approches théoriques et méthodologiques suivies jusqu'ici par les études dans ce domaine...

Il y a sans doute une grande richesse au niveau des acquis déjà réalisés par la sociologie dans le domaine des études sur le catholicisme brésilien. Le chemin parcouru pour cela pourrait être divisé en plusieurs phases. Dans les limites de notre étude il nous suffit d'avoir présent à l'esprit que les influences théoriques les plus remarquées furent, d'une part, celle d'une «sociologie de l'institution» ayant une approche fonctionnaliste d'origine nord-américaine et, d'autre part, celle de l'influence marxiste, c-à-d. l'«approche des classes sociales» au début à travers du structuralisme althusserien et après l'influence de la lecture gramscienne. Une troisième composante d'influences - un peu plus rare! - est la sociologie weberienne de la religion, dont on peut trouver certains éléments mélangés avec l'une ou l'autre des approches en question.

Quant à la première approche, une référence centrale sont les études du sociologue américain I. VALLIER. Les études développées par cet auteur sur la religion en Amérique latine sont référées fondamentalement au contexte des changements et de la modernisation dans les sociétés de ce continent et son attention est tournée vers le rôle des élites catholiques dans tout cela. L'auteur se propose d'étudier les changements religieux en s'interrogeant sur la «nature» de ces changements afin d'identifier les implications de cela dans les processus de changement et modernisation au sein de la société. Ses conclusions suggèrent des riches hypothèses sur l'importance fondamentale des élites catholiques pour le développement social en Amérique latine.[22] Dans la suite de cette pensée, nous trouvons les études faites sur l'Église du Brésil par l'historien canadien T. BRUNEAU. Une des conclusions de cet auteur est que les orientations nouvelles existant au sein de l'Église brésilienne, doivent être comprises surtout en tant qu'elles sont un effort de cette institution pour s'adapter aux circonstances historiques nouvelles et ainsi maintenir son influence et pouvoir dans la société.[23] Il est important de noter qu'à partir de la

---

[22] Voir I.VALLIER (1967), "***Religious Elites: Differentiations and Developments in Roman Catholicism***", in S.M.LIPSET et A.SOLARI orgs., **Elites in Latin America**, N.York, Oxford Univ.Press. Sa contribution la plus complète a été publiée aux États Unis, à savoir: I.VALLIER (1970), **Catholicism, social control and modernization in Latin America**, N.Y., Prentice Hall/ N.J., Englewood Cliffs. L'analyse présentée par cet auteur est très interéssante et ses hypothèses sur le rôle joué par les élites catholiques dans le contexte de modernisation en Amérique latine devraient être approfondies et poursuivies.

[23] Voir T.BRUNEAU (1974), **O catolicismo brasileiro en época de transição**, S.Paulo, Ed.Loyola.)

moitié des années cinquante et pendant les années soixante, s'est affirmé en Amérique latine en général et au Brésil en particulier un grand intérêt au milieu de l'institution catholique pour une sorte de sociologie pastorale, sous l'initiative pionnière de F.HOUTART et d'E.PIN à partir d'une pratique sociologique fort développée dans les milieux ecclésiastiques franco-belges.[24]

Il y a une rencontre entre, d'une part, la sociologie qui se fait instrument de la rénovation de l'institution ecclésiastique, cherchant à lui indiquer ses décalages vis-à-vis de la société, et, d'autre part, les études sociologiques qui regardent l'Église en tant qu'une institution sociale garantissant sa propre conservation et perpétuation.[25]

Au milieu de ces études ont pris vite place des analyses attentives aux rapports de l'Église avec les conflits dans la société. Entre autres, tout en ce qui concerne le Brésil, un exemple important dans ce sens sont les travaux de T. SANDERS et d'E. DE KADT.[26]

Si ces études essaient de montrer l'existence de groupes différents au sein de l'Église, la contribution du sociologue brésilien C.P.FERREIRA DE CAMARGO dans ce sens doit être considerée comme une contribution originale. Cet auteur a essayé la construction d'une typologie des catholiques prenant en compte les degrés d'adhésion religieuse des catholiques en rapport avec leur engagement social.[27]

---

[24] Voir C.PARKER (1992), "***Perspective critique de la sociologie de la religion en Amérique latine***", in F. HOUTART et alii, **Ruptures sociales et religion**, Paris, Eds.L'Harmattan, p.40-41. A été fort marquante à la fin des années soixante la publication de F.HOUTART et E.PIN (1966), **Los cristianos en la revolucion de America latina**, Buenos Aires, Ed.Guadalupe (en portugais: S.Paulo, Ed. Duas Cidades, 1969), dans le même sens: F.HOUTART (1965), **As responsabilidades da Igreja na América latina**, Petrópolis, Ed.Vozes... Il est à remarquer dans ce contexte, sous l'influence inovatrice de F.HOUTART, la création du CERIS (Centro de estatísticas religiosas e de investigação social) au service de l'action pastorale de l'Église catholique.

[25] A la même époque, mais avec une contribution tout autre, sont à remarquer les études sur des communautés protestantes (et catholiques) locales développées par le sociologue E.WILLEMS. Les études de cet auteur ont ouvert au sein de la sociologie du catholicisme au Brésil une importante filière de recherches.

[26] Voir T. SANDERS (1966), "***The catholic left in Brazil***", in K.SILVERT, **Churches and States**, N.Y., American Univ. et E.DE KADT (1970), **Catholic radicals in Brazil**, London, Oxford University Press.

[27] Voir C.P.FERREIRA DE CAMARGO (1971), **Igreja e desenvolvimento**, S.Paulo, Ed.Brasileira de Ciências.

Des catégories marxistes sont devenues aussi présentes dans des réflexions sur l'action de l'Église catholique et cela surtout avec le dialogue entre chrétiens engagés dans certains mouvements de l'action catholique et des militants marxistes comme nous l'avons vu davantage au long du chapitre premier (Chap.I), à la *Première partie*. La lecture althusserienne des catégories marxistes s'est montrée un outil pratique pour cela.[28]

L'emploi des catégories issues de la lecture d'A.GRAMSCI a pris le terrain des études sociologiques de l'Église catholique pendant les années quatre-vingts. La contribution la plus remarquée dans ce sens est sans doute celle de L.A.GOMEZ DE SOUZA.[29] La perspective gramscienne aide à surmonter certaines limites inhérentes à l'approche althusserienne, se montrant vite comme un grand outil méthodologique pour l'appréhension des groupes différents dans l'Église et leurs engagements différenciés. L'effort qui avait déjà été fait à partir d'autres perspectives théoriques reçoit un renfort nouveau à partir de la lecture gramscienne.

Un autre travail important, qui a eu beaucoup de répercussion pendant les années quatre-vingts est la synthèse théorique pour une *«sociologie latino américaine de la religion»* faite par le sociologue venezuelain O.MADURO. Ce travail apporte une contribution riche par son effort pour mettre ensemble sous une forme opérationnelle l'«analyse des classes» et l'«analyse de l'institution», tout en étant aussi attentif à certaines catégories gramsciennes.[30]

En fait le travail de cet auteur a beaucoup à voir avec son sejour d'études en Belgique et les travaux développés par F.HOUTART. On peut en dire de

---

[28] Cela a été mis en évidence surtout dans plusieurs textes de divulgation au milieu des militants catholiques etc.

[29] Voir L.A.GOMEZ DE SOUZA (1984), **A JUC: os estudantes católicos e a política**, Petrópolis, Ed.Vozes. L'auteur, après une révision du chemin suivi par la sociologie de l'Église catholique du Brésil, au chapitre premier de son livre, essaie de résumer quelques catégories issues de la pensée gramscienne.

[30] Voir O.MADURO (1981), **Religião e luta de classes - Quadro teórico par análise de suas inter-relações na América latina**, Petrópolis, Ed.Vozes. L'auteur travaille fondamentalement les concept de lutte de classe, de champ d'activité (P.BOURDIEU) et d'intellectuel organique (A.GRAMSCI). (F.HOUTART a écrit plusieurs textes pendant les années quatre-vingts, dont le thème de référence est *«Religion et lutte de classes en Amérique latine»*. Il serait d'ailleurs important développer une étude sur l'influence de cet auteur dans la sociologie de la religion en Amérique latine et dans cette nouvelle phase de la «sociologie pastorale», surtout dans la TdL employant aspects de l'analyse marxiste.)

même du sociologue P.RIBEIRO DE OLIVEIRA, dont les études sur le catholicisme brésilien et sur l'Église catholique du Brésil sont bien connues. Ce sociologue, sans doute un des noms le plus connus aujourd'hui dans la sociologie du catholicisme du Brésil, a utilisé dans sa thèse doctorale sur «religion et domination de classe» la catégorie gramscienne d'hegémonie comme une de ses catégories centrales.[31]

Dans la même filière se trouve la publication de l'historien nord-américain S.MAINWARING sur l'*«Église catholique et la politique au Brésil»*. L'auteur défend une approche théorique en même temps attentive au conflit fondamental de la société et aux orientations et projets différents à l'intérieur de l'institution ecclésiastique.[32]

Plus récemment une importante thèse doctorale présentée à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve renforce cette perspective. Il s'agit du travail de L.I.GAIGER. Cet auteur souligne, à travers une recherche sur la *«pastorale de libération et le mouvement des 'sans-terre' au Sud du Brésil»* l'importance de conjuguer plusieurs entrées théoriques - avec *«souplesse et cohérence»!* - dans la sociologie de l'Église. C'est la complexité de l'objet dont cette discipline s'occupe qui l'exige.[33]

Ce survol rapide n'a voulu que montrer certains noms et aspects importants dans l'évolution de la sociologie du catholicisme du Brésil que nous avons eu présents à l'esprit quand nous nous sommes décidés à réaliser ce

---

[31] Voir P.RIBEIRO DE OLIVEIRA (1985), **Religião e dominação de classe**, Petrópolis, Ed.Vozes. A part de cette thèse la trajectoire présentée par cet auteur est très riche en ce qui concerne la sociologie du catholicisme brésilien, soit par ses travaux originaux sur le catholicisme populaire, soit par ses analyses de la structure de l'Église catholique et des conjonctures ecclésiales.

[32] Voir S.MAINWARING (1989), **A Igreja católica e a política no Brasil: 1916-1985**, S.Paulo, Ed.Brasiliense.

[33] Prenant distance tant de l'inspiration fonctionnaliste que d'un certain marxisme illuministe - souvent présents dans des études connues! - et défendant l'importance d'être attentif à différents angles d'approche, surtout celui des conflits de classe et celui des confrontations internes au champ religieux, L.I.GAIGER donne au concept d'*ethos de position* une importance heuristique centrale permettant d'appréhender ensemble l'intentionnel et l'objectif, l'individuel et le collectif, le conscient et l'inconscient. Son étude apporte aussi une importante contribution pour dépasser l'idée d'une incompatibilité totale entre le traditionnel et le moderne. Voir L.I.GAIGER (1991), **Culture, religion et praxis socio-politique - La pastorale de libération et le Mouvement des Travailleurs Uraux Sans-terre au Sud du Brésil**, DISSERTATION DOCTORALE, Louvain-la-Neuve, UCL, 1991.

travail.[34] Dans une recherche achevée en 1984 avec le titre *«Eglise, idéologie et classes sociales»* nous avons travaillé l'idée d'idéologie en référence aux réflexions d'A.GRAMSCI sur l'intellectuel organique. Nous avons développé cela en étant en même temps attentifs, d'une part, à la lutte de classes dans ses différentes manifestations et, d'autre part, à certains types de liaison institutionnelle, comme des membres de la hiérarchie, des théologiens, des leaders de CEB, etc.[35] Plusieurs aspects théoriques de ce travail ont été influencés par la proposition théorique d'O.MADURO. Une des interrogations qui nous est restée après cette recherche est quelles auraient été les conclusions si nous avions pris en compte l'intervention des sujets individuels dans leur réalité interactionnelle...

Le contact permanent pendant les années quatre-vingts - surtout les dernières années - avec des approches anthropologiques au sein du *«Groupe d'Etudes du Catholicisme»* de l'ISER,[36] nous a motivés à prendre au sérieux notre inquiétude. La dernière recherche de ce groupe à laquelle nous avons participé a été sur les «catholiques et les élections présidentielles de 1989».

Voilà comment nous avons débouché sur l'idée de faire une étude sur l'identité des catholiques dans le PT. Le premier contact avec la sociologie développée par J.REMY nous a inspirés et stimulés à essayer de travailler le problème de notre recherche à partir des contributions théoriques multiples.[37] Nous nous situons dans ce sens dans le même chemin de préoccupation théorique où se localise la contribution de tous ceux qui

---

[34] Plusieurs autres noms devraient être dans la liste forcément limitée que nous venons de présenter. Nous avons présents à notre esprit par exemple les travaux de J.O.BEOZZO, C.R.BRANDAO, F.C.ROLIM, M.M.LENZ, A.ANTONIAZZI, L.E.W.WANDERLEY, Y.LESBAUPIN, A.M.DOIMO, C.C.MACEDO, P.SANCHIS et de divers membres du *«Groupe d'études du catholicisme»* de l'ISER. Plusieurs noms sont repris dans la Bibliographie de ce travail.

[35] Voir J.I.FOLLMANN (1985), **Igreja, ideologia e classes sociais**, Petrópolis, Ed.Vozes.

[36] ISER = Instituto de Estudos da Religião. Le «Groupe d'études du catholicisme» a réalisé de 1987 à 1990 une recherche collective sur le Catholicisme du Brésil, sous la coordination de P.SANCHIS. Les études contenues dans cette recherche ont été publiées en 1992 (P.SANCHIS org.(1992), **Catolicismo** (3 Vols), S.Paulo, Loyola).

[37] La source inspiratrice initiale des trois «points de vue» théoriques qui orientent notre recherche se trouve en J.REMY, L.VOYE et E.SERVAIS (1991), **Produire ou reproduire....** Cet ouvrage présente comme auteurs de référence de base: P.BERGER (genèse inter-active), P.BOURDIEU (champs d'activité) et A.TOURAINE (mouvements sociaux).

dans leurs études sur le catholicisme du Brésil cherchent à regarder le phénomène religieux simultanément à partir de plusieurs angles théoriques.

Pour conclure: Le propos de la *Troisième partie*

Cette *Partie* du travail envisage l'explicitation des références théoriques principales présentes dans notre étude.

Nous avons commencé par le chapitre présent (Chap.V), chapitre introductif, ayant comme but présenter, en résumé, la manière avec laquelle nous nous situons au sein de l'affaire sociologique et surtout de la sociologie du catholicisme du Brésil.

Les deux chapitres suivants envisagent de jeter quelques lumières sur le débat des trois points de vue théoriques que la «problématisation» nous a suggérés d'adopter et de travailler ensemble pour mieux saisir l'interaction à différents niveaux et sous des «angles» divers. Il s'agit du point de vue des mouvements sociaux, du point de vue des champs d'activité et du point de vue du sujet individuel.

Les deux premiers points de vue théoriques seront repris particulièrement dans le chapitre prochain (Chap.VI). Cela est fait en référence aussi à d'autres aspects théoriques directement liés à la compréhension du phénomène qui nous étudions.

L'autre point de vue, celui du sujet individuel, est repris par une discussion sur l'interrelation entre l'individuel et le collectif dans le chapitre septième (Chap.VII), lequel finit par l'explicitation du concept central de notre étude, le concept d'identité, et son schéma d'«opérationnalisation».

Chapitre VI

LA PROPHETIE CHRETIENNE ET LE MOUVEMENT SOCIAL POPULAIRE: CONSIDERATIONS SUR L'IDEE DE PROJET UTOPIQUE ET SUR L'ETHIQUE

Note introductive

Plus qu'une théologie et une nouvelle spiritualité chrétienne, le «christianisme de la libération» (CdL)[1] est devenu, d'une part, un lieu d'énonciation du projet du mouvement social populaire (MSP) et, d'autre part, un accélérateur de certains aspects de la science sociale en Amérique latine.

Il est évident que ce courant chrétien connu comme christianisme de la libération (CdL) est un phénomène beaucoup plus abrangent que la théologie de la libération (TdL) qui en est l'énonciateur principal. Il ne s'agit pas ici de faire des considérations sur le contenu propre de l'idéaire de foi de ce courant et de la théologie dans laquelle il est appuyé et leurs conséquences ecclésiologiques...[2] Il n'est même pas question d'entrer dans

---

[1] Voir M.LÖWY (1988), "*Marxisme et théologie de la libération*", CAHIERS D'ETUDE ET DE RECHERCHE, (Institut international de recherche et formation, Amsterdam), N°10, 1988. Voir aussi M.LÖWY (1989), "*Marxismo e Cristianismo na América Latina*", Rev.LUA NOVA, N°19, nov/89. L'auteur dans ces deux textes cherche à montrer qu'il s'agit d'une théologie née dans la praxis d'une *«Église de la libération»*(1989,p.14), d'un *«christianisme de la libération»*. L'auteur, peut-être mené par l'intention de lier ce phénomène à des mouvements comme celui des «chrétiens pour le socialisme», par exemple, l'appelle *«mouvement christianisme pour la libération»*(1988,p.9)... Nous croyons que CHRISTIANISME DE LA LIBÉRATION exprime mieux ce phénomène, surtout si l'on le regarde à partir de l'expérience des communautés ecclésiales de base (CEB) du Brésil et de l'Église des pauvres en général... Dans le même sens est aussi importante l'idée de *«cristianos revolucionarios»* présentée en S.SILVA GOTAY (1989), **El pensamiento cristiano revolucionario en America latina y el Caribe - Implicaciones de la teologia de la liberación para la sociilogia de la religión**, Puerto Rico, Ed.Huracan.

[2] Pour une vision globale de cette théologie deux ouvrages sont importants:1) J.B.LIBANIO (1987), **Teologia da libertação - Roteiro didático para um estudo**, SP, Ed.Loyola; 2) I.ELLACURIA, J.SOBRINO et alii (1990), **Mysterium liberationis - Conceptos fundamentales de la teologia de la liberación**, (2 vol.), Madrid, Ed. Trotta. A côté de ces publications qui envisagent un ensemble d'utilisation pratique, la référence principale sont les Volumes de la Collection "**TEOLOGIA E LIBERTACAO**" dont il avait au début une prévision pour *52 titres*. (La version en portugais est publiée par Editora Vozes, Petrópolis, Brésil.) Cette nouvelle manière de faire la théologie entre dans une période de consolidation à la fin des années septante. Les travaux dont nous parlons ici sont déjà fruit d'un effort de systématisation qui s'est affirmé de plus en plus pendant la deuxième moitié des années quatre-vingt. Voir sur ce sujet CARNEIRO DE ANDRADE, P-F.,(1991), **Fé e eficiência - O uso da sociologia na teologia da libertação**, (Col. Fé e realidade), São Paulo, Ed.Loyola.

la discussion sur les différents «versants» au sein de la TdL.[3] Les questions que nous nous posons sont reportées au rôle de production de sens et d'énonciation joué par la TdL et par le CdL au sein du MSP, et, dans la suite de cela, à leur contribution éventuelle pour la sociologie, c-à-d. pour la compréhension de la société...

Il est un peu inhabituel et même osé de poser la question de la contribution d'un courant de pensée de caractère religieux - ou même d'une théologie - pour la sociologie...[4] Cela est plus sérieux encore quand on se rend compte de la distance qu'en général la sociologie latino-américaine a prise par rapport au religieux. Le sociologue chilien C.PARKER dans un essai critique récent cherche à montrer cela en concluant que, malgré l'importance évidente de la religion dans les sociétés en Amérique latine, *"la sociologie latino-américaine a traditionnellement consacré très peu de place au phénomène religieux"*.[5]

L'argument développé par C.PARKER apporte une contribution importante pour la question ci-posée. Il y a une énorme distance entre, d'un côté, les premiers temps où les précurseurs de la pensée sociologique latino-américaine - XIXe et début du XXe siècle - fort engagés dans la lutte pour la démocratisation de la société faisaient face à une culture cléricale, anti-démocratique et conservatrice et, de l'autre côté, les temps, à partir des années soixante et septante, où un nouvel élan pour la sociologie de la religion se manifeste avec vigueur, non par la sociologie en elle-même,

---

[3] Plusieurs classifications ont été essayées. Nous avons présent à l'esprit celle présentée en F.TABORDA (1987), *"Métodos teológicos na América latina"*, Rev. PERSPECTIVA TEOLOGICA, Nº 19, 1987. Dans notre commentaire ici nous avons plus présent le «versant» que l'auteur considère le majoritaire et qui envisage une nécéssaire interaction entre les données de la réalité à travers une médiation des sciences sociales et les données de la foi, à travers une médiation de la Tradition de la communauté chrétienne.

[4] Une étude importante dans ce sens est la thèse doctorale de S.SILVA GOTAY présentée en 1978 dans le Programme d'Études latino-américaines attaché à la Faculté de Philosophie de l'Université Autonome de Mexique. Voir S.SILVA GOTAY (1989), **El pensamiento cristiano...** Le soustitre de ce travail *«Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión»* est très suggestif... Cela ne veut pas dire qu'il y a une quête d'influence théologique sur la sociologie... Le théologien Clodovis Boff insiste sur l'idée, d'ailleurs juste, que le théologien en tant que tel n'a pas de competence pour donner des legons à la sociologie... (Voir C.BOFF (1978), **Teologia e prática - teologia do político e suas mediações**, Petrópolis, Ed.Vozes, p.112-129)

[5] C.PARKER (1992), *"Perspective critique de la sociologie de la religion en Amérique latine"*, in F.HOUTART et alii, **Ruptures sociales et religion**, Paris, L'Harmattan / Louvain-la-Neuve, CETRI, 1992, p.35.

mais par la pastorale et la théologie.[6]

Il est évident qu'il ne s'agit pas d'attribuer à la pastorale et la théologie le statut d'exclusivité pour ce nouvel élan... Plusieurs autres facteurs connus y ont concouru également... Ce que nous montrons ici, c'est le fait qu'il y a une reconnaissance vis-à-vis de la contribution apportée là par la pastorale et la théologie en ce qui concerne les études sur l'impact social de la présence religieuse chrétienne. *Quels sont les éléments qui doivent être considérés pour mieux situer cette contribution? Quels sont les apports que nous pouvons y trouver pour la construction du cadre théorique de la présente étude?*

Toujours nous reportant à des passages du discours courant dans le CdL, du discours de la TdL et du discours que nous avons entendu dans les entretiens (ENTR) nous essayons à montrer dans cette première section - en passant par une discussion sur les concepts de mouvement social populaire (MSP) et de champ religieux[7] et sur le dialogue entre foi et science - comment la détresse des pauvres est dénoncée à la lumière de la prophétie chrétienne, quels sont les appels éthiques énoncés et comment ces appels sont mis en éxécution moyennant la science de la société...

Suite à cela et en partie résultant de la discussion faite, la deuxième et la troisième sections du chapitre sont un essai pour situer l'idée d'identité dans le contexte d'une reprise du débat sur la pensée utopique et les implications éthiques tout en mettant en discussion l'idée de «projet utopique» (Section II) et en considérant des contributions de M.WEBER sur l'éthique chrétienne (Section III). Plusieurs motifs pourraient être liés à l'importance d'une reprise de la discussion théorique sur la pensée utopique et sur l'éthique chrétiennne... Il nous suffit d'avoir présent à l'esprit que le CdL, dont fait partie notre «groupe de recherche», se caractérise comme une manifestation de la prophétie

---

[6] Voir C.PARKER (1992), *"Perspective critique de..."*, p.37 et p.41. L'auteur fait dans cet article un essai intéressant pour situer la sociologie latino-américaine en ce qui concerne son rapport avec l'étude du phénomène religieux selon des périodes différentes y compris les chemins que la sociologie de la religion a pris dans ce continent.

[7] Voilà deux des trois points de vue théoriques que nous privilégions dans notre recherche: le point de vue des *mouvements sociaux* et le point de vue des *champs d'activité*... L'autre, celui du concept de *sujet individuel* pour la sociologie, sera présenté dans le chapitre prochain (Chap.VII).

chrétienne impliquant ainsi une forme historique concrète du comportement éthique chrétien.

1) Section I - Christianisme de la libération: une rencontre féconde

1.1) Un apergu conceptuel à partir des réactions...

Tout d'abord le CdL en tant que phénomène social nouveau apporte en soi des éléments importants pour l'étude sociologique de l'Église et de la société... Le chemin le plus court pour arriver à ces éléments est celui qui consiste à suivre la voie des réactions provoquées et au niveau de la sphère ecclésiastique et au niveau de la société dans son ensemble par rapport à la TdL. Les réactions sont dues surtout au fait que cette théologie est porteuse d'une méthodologie d'approche et d'interprétation de la société - et de l'Église dans cette société - considérées comme inhabituelles et bouleversantes pour les forces dominantes à ces deux niveaux.[8]

Nous nous restreindrons à deux questions générales... Premièrement, le lieu de l'élaboration de la TdL, c-à-d. le point de départ de la systématisation de la pensée sur Dieu dans ce courant de pensée n'est pas situé à la tête d'un champ religieux mais au coeur même de la société.[9] Cela porte des conséquences importantes pour la pensée sur l'Église elle même. Certains textes plus que d'autres avancent davantage dans le débat proprement

---

[8] Quelqu'un un jour nous a dit au sujet de la théologie de la libération: *«Ce discours est dangereux parce qu'il rapproche trop le ciel de la terre!...»*

[9] *"Dès ses premières élaborations, la théologie de la libération a fait l'objet d'inquiétude, de mises en garde et même d'attaques frontales."* Voir F.HOUTART (1984), *"Les bases théoriques et institutionnelles de l'opposition à la théologie de la libération"*, CETRI - NOTE N°7, p.1. Selon l'auteur le fait de cette *démarche inhabituelle* pour l'élaboration théologique en soi est déjà un motif important pour engendrer des inquiétudes dans la sphère ecclésiastique. Et cela, parce qu'il s'agit d'une théologie et pas seulement d'une élaboration éthique à références religieuses...

ecclésiologique en montrant les implications radicales pour la vie de l'Église et ses structures, qui découlent logiquement de cette prise de position dans la réflexion de la foi chrétienne.[10]

Les réactions au sein de la sphère ecclésiastique par rapport à cela sont fort nombreuses et bien connues. Par exemple, dans un texte sur la TdL le Cardinal Joseph Ratzinger, en considérant que cette théologie exerce sans doute une force séductrice grande et même avec une *«logique presque sans faute»*, appelle à une mise en garde générale en disant qu'une erreur est d'autant plus dangereuse qu'est large la dimension de vérité qu'elle porte. L'argument du Cardinal est centré sur le danger présent dans la méthode de cette théologie où une certaine exégese biblique est mise ensemble avec l'analyse marxiste...[11]

Deuxièmement, la TdL est un des produits spirituels du CdL.[12] En tant que tel, elle doit être située dans le contexte plus large des mouvements des forces populaires dans la société. Le CdL est constitué par d'innombrables initiatives de chrétiens engagés - menés, selon eux, par leur foi - au sein de ces mouvements. Ces initiatives se sont constituées en plusieurs pays d'Amérique latine à partir des années cinquante et soixante, et, après elles se sont développées davantage dans certains cas jusqu'au point d'occuper des espaces significatifs dans le processus social. Si la TdL est une des expressions spirituelles des plus élaborées poussant ce contexte de mouvements, elle est à la limite aussi son produit. J.B.LIBANIO en parlant de l'origine de la TdL, dit: *"S'il n'y avait que dépendance et oppression, jamais on n'aurait eu une pratique pastorale libératrice et par conséquent*

---

[10] Le théologien de la libération le plus connu dans ce sens est sans doute le brésilien Leonardo Boff. Voir surtout L.BOFF (1981), **Igreja, carisma e poder - Ensaios de eclesiologia militante**, Petrópolis, Ed.Vozes. (Dans ce sens aussi une contribution spécifique intéressante en tant qu'une réflexion théologique sur le ministère épiscopal et comment le contexte initial de la théologie de la libération y a repercuté, est la thèse doctorale en élaboration du théologien colombien G.I.T.RODRIGUEZ - 1990/93 - à l'U.C.L., Louvain-la-Neuve).

[11] J.CARDINAL RATZINGER (1985), ***"Les conséquences fondamentales d'une option marxiste"***, in **Théologies de la libération**, Paris, Cerf, p.122-130. Ce texte a été écrit avant que, en tant que Président de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine et la Foi, le Cardinal Ratzinger ne publie l'«Instruction sur quelques aspects de la Théologie de la libération»... Voir sur ce sujet les commentaires devéloppés par F.HOUTART (1984), ***"Les bases théoriques..."*** et par M.LÖWY (1988), ***"Marxisme et théologie..."*** et (1989), ***"Marxismo e cristianismo..."***

[12] Voir M.LÖWY (1988), ***"Marxisme et théologie..."***, p.9.

une théologie de la libération".[13]

Si l'effort des évaluations internes à ce courant de pensée et à ce mouvement apporte d'importants éléments pour la compréhension de son rapport avec le MSP dans son ensemble, il est surtout important d'avoir présentes à l'esprit, aussi à ce niveau, les réactions des forces dominantes de la société qui se sont faites entendre.[14] La crainte bien sûr à ce niveau n'a rien à voir avec le fait d'être une théologie. La crainte se situe ailleurs.

Ces deux remarques liées aux réactions provoquées par la TdL, nous permettent d'apporter une précision conceptuelle importante sur *deux des composantes clef de notre «triple point de vue théorique»*: il s'agit de la théorie des mouvements sociaux et de la théorie des champs d'activité. Cette précision conceptuelle nous aide à mieux situer le CdL comme un courant exerçant un important rôle d'énonciation au sein du MSP en tant que porteur de la prophétie chrétienne, et, par là - par son insertion dans le MSP -, exerçant aussi un important rôle d'énonciation au sein de l'Église.

1.1.1) Le concept de mouvement social populaire

Commençons par la crainte des forces dominantes dans la société manifestée par rapport à la TdL. Cette crainte est due à l'identification de la TdL avec un projet de transformation radicale de la société, c-à-d. la crainte surgit par rapport aux forces porteuses de ce projet, qui sont les forces rassemblées par le mouvement social populaire (MSP)...

Nous avons déjà employé maintes fois l'expression *«mouvement social populaire»* et nous avons même déjà avancé des indications provisoires pour une définition. Est arrivé le moment de préciser davantage. Pour cela nous

---

[13] J.B.LIBANIO (1987), **Teologia da libertação...**, p.61). Outre ce contexte socio-politique, le mouvement dont parle M.LÖWY (1988) ou la pratique pastoral libératrice dont parle J.B.LIBANIO (1987), doit être, selon ces auteurs - chacun à sa manière - remis aussi à la compréhension des changements internes vécus par l'Église.

[14] Voir F.HOUTART (1984), *"Les bases théoriques..."*

trouvons que le plus adéquat est de recourir à certains aspects de la théorie des mouvements sociaux développée par A. TOURAINE.[15]

Pour cet auteur, parler des mouvements sociaux revient à parler du coeur de la vie sociale.[16] Dans sa manière de concevoir la sociologie le concept de mouvement social occupe le centre de toute attention. Cela est intimement lié à la manière avec laquelle il conçoit les rapports de classes et la notion d'historicité. "*Le mouvement social,* dit-il, *est la conduite collective organisée d'un acteur de classe luttant contre son adversaire de classe pour la direction sociale de l'historicité dans une collectivité concrète.*"[17]

Les classes sociales sont dans son argument des forces opposées une à l'autre dans ce conflit central. Dans l'auto-production de la société, il faut toujours être attentif aux rapports de classes dont elle est porteuse.[18]

Selon A.TOURAINE, il faut dépasser les approches réductionnistes et unilatérales et, en la mettant sur ses pieds, reconnaître dans la société la vraie réalité des rapports de classes. Par là il comprend les "*conflits entre ceux qui détiennent le pouvoir de diriger l'intervention de la société sur elle-même, et ceux qui luttent contre cette appropriation privée de l'historicité et en particulier des instruments et des produits de l'accumulation et de l'investissement.*"[19] L'enjeu central de ces

---

[15] L'étude des mouvements sociaux dans la sociologie est très étendue et a pris différents chemins théoriques. M.MOLITOR dans son cours de «Sociologie des mouvements sociaux» établit une division ample entre, d'un côté, le versant théorique issu dans les études sur les conduites collectives, soit dans la perspective de l'école fonctionnaliste sur le «collective behavior» (N.SMELSER, T.PARSONS, etc) soit au niveau des apports de l'ainsi nommée «histoire sociale» (M.PERROT, Ch.TILLY, etc) et, de l'autre côté, le versant théorique issu de l'école actionnaliste, ayant comme auteur de référence centrale A.TOURAINE. (Voir M.MOLITOR (1990), Sociologie des mouvements sociaux, Louvain-la-Neuve, UCL,Diffusion Universitaire Ciaco).

[16] Voir A.TOURAINE (1978), La voix et le regard, Paris, Du Seuil, p.45-46

[17] A. TOURAINE (1978), La voix et..., p.104. Voir aussi surtout p.46, 48-49 et d'autres.

[18] L'auteur associe l'existence des conflits de classes ouverts à l'existence d'une forte historicité d'une société, c'est-à-dire forte capacité d'agir sur elle-même.(Voir A.TOURAINE (1993), Production de la société, (1e.éd.1973), Paris, Seuil, p.436.)

[19] A.TOURAINE (1976), "*Crise ou mutation*", in N.BIRNBAUM et alii, Au-delà de la crise, Paris, Du Seuil, 1976, p.38.

conflits n'est autre que l'accès à l'historicité et son appropriation.[20] L'historicité est l'expression de la capacité d'une société de s'auto-produire tant au niveau de la gestion des ressources qu'au niveau de l'orientation.[21] Autrement dit, chaque niveau de l'historicité ou chaque état de la production doit être référé à la manière avec laquelle la connaissance, l'investissement et l'éthique sont produits dans une société en étant auto-définition de cette même société.

Pour bien situer le concept de mouvement social d'A.TOURAINE, il est important de remarquer la double dialectique signalée par cet auteur au niveau des rapports de classes. Pour lui, *"la classe dirigeante s'identifie à l'historicité, la prend en charge, dirige en particulier l'investissement, mais elle devient dominante par le mouvement inverse qui la pousse à transformer cette direction en ordre et en mécanismes de reproduction et de défense de celui-ci. La classe populaire est dominée, en ce qu'elle subit non seulement la direction mais surtout la domination de son adversaire; elle est aussi contestataire en ce qu'elle s'oppose à cet ordre au nom de l'historicité elle-même autant que pour sa propre libération."*[22]

Cette double dialectique au niveau des rapports de classes porte en soi le coeur de la dynamique d'une société qui est le face à face conflictuel entre les mouvements sociaux de classe populaire et les mouvements sociaux de classe supérieure (gestionnaire).[23] Ces mouvements sociaux sont en effet des manifestations des deux acteurs fondamentaux opposés dans la

---

[20] Voir A.TOURAINE (1984), **Le retour de l'acteur: Essai de sociologie**, Paris Fayard, p.100-101 et d'autres. Voir aussi dans ce sens A.TOURAINE (1988), **La parole et le sang - Politique et société en Amérique Latine**, Paris, Odile Jacob, p.249-253. Dans ce texte l'auteur réaffirme l'importance centrale du concept indépendamment de la visibilité du phénomène: *"Le concept de mouvement social est d'une importance centrale, non pas parce qu'il décrit des réalités massives, mais parce qu'il indique le lieu où tendent à se former les conflits les plus centraux, où la capacité des hommes de faire leur histoire atteint son niveau le plus élevé."*(p.253)

[21] L'historicité porte en soi au même temps: modèle culturel, type d'investissement et mode de connaissance. Voir A.TOURAINE (1978), **La voix et...**, p.48, 86-93 et d'autres

[22] A.TOURAINE (1978), **La voix et...**, p.88-89. Il est essentiel de remarquer que *"l'acteur dirigeant et l'acteur dominant ne se correspondent pas parfaitement, pas plus que la classe dominée et la classe contestataire."*(p.89). Voir aussi A.TOURAINE (1993), **Production de la société...**, p.431-448: Selon l'auteur *"l'important est que la double dialectique des classes sociales fonctionne comme une unité. L'action dirigeante affaiblit l'action défensive; l'action contestataire affaiblit la classe dominante"*.(p.433)

[23] Voir A.TOURAINE (1993), **Production de la...**, p.333.

société: d'un côté le mouvement social de classe populaire ou tout simplement MSP, et de l'autre côté, le mouvement social de classe supérieure (gestionnaire).[24]

Le MSP se rend visible dans une société chaque fois que se manifeste une action collective dont le projet porte comme une de ses «composantes» la contestation par la classe populaire de l'appropriation de l'historicité aux mains de la classe gestionnaire. Les mouvements sociaux (de classe populaire) ne sont que des manifestations concrètes de cet acteur fondamental.[25]

Mais retournons à la question initiale concernant la crainte des classes dominantes... En effet le CdL et la TdL apportent une contribution très importante pour le MSP en tant que «lieu de rencontre» d'une méthode qui rassemble dans une synthèse nouvelle le vécu des pauvres, leur culture et leurs expériences d'oppression, les valeurs de la prophétie chrétienne apportées par le discours évangélisateur de l'Église et la connaissance critique des mécanismes fondamentaux de la société par les sciences sociales.[26] Ce «lieu de rencontre» exprime tout un mouvement dialectique où les sujets de ce courant deviennent des énonciateurs importants pour le MSP en même temps qu'ils reçoivent du même MSP des éléments nouveaux pour énoncer la prophétie chrétienne d'une forme cohérente.

---

[24] G.BAJOIT (1992) dans sa critique des théories du changement social, montre comme dans la théorie des mouvements sociaux, l'acteur porteur de changement serait le mouvement social de classe populaire ou tout simplement le mouvement social populaire. (Voir Pour une sociologie relationnelle, Paris, PUF, p.68 et p.86)

[25] Normalement dans les textes d'A.TOURAINE le terme «mouvements sociaux» se réfère à ces mouvements sociaux de classe populaire. Associant à la concentration des études de l'auteur sur ce thème une conclusion simpliste pourrait être que cette classe dans sa conception est la «porteuse» du sens de l'histoire. L'auteur se défend contre ce type de conclusion et dit que cela *"n'a jamais été présent dans sa pensée"*. D'ailleurs c'est pour cela qu'il a même *"progressivement cessé de parler de classes sociales et remplacé ce concept par celui de mouvement social, défini comme l'action conflictuelle d'un acteur dirigeant ou populaire pour le contrôle social des modèles et des ressources d'une société, c'est-à-dire de son historicité"*.(A.TOURAINE (1993), Production de la..., *Préface*, p.18)

[26] Voir I.WARREN-SCHERER (1987), Movimentos sociais, Florianopolis, Ed.UFSC, 2aed., p.120 ss.. L'auteur se concentre sur la contribution de G.GUTIERREZ et selon lui, ce théologien *"defend une nouvelle forme de lutte sociale qui s'organise spécialement en Amérique latine. Un mouvement qui a comme point de départ le vécu et la culture populaire (particulièrement la religiosité du peuple) et qui construit sa praxis avec l'aide de trois sources de réflexion: le vécu de l'oppression, la connaissance critique originaire des Sciences sociales et la médiation du discours évangélisateur de l'Église. Tout cela dans une nouvelle méthode qui s'appelle «Théologie de la libération»."*(idem, p.139). Dans une perspective plus ample, une autre synthèse brève et dense de contenu sur les points importants qui attirent l'attention d'un sociologue en ce qui concerne la théologie de la libération est celle de M.LÖWY (1988), *"Marxisme et théologie..."*, p.9-16.

Pour les forces dominantes dans la société tout cela est ramené à une dangereuse stratégie d'infiltration marxiste par la voie religieuse et dans le milieu religieux, employant surtout une tactique de conquête au niveau de la culture... En somme le CdL et la TdL sont vus par ces forces comme partie, tout court, d'une *«stratégie du mouvement communiste international en Amérique latine, à travers différents modes d'action»*.[27]

1.1.2) Concept de champ religieux

Le concept de MSP nous fournit sans doute de bons éléments pour la compréhension de plusieurs aspects de la prophétie chrétienne dans les expressions concrètes du CdL. Néanmoins réduire ce phénomène au concept en question nous ferait courir le risque de ne pas bien maîtriser certains aspects importants de la pratique sociale qui y est présente... Pour la sociologie, le CdL est un phénomène présentant beaucoup plus d'implications que le MSP en tant que tel.

Pour répondre en partie à cette préoccupation nous avons présents à l'esprit certains aspects de la théorie des champs d'activité développée par P.BOURDIEU...[28]

Selon cet auteur l'espace social est divisé en différents champs ou sous-ensembles qui, à la manière de marchés spécialisés, rassemblent des agents et institutions autour des enjeux et des intérêts spécifiques, c-à-d. des enjeux, des motifs et des projets spécifiques.[29]

---

[27] Voir les commentaires présentés par M.LÖWY (1989), "***Marxismo e cristianismo na América latina***", Rev. LUA NOVA, Nº 19, nov./1989, p.6-7

[28] Pour faire cette petite référence nous nous sommes basé sur P.BOURDIEU (1980), **Questions de sociologie**, Paris, Ed.Minuit; P.BOURDIEU (1979), **La distinction - critique sociale du jugement**, Paris, Ed.Minuit; P.BOURDIEU (1971), "***Genèse et structure du champ religieux***", REVUE FRANCAISE DE SOCIOLOGIE, XII, 1971, p.295-334.

[29] Dans notre manière de penser l'idée d'intérêt tel que cela apparaît dans les écrits de l'auteur peut être aussi exprimée par l'idée de motifs et projets, dans le sens qui nous apportons à ces deux mots dans notre étude. (Voir au chapitre prochain (Chap.VII) à la section II). Les motifs existent à partir des besoins, des valeurs, des calculs, des sentiments, des convictions, du sens de devoir. Tout cela peut être perçu tant au niveau individuel qu'au niveau collectif.

Chaque champ d'activité se structure dans une logique propre des rapports entre les producteurs et les consommateurs des biens spécifiques du champ. Autrement dit, il y a des "*instances objectivement mandatées pour assurer la production, la reproduction, la conservation et la diffusion*" des biens propres au champ.[30]

La construction que P.BOURDIEU fait du champ religieux est un effort important pour constituer un instrument apte à la compréhension des mécanismes internes à l'activité religieuse. Selon lui la constitution d'un champ religieux mène normalement à une "*monopolisation de la gestion des biens de salut par un corps de spécialistes religieux*".[31] Il est néanmoins aussi clair pour l'auteur que si ceux qui dominent un champ ont les moyens de le faire fonctionner à leur profit, c-à-d. au profit de leurs intérêts (de leurs motifs et projets), ils doivent toujours compter avec la résistance des dominés.[32] Cette résistance est importante pour qu'on puisse parler de champ. Si toutes les résistances étaient annulées et rendues impossibles, nous aurions la constitution d'un appareil au lieu

---

[30] Voir P.BOURDIEU (1971), "***Genèse et structure du champ religieux***", REVUE FRANCAISE DE SOCIOLOGIE, XII, 1971, p.305. Voir de meilleures précisions sur ce sujet en J.REMY, L.VOYE et E.SERVAIS (1991), **Produire ou reproduire - Une sociologie de la vie quotidienne. (I) Conflits et transaction sociale**, (1e.éd.1978, Eds.Vie Ouvrière) Bruxelles, Eds.Universitaires. Selon ces auteurs:"*Le champ se structurant autour d'un produit socialement valorisé, la production de celui-ci suppose un savoir-faire qui soit peut être appropriable par n'importe qui, soit au contraire repose sur la maîtrise d'un savoir systémathique dont la production et l'appropriation relèvent d'un corps de spécialistes.*" ... "*les corps constitués sont en effet à la fois ceux qui promeuvent l'élaboration de ces savoirs et ceux qui s'en font attribuer le monopole de l'usage légitime, c'est-à-dire socialement valable. L'attribution d'un tel monopole est d'ailleurs cumulativement renforcé par la capacité effective qu'ont ces corps constitués à la fois d'acquérir, de maîtriser et de développer les techniques correspondantes*".(o.c.,p.159)

[31] P.BOURDIEU (1971), "***Genèse et structure...***", p.304. Dans chaque champ religieux on a dans une instance un corps sacerdotal et dans une autre instance des «forces extra-sacerdotales», qu'en dépit de la concurrence qui les oppose, mènent dans la constitution du champ une action convergente. Par «forces extra-sacerdotales» l'auteur comprend "*les exigences religieuses de certaines catégories de laïcs et les révélations métaphysiques ou éthiques du prophète*". Voir P.BOURDIEU (1971), "***Genèse et structure...***",p.303. L'auteur développe la construction du champ religieux surtout à partie de sa lecture de M.WEBER, où apparaît la distinction entre les positions des prêtres, des prophètes, des sorciers et des laïcs et leurs rapports. (P.BOURDIEU (1971), "***Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber***", ARCHIVES EUROP. DE SOCIOLOGIE, XII, 1971, p.6).

[32] "*Dans un champ, des agents et des institutions sont en lutte, avec des forces différentes, et selon les règles constitutives de cet espace de jeu, pour s'approprier les profits spécifiques qui sont en jeu dans ce jeu. Ceux qui dominent le champ ont les moyens de le faire fonctionner à leur profit; mais ils doivent compter avec la résistance des dominés.* (P.BOURDIEU (1980), **Questions de sociologie**, Paris, Ed.Minuit, p.136)

d'un champ...[33]

Le fait que le champ soit structuré dans une logique propre de rapports entre les producteurs et les consommateurs ne veut pas dire que les champs soient imperméables et isolés dans l'espace social. Tout au contraire c'est à travers les champs d'activité que la société et les rapports de classe se produisent et se reproduisent. Le concept de champ d'activité donne un apport important pour comprendre certains aspects spécifiques des pratiques des classes sociales. Au niveau des «consommateurs» dans le champ religieux, par exemple, à la suite de l'argumentation de M.WEBER, il est fort probable que les motivations et projets religieux des classes privilégiées soient plutôt en termes de *«demandes de légitimation»* de l'ordre établi tandis que ceux des classes défavorisées soient plutôt en termes de *«demandes de compensation»*.[34]

La quête d'un garant pour le monopole de la gestion des biens de salut pousse le corps du pouvoir ecclésiastique, d'une part, à une constante transaction avec les laïcs et les demandes religieuses, et, d'autre part, une constante vigilance pour éliminer et neutraliser la concurrence d'autres forces, comme par exemple, la force prophétique.[35] Cette dernière devient surtout dangereuse quand à travers des appels et dénonciations éthiques elle menace de transformer les *«demandes de compensation»* en un appel pour l'engagement dans la construction d'une *«nouvelle société»* et d'une *«nouvelle manière d'être de l'Église»*. Rappelons les paroles du Cardinal Ratzinger citées plus haut...

---

[33] *"Un champ devient un appareil lorsque les dominants ont les moyens d'annuler la résistance et les réactions des dominés. C'est-à-dire lorsque le bas clergé, les militants, les classes populaires, etc., ne peuvent que subir la domination; lorsque tous les mouvements vont du haut vers le bas et que les effets de domination sont tels que cessent la lutte et la dialectique qui sont constitutives du champ. Il y a de l'histoire tant qu'il y a des gens qui se révoltent, qui font des histoires."* (P.BOURDIEU (1980), **Questions de sociologie**, Paris, Ed.Minuit, p.136-137). (En effet, en employant le concept de champ d'activité, à la limite nous pourrions entrevoir d'une forme détaillée ce qu'A.TOURAINE appelle confront fondamental pour la direction de l'historicité, soit le «champ d'historicité»... Il y a aussi une similitude très forte entre les deux auteurs quand ils expriment l'idée d'«ordre» et d'«appareil»...)

[34] *"Tandis que chez les uns le sentiment de la dignité s'enracine dans la conviction de leur propre «excellence», de la perfection de leur conduite de la vie,..., chez les autres il ne peut reposer que sur une promesse de rédemption de la souffrance, et sur un appel de la providence capable de donner sens à ce qu'ils sont à partir de ce qu'ils ont à être"*. (P.BOURDIEU (1971), *"Une interprétation de..."*, p.10).

[35] Voir P.BOURDIEU (1971), *"Genèse et structure..."*, p.313

Pour employer des expressions d'A.OPAZO BERNALES, le CdL est la *"renaissance de la prophétie en Amérique latine"* et est un *"mouvement religieux prophétique populaire"*,[36] lequel en tant que tel provoque les réactions de la hiérarchie ecclésiastique. Il y a des projets d'Église en jeu. Comme dans le milieu de la TdL et du CdL, on parle maintes fois de l'«Église des pauvres», les réactions poussent le débat bien plus loin en montrant le danger caché d'une «Église populaire» en confrontation avec l'«Église officielle».[37]

1.2) Le projet, les pauvres et leur rôle

La TdL s'autocomprend comme une réflexion élaborée à partir des pauvres. Ignacio Ellacuria, prêtre jésuite, Recteur de l'Université Centro-Américaine, assassiné par les forces répressives de son pays (El Salvador) à cause de son engagement, disait toujours que la théologie *"on la fait assis à un bureau, mais on ne la fait pas à partir d'un bureau, sinon à partir des pauvres"*.[38] C'est dans cette autocompréhension, dont nous choisissons ici comme porte-parole un intellectuel qui a donné sa propre vie en fidélité à son engagement, que se tient, comme nous l'avons déjà signalé, un élément important de la force de ce discours. *"Les cris des*

---

[36] Voir A.OPAZO BERNALES (1988), **Panama: la Iglesia y la lucha de los pobres**, Costa Rica, Ed.DEI, p.163 ss

[37] Au début des années quatre-vingts, commence à prendre forme la crainte vis-à-vis de l'existence d'une «Église populaire», c-à-d. une «Église» contraire à l'«Église officielle». Cette réaction a commencé à faire partie du discours de Mgr.Alfonso Lopez Trujillo, du CELAM et d'autres... Et peut-être le canal de diffusion le plus important de cette réaction a été la publication du théologien brésilien Boaventura Kloppenburg (nommé évêque après), sous le titre **«La Iglesia Popular»** (Ed.brésilienne: B.KLOPPENBURG (1983), **Igreja popular**, Rio de Janeiro, Ed.Agir).

[38] J.SOBRINO (1990), ***"Compagnons de Jésus: L'assassinat-martyre des Jésuites"***, CAHIERS VOIX DU TIERS-MONDE, Entraide et Fraternité, novembre 1990, p.44. Il ne nous faudrait pas un grand effort si nous envisageons de trouver des affirmations semblables dans des textes des théologiens de la libération en général. Il est connu l'effort que plusieurs font pour mener ce «double» engagement: assis à un bureau et auprès des pauvres... Un théologien brésilien Clodovis Boff est devenu un exemple paradigmatique pour cela en tant qu'il passe six mois dans les communautés pauvres du Nord du Brésil et six mois dans des activités d'enseignement et d'élaboration... La production théorique de cet auteur en est une indication claire... A.BRIGHENTI, **Des racines de l'épistémologie et de la méthode de la théologie de la libération**, DISSERTATION DOCTORALE EN THEOLOGIE, UCL, Louvain-la-Neuve, 1993) fait une importante analyse sur la pensée de Clodovis Boff. Il remarque par exemple comme ce théologien dans le «Préface» de l'édition frangaise de son livre «Teologia e prática» s'auto-évalue en disant qu'après l'élaboration de la thèse doctorale en 1978, le rationalisme alors présent passe à être dépassé chez lui à partir de l'«expérience spirituelle du pauvre».

opprimés continuent à monter vers le ciel", - dit J.SOBRINO dans une conférence en mémoire et en hommage à ses compagnons jésuites assassinés, - et "*avec chaque fois plus de force*", ajoute-t-il en rappellant les mots du Document des Evêques de Puebla (Mexique).[39] Le théologien conclut: "*Dieu continue à recueillir ces clameurs, à condamner l'oppression et à engager à la libération. Si on ne perçoit pas cela, on ne peut pas comprendre une seule parole de la théologie de la libération*".[40]

«*La construction du Royaume de Dieu, en fidélité à Jésus Christ qui est entré dans l'histoire pour que tous aient la vie et l'aient en surabondance, au-delà de tout sa signification d'attente eschatologique, exige un engagement radical en solidarité avec les pauvres, c-à-d. en solidarité avec tous ceux qui sont marginalisés vis-à-vis de cette vie!...*» Voilà des termes assez répétés au sein du CdL quand on cherche à exprimer le noyau central de l'engagement chrétien. Le projet impliqué dans tout cela ne signifie pas envisager seulement "*des meilleures conditions de vie, des changements au niveau structurel et la révolution sociale. Bien plus que cela, il signifie la création constante et toujours inachevée d'une nouvelle manière d'être de l'homme, c-à-d. une révolution culturelle permanente*".[41] Et par cela s'explique la constante attention et diffusion des petites et grandes initiatives orientées pour la libération tant au niveau pratique qu'au niveau théorique. La prise de conscience qu'il s'agit d'une construction est fort présente. Comme il est aussi clair, dans le discours de ce courant, que cette construction d'une société différente avec un homme nouveau - et une femme nouvelle, comme plusieurs textes aiment le remarquer -, "*ne sera pas authentique s'il n'est pas pris en charge par le peuple opprimé lui-même.*"[42]

Il est évident que la simple prétension de racheter et d'attribuer des valeurs à ceux qui, dans le modèle culturel dominant, sont normalement dévalués et marginalisés, ne peut que provoquer des bouleversements soit au

---

[39] Il s'agit du document de la *IIIe.Conférence du CELAM*, 1979.

[40] J.SOBRINO (1990), "*Compagnons de Jésus....*",p.45

[41] G.GUTIERREZ (1976), **Teologia da libertação**. Petrópolis, Vozes, 2ªEd., p.40

[42] G.GUTIERREZ (1976), **Teologia da...**, p.265

niveau du champ religieux - parce que cela est fait au nom de la religion! - soit au niveau de l'interaction des champs et de l'ensemble du processus social. Il s'agit d'un discours qui sans aucun doute aide à mettre à nu les différents projets qui sont en confrontation dans l'Église, dans les engagements de l'Église et dans la société en général...

Deux aspects, entre autres, sont toujours présents et fort mis en évidence dans le discours de ce courant: la foi et les pauvres. En effet il s'agit d'un projet chrétien, motivé par la foi chrétienne. Etre engagé dans la construction de la société nouvelle, dont on parle, c'est une question de fidélité au «projet de Dieu». D'autre part, c'est un projet de libération, dans tout ce que cela signifie en termes structurels, culturels et humains. Il s'agit donc d'un projet qui cherche à atteindre en même temps les différents niveaux: le niveau du processus social dans son ensemble, le niveau des institutions et le niveau du sujet personnel. Ce projet ne se réalise que dans les pauvres qui en sont le sujet protagoniste premier. Le mot «pauvres» signifie tous ceux qui sont des exclus, victimes et opprimés du système dominant.[43]

1.3) Foi, idéologie et science

Le rapport fécond, dont nous venons de faire mention, entre le pouvoir du bureau et les pauvres sans bureau, donc sans ce pouvoir, révèle un aspect d'une importante synthèse qui de plus en plus a conquis de l'importance dans la production du savoir et dans les pratiques militantes. Cela évidemment n'est pas exclusif du courant de pensée en question. Cette synthèse signale un horizon de débat plus large, rejoignant en même temps les contributions des différents domaines du savoir et la dimension de la

---

[43] Il est vrai que le terme générique «pauvres» fait référence directe à tous ceux qui n'ont pas les conditions pour mener une vie où les besoins matériels de base soient satisfaits. Dans l'évolution du discours de la théologie de la libération, et même dans certains de ses passages depuis le début, ce terme a pris des usages plus concrets associés à la structure sociale et à la culture: les indiens, les noirs, les femmes - on parle des femmes pauvres, des femmes noires, des femmes rurales, des femmes prostituées, des femmes religieuses - , les «sans-terre», les enfants et adolescents de la rue, les «sans-toit», les «sous-employés», etc... Nous avons montré quelques aspects de ce sujet dans la *Deuxième partie* de ce travail (spécialement au Chap.III). Dans cette section nous laissons toutes ces riches dimensions entre parenthèse pour ne pas trop charger le texte...

foi, l'ouverture au non-maîtrisable qui y est présente...

En reprenant des expressions du discours courant de cette théologie, A.TOURAINE dit qu'une des vertus de la TdL est celle d'avoir formulé la recherche nécessaire de formes de combinaison entre deux exigences toujours richement mélangées dans le contexte latino-américain: *«la faim de Dieu et la faim de pain»*... En d'autres termes il s'agit de la combinaison entre la tradition religieuse et la raison politique... L'auteur perçoit au sein de ce courant de pensée des éléments importants dans l'effort qu'il mène pour une *«définition nouvelle de la modernité»*.[44] En effet une double mouvance caractérise d'une façon plus ou moins explicite les textes de la TdL: d'une part, elle s'est produite par le rapprochement des agents de l'Église vis-à-vis des forces de libération et transformation structurelle de la société, comportant aussi une prise de distance par rapport à la culture et à la religiosité populaires et d'autre part elle s'est produite par la valorisation et identification avec la culture et la religiosité populaires et la conscience que cette libération et transformation ne se fait qu'à la mesure où les gens - les pauvres, les opprimés - participent dans leur totalité, avec leurs traditions, leurs valeurs, leur religion...[45]

Le fait qu'il s'agit d'une théologie et d'une théologie élaborée par des sujets qui croient et qui cherchent à expliciter leur foi et la foi des groupes et communautés dont ils font partie, ne peut pas être oublié. Comme nous avons déjà dit, c'est une foi vis-à-vis du Dieu des chrétiens, du Dieu qui en Jésus Christ a dit qu'Il est venu *«pour que tous aient la vie, et l'aient en surabondance»*. Ou pour répéter une expression très fréquente: C'est une foi vis-à-vis du Dieu de la libération qui *«entend les clameurs de son peuple opprimé»*. Issu d'un contexte d'écoute des pauvres ce discours

---

[44] Les limites de ce travail ne nous permettent pas d'entrer dans la discussion concernant l'évolution de cette relation dans l'histoire de la pensée humaine. Nous n'envisageons ici que de montrer quelques aspects concernant la manière d'être de la TdL que nous voulons mettre en présence au sein de la discussion théorique de notre étude... A.TOURAINE (1988), **La parole et le sang - Politique et société en Amérique latine**, Paris, Ed.Odile Jacob, p.118. Cette *«définition nouvelle de la modernité»* l'auteur la développe dans une publication postérieure. Nous reviendrons à ce débat plus tard dans la discussion sur le *«retour du sujet»* tel qu'elle est développée chez A.TOURAINE (1992), **Critique de la modernité**, Paris, Ed.Fayard.

[45] J.B.LIBANIO (1987) fait mention aux deux versants qui ont alimenté le développement de ce discours: le populaire et l' avant-gardiste. (**Teologia de libertação...**, p.61). Dans le même texte et en plusieurs autres l'auteur cherche à montrer comment se fait cette double entrée pour l'élaboration de ce discours libérateur.

se fait l'énonciateur d'un cri d'espérance des opprimés. Le «laboratoire» des théologiens de la libération rejoint, dans une vigoureuse synthèse libératrice, la prophétie chrétienne et le vécu de l'oppréssion. L'apport et l'utilisation, d'un côté, d'un référentiel symbolique-religieux issu de la Bible et de la tradition des communautés chrétiennes et, de l'autre côté, de certaines catégories d'interprétation de la société, qui sont importantes pour cette synthèse, prennent leur vraie vigueur à partir de l'engagement de foi et de solidarité dans le vécu des pauvres.[46]

Nous avons déjà indiqué auparavant, dans le chapitre précédent, comme nos interviewés attachent l'importance de la recherche à la contribution pratique que cela pourrra apporter à leur engagement... Pendant notre travail sur le terrain nous avons entendu plusieurs fois des remarques explicitant cela. Le groupe recherché dans son ensemble nous a laissé l'impression claire de ne comprendre la recherche scientifique que comme un appui pour mieux maîtriser et évaluer leur pratique d'engagement. La recherche scientifique, dans ce cas, est considérée comme importante si elle arrive à être un interlocuteur pour le débat tant sur le projet pour lequel les sujets recherchés sont attirés que sur les stratégies plus viables pour la construction de ce projet.[47]

Cela révèle toute une pratique sociologique largement présente dans le CdL. Cette pratique s'étend de la constante recherche de l'appui scientifique et des outils théoriques pour l'analyse,[48] jusqu'aux efforts pour socialiser au maximum tout cela. Fait partie aussi de cette pratique l'effort pour socialiser et faire connaître au sein de la classe populaire les mouvements

---

[46] Selon Clodovis Boff, sans *"une pratique de transformation sociale en solidarité avec les pauvres"*, le théologien *"n'a pas des conditions epistémologiques adéquées pour comprendre et pour produire une vraie TdL"*. L'*"expérience du pauvre"* est *"condition «sine qua non» de la TdL. Elle est son «acte premier» situé à la racine de la méthode"*. (Voir A.BRIGHENTI, Des racines...).

[47] Cette demande nous a amenés pendant le déroulement de la recherche à discuter nos paradigmes en rapport étroit avec les paradigmes plus explicités par ce groupe. Cela a été mieux explicité dans le chapitre précédent (Chap.V).

[48] Nous avons déjà cité maintes fois le travail de Cl.BOFF (1978), Teologia e prática.... Nous avons dans cette étude une des meilleures systématisations sur ce qu'il appelle la «médiation socio-analytique» dans la TdL. Inspiré dans la méthode Voir-Juger-Agir d'une certaine «Action catholique», l'auteur parle d'une «médiation socio-analytique», d'une «médiation hermeneutique» et d'une «médiation pratique». La «médiation socio-analytique» implique une saine articulation avec les sciences sociales pour éviter soit l'«empirisme» soit le «practicisme»... L'auteur met l'accent sur l'importance d'un «habitus socio-analytique» et d'un effort d'interdisciplinairité pour les théologiens.(Voir op.cit., p.127)

et tous les essais et les expériences d'organisation du «peuple» existants en Amérique latine et ailleurs. Cela est devenu à travers le temps une caractéristique de la pastorale et théologie de la libération très connue et répandue. Le CdL en général et la TdL en particulière sont devenus dans ce sens, en certains cas, des importants véhicules de la divulgation ou socialisation des luttes populaires à travers les moyens les plus diversifiés... On peut en dire de même en ce qui concerne certaines catégories d'analyse de la société...

Il s'agit d'une pratique qui a pris sa place au sein de ce courant à travers le temps. Tandis que dans les années cinquante et soixante, y règnaient au début surtout des approches fort chargées d'une vision sécularisée d'origine européenne, après on observe des changements avec des prises de position théoriques où de plus en plus le discours prend en charge des éléments «normalement» considérés comme peu importants où même ignorés,[49] et où de plus en plus la science est démocratisée... Il s'agit maintes fois d'une sociologie qui touche de plus près des éléments qui parlent de l'«âme» latino-américaine.

Le mot «libération» dans le contexte d'origine de son utilisation par la TdL signifie rupture avec la dépendance.[50] En effet cette théologie a eu son «berceau sémantique» dans la théorie de la dépendance. Elle a été *«baptisée dans les eaux»* du contexte de cette théorie juste au moment de sa plus importante répercussion dans l'Amérique latine. Plusieurs «formules» de la théorie de la dépendance ont été assimilées, diffusées et même enrichies par la TdL dans son début.[51] Selon A.TOURAINE, la théorie de la dépendance offre sans doute à cette théologie une analyse plus accueillante

---

[49] Le christianisme de la libération (CdL) et, par conséquence, son produit spirituel (TdL) sont porteur d'une histoire qui cumule plusieurs décennies et ce n'est pas une histoire homogène, ni une très tranquille synthèse dans la practique, comme celle de Clodovis Boff ci-référée et d'autres. Outre le contenu qui est constant et dont nous remarquons quelques aspects jugés importants dans l'objectif ici envisagé, on y trouve aussi, d'une part, des aspects qui indiquent une évolution claire au niveau de l'ensemble et, d'autre part, des choix thématiques et même des chemins méthodologiques différenciés.

[50] Voir J.B.LIBANIO (1987), **Teologia da libertação...**, p.55

[51] En même temps qu'on cherche des appuis dans cette théorie pour l'interprétation du processus latino-américain il y a aussi dès le début des réserves critiques par rapport à cela et même un clair déplacement vers les catégories d'interprétation marxiste. Voir dans ce sens J.B.LIBANIO (1987), **Teologia da libertação...**, p.201-204.

que le marxisme traditionnel.[52]

L'utilisation des catégories d'interprétation de la société originaires de la théorie marxiste, de la théorie de la dépendance et d'autres est vite devenue une caractéristique de ce discours théologique.[53] Le statut de cette utilisation est un statut de médiation pour la réflexion de la foi.

Étant donné que c'est un discours religieux marqué par un effort sérieux en ce qui concerne la médiation des catégories scientifiques, il est néanmoins visible que ce discours n'a pas l'intention de cacher son option idéologique.[54] Cette option est toujours exprimée dans les termes connus: *«option préférentielle pour les pauvres»*. C'est une option en même temps «ex-ante» et «ex-post» du recours aux catégories scientifiques. Autrement dit, il y a au sein de ce courant toute une interaction entre différentes logiques menant à une convergence vigoureuse entre surtout deux sources: d'une part, l'option est religieuse en fidélité aux principes qui fondent la prophétie chrétienne et qui sont explicités dans l'Évangile et toujours repris dans la tradition des communautés chrétiennes, et, d'autre part, l'option résulte aussi d'une perception particulière du processus social, des contradictions présentes dans ce processus et l'engagement idéologique

---

[52] Voir A.TOURAINE (1988), La parole et le..., p.110. Cela ne veut pas dire que son discours est resté pris à la contrainte des limites théoriques de cette théorie. Nous avons déjà indiqué l'analyse faite dans ce sens par J.B.LIBANIO (1987), Teologia da libertação...,p.201-204.(Pour une réflexion plus ample sur l'emploi des «médiations socio-analytiques» et l'importance de l'analyse marxiste dans la TdL, voir davantage cet ouvrage de J.B.LIBANIO, p.173-204...) D'ailleurs l'idée marxiste de classes sociales est fort présente comme paradigme important pour l'interprétation de la société déjà dans le discours de G.GUTIERREZ, qui est peut-être le théologien de la libération que le plus a assimilé les postulats de la théorie de la dépendance. Selon ce théologien, *"seulement le dépassement d'une société dechirée en classes, seulement un pouvoir politique au service des grandes majorités populaires, seulement l'élimination de l'appropriation privée de la richesse créée par le travail humain, pourront rétablir les bases pour une société plus juste. C'est pour cela que l'élaboration du projet historique d'une nouvelle société prend de plus en plus, en Amérique latine, la direction du socialisme..."*(G.GUTIERREZ (1976), Teologia da libertação..., p.263)

[53] Le recours à des catégories d'interprétation sociologique a eu des changements en grande partie «pari-passu» aux interrogations et changements dans les mêmes sciences sociales... Il est à noter par exemple que, d'une part, l'expression «lutte de classe» a été de plus en plus remplacée par l'expression «mouvement populaire» et, d'autre part, l'expression «Homme nouveau» (avec majuscule) a été de plus en plus remplacée par l'expression «hommes nouveaux» (avec minuscule et au pluriel) ou même «hommes nouveaux et femmes nouvelles». (Cette évolution terminologique dans le maintien du même débat est d'ailleurs une bonne suggestion pour une recherche...).

[54] Dans la discussion que Cl.BOFF (1978) présente sur les théories du social, il dit qu'il faut toujours savoir choisir *"la théorie qui le mieux répond aux valeurs les plus décisives dans un projet de vie ou d'action politique"... "...la question du scientifique est pressuposée par une question antérieure liée à des options idéologiques et à des projets politiques determinés..."* (Teologia e prática..., p.123)

qui s'en suit dans la quête pour intervenir dans ce processus. Les catégories scientifiques sont utilisées en fonction de cela et en tant que médiations pour rendre opérationnel le couple engagement de foi et engagement idéologique. Ces trois niveaux ou dimensions, la foi, l'idéologie et la science, sont profondément enchévêtrés et ordonnés les uns par rapport aux autres... Peut-être le fait d'essayer de travailler ces trois niveaux ou dimensions ensemble, sans jouer à «cache-cache», montre la principale contribution de la TdL - et d'autres instances explicitatrices du CdL - pour la science sociale.[55]

1.4) La question de l'éthique...

A la suite de la rapide référence que nous venons de faire à l'interaction entre foi, idéologie et science, il est de remarquer comme la tendance générale mise en évidence par un grand nombre des personnes interviewées - à l'occasion des entretiens pour notre recherche - a montré une perception claire de la spécificité des différentes sphères d'activité et des différents engagements en fonction d'un projet commun. *"Je trouve cela beau: le fait de réussir à respecter les limites de chacun, n'est-ce pas? L'Église a sa spécificité, le parti a sa spécificité, les mouvements populaires ont leur spécificité... Il y a des moments où l'on doit unifier les luttes. Il y a d'autres moments, qui sont plutôt pour l'autonomie où chacun travaille par soi-même, n'est-ce pas?"*[56] Le contenu de cette

---

[55] Voir dans ce sens Cl. BOFF (1978), **Teologia e prática....** Dans ce travail l'auteur donne une contribution très importante pour une systématisation de la réflexion sur les rapports entre les trois niveaux dont nous parlons. L'auteur est maintes fois incisif pour souligner qu'il ne s'agit surtout pas d'une intention de contribuer avec la science sociale en la défendant de ses erreurs ou d'une intention de construire une théorie de la société qui sauvegarde l'importance de la subjectivité.(p.40) Il défend l'idée de l'interdisciplinarité (p.21) et l'espace propre des sicences sociales et assume une position d'équidistance entre un certain «théologisme» et un certain «sociologisme» (p.112-118). Voir spécifiquement au sujet de la relation entre foi, idéologie et théorie aux pp.89 et ss. On trouve dans ce milieu sans doute un exemple concret de ce que plus haut - dans le chapitre précédent - nous avons appelé «sociologie partisane»... A l'ombre de notion de «sociologie partisane», il serait importante de reprendre aussi la notion d'«intellectuel organique»... On peut dire que l'«intellectuel organique» est celui qui est capable d'organiser les motivations et l'expérience vécue d'un groupe en des projets et stratégies dont ce groupe a besoin.

[56] ENTRE.22, n.2289. Il est intéressant de noter que l'individu qui formule ces mots est une jeune employée comme auxiliaire d'infirmière à mi temps et prend le reste du temps pour un travail engagé auprès du mouvement des enfants de la rue dans une banlieue. Elle n'a sûrement pas lu «Le savant et le politique» de M.WEBER ou les discussions sur la question de l'«autonomie relative» des institutions etc...

phrase qui a été ainsi posée à la fin d'un long entretien, explicitant une sorte d'essai de synthèse, est facilement retrouvable dans la plupart des entretiens, avec, bien sûr, des accents différenciés... Nous y reviendrons plus loin dans la *Quatrième partie* aux chapitres finals de ce travail, mais il est important ici de retenir l'aspect se reportant à l'unification des luttes, c-à-d. la lutte commune dans le projet commun qui est au dessus des projets particuliers des institutions et des groupes. L'idée de lutte commune pourrait nous laisser au niveau d'une interrogation sur la conscience de classe révélée par là ou la conscience d'être engagé dans le MSP... C'est un aspect sans doute important, mais ce qui nous tient ici est qu'au delà de la conscience de classe il y a d'autres aspects auxquels la plupart des études ne prêtent pas assez d'attention.

La pratique discursive du CdL se caractérise par l'effort d'expliciter la détresse des pauvres et la souffrance humaine en général comme dénonciation éthique dans la société. Cette dénonciation devient plus que jamais un fait important où se rejoignent, à côté des théologiens de la libération et des chrétiens de la libération, des professionnels de différents domaines de la connaissance humaine. Le CdL et la TdL apportent leur contribution spécifique dans ce combat en prenant position contre le *«péché structurel»* et contre les nouvelles formes d'idolâtrie et de perversion du christianisme de l'ainsi appelée *«civilisation chrétienne occidentale»*.[57] La foi proclamée vis-à-vis du Dieu de la vie et sa victoire sur toutes les forces de la mort est la grande contribution des chrétiens dans le mouvement. Il fait partie de leurs discours d'affirmer que *"le vrai chrétien est celui qui s'engage dans ce combat de Dieu»*.[58]

L'appel à l'importance de l'engagement dans les différents projets qui cherchent à concrétiser le processus de libération et transformation de la société est en effet maintes fois répété au sein de ce courant. Dans l'argument de ce groupe militant, cet engagement du chrétien doit se

---

[57] Un travail fondamental dans le sens d'une dénonciation de l'idolâtrie du marché capitaliste de nos jours est celui de H.ASSMANN et F.HINKELAMMERT (1989), **A idolatria do mercado - ensaio sobre economia e teologia**, Petropolis, Ed.Vozes.

[58] *«Dieu n'a pas besoin de notre aide dans ce combat»*, disent les chrétiens du christianisme de la libération (CdL), *«mais par la grâce de Jésus Christ qui est entré dans notre histoire nous sommes devenus ses colaborateurs... Le vrai chrétien est celui qui s'engage dans ce combat»*.

concrétiser dans toutes les sphères de la vie sociale en quête de la libération. Ayant cela présent à l'esprit il devient aussi clair que les engagements plus ou moins intenses auprès des différents projets doivent être compris comme des signes de la «conscience sociale» ou de la conscience sur l'importance stratégique de chacun de ces engagements pour le *«projet majeur»*, c-à-d. *«la vie pour tous»* envisagé par ce processus de libération et transformation...

L'engagement éthique dont nous parlons et qui est à la limite le résumé de tout, dépasse autant le champ religieux que le champ politique et trouve surtout des sources au niveau du sujet qui se mobilise en fonction d'une certaine compréhension de la valeur de l'être humain. L'impact de la théologie de la libération a sans doute fort contribué pour que cette dimension éthique soit de plus en plus présente dans des sociétés comme la société brésilienne où se situe l'objet de notre recherche. C'est une hypothèse qui mérite d'être approfondie. Il est clair que le mot «éthique» est de plus en plus utilisé dans les dernières années et, comme nous avons déjà essayé de le montrer dans la *Première partie* de ce travail, augmente le nombre de ceux qui - parfois désenchantés vis-à-vis des différentes institutions - tendent à manifester leurs engagements non plus comme un attachement institutionnel mais comme découlant de leurs convictions éthiques vis-à-vis de certaines valeurs...

L'engagement éthique en fonction d'un *«projet majeur»* qui fait que les individus prennent ces distances critiques au sein de leurs engagements concrets, nous demande l'introduction dans notre argumentation d'une réflexion sur l'importante «composante» du non-réductible et non-maitrisable, qui est l'horizon utopique dans l'histoire... Nous essayons d'apporter encore quelques éléments pour cela au long de deux sections qui suivent.

1.5) En guise de conclusion: résumé...

Pour conclure cette section reprenons en résumée quelques aspects fondamentaux de ce que nous venons de dire.

Nous avons noté fondamentalement six points constituant des «caractéristiques» de fond du «projet» porté par le CdL...

Primo, la promesse du *«royaume de Dieu»*, le royaume de la *«vie pour tous»*, c-à-d. le projet de Jésus Christ qui est venu pour que *«tous aient la vie et l'aient en surabondance»*, est relevée en premier plan étant le principe organisateur de base à attirer l'adhésion affective.[59]

Secundo, dans son discours et sa pratique, le pauvre tend à être montré comme un vrai interlocuteur de la pensée tant à l'intérieur de l'Église qu'à l'extérieur.[60]

Tertio, la réalité de la détresse humaine, de la privation et de la souffrance vécue par la majorité pauvre y est radicalement dénoncée.

Quarto, à côté de la dénonciation ce mouvement prend surtout en charge l'annonce de l'espérance et du chemin de la libération en socialisant les pratiques d'organisation et de lutte dans le milieu populaire, c-à-d. il s'agit d'un véhicule de socialisation du MSP.

Quinto, dans ce milieu on trouve une synthèse originale entre la foi, l'idéologie et la science au service des pauvres et de leur libération.

Sexto, tout cela porte en soi un engagement éthique dans des projets concrets qui mènent le combat contre les forces qui sont à l'origine de la

---

[59] Voir sur la sociologie face à la question de l'absolutisation et des valeurs, J.REMY (1982), *"Sociologie de la morale: Questions et hypothèses en vue d'élaborer une sociologie de la morale"*, RECHERCHES DE SCIENCES RELIGIEUSES, N°70, 1982, p.75-77.

[60] Sur ce sujet est importante la contribution de F.C.ROLIM (1992), *"Teologia da libertação no Brasil: 1980-1986"*, in P.SANCHIS (org), Catolicismo: Cotidiano e movimentos (Catolicismo no Brasil atual - vol.II), S.Paulo, Ed.Loyola, 1992, p.35-42.

pauvreté et empêchent que la «vie pour tous» puisse se réaliser.[61]

Ayant tout cela présent à notre esprit et suivant notre chemin vers l'objectif central de la présente étude sur l'identité des catholiques engagés au sein du PT, nous essayons, dans les deux sections qui suivent dans ce chapitre (Sections II et III) ajouter deux autres éléments fondamentaux et qui jouent un rôle clé pour la construction d'un concept d'identité qui soit fonctionnel pour l'objectif envisagé dans notre recherche.

2) Section II - Projet utopique et engagement éthique...

Il est certain que *"l'histoire n'est pas écrite à l'avance"*, mais il est aussi vrai que la projection d'une espérance est accompagnée de l'aspiration à sa réalisation...[62] Si d'un côté la pensée utopique nous ramène parfois à une façon fort simplifiée et naïve de voir les problèmes et par conséquent de concevoir des «solutions» aussi simplifiées et naïves, de l'autre côté, l'histoire nous montre des efforts innombrables pour rendre la «cité réelle» plus proche de la «cité idéale».[63]

En d'autres termes, *"l'histoire a fait les utopies, mais aussi les utopies font l'histoire. Il y a là une navette perpétuelle non seulement entre une réalité déterminante et la conscience utopique, mais aussi entre cette conscience et des réalités qu'elle détermine à travers messages et*

---

[61] Dans la compréhension de la TdL, la foi chrétienne est *"option fondamentale de vie comprenant une pratique éthique consequente"*. (Cl.BOFF (1978), **Teologia e prática...**,p.92)

[62] Voir J.REMY (1990), ***"Urbanisme et utopie"***, Rev. RECHERCHES SOCIOLOGIQUES, Nº1, 1990, p.26-27. Il faut, selon l'auteur, être attentif à l'ambiguïté présente dans le courant utopiste où *"l'utopie se présente à la fois comme projection d'une espérance irréalisable tout en créant l'aspiration à une réalisation"*.(p.27)

[63] Voir J.REMY (1990), *"Urbanisme et..."*, première partie: *«Les dérives de l'utopie»*, p.27-29.

audiences."[64]

Les interventions dans l'histoire menées par la pensée utopique sont variées et en grand nombre. On peut constater cela tout au long des trois grands «cycles» de la pensée utopique, suivant la classification de H.DESROCHE, c'est-à-dire depuis (1) les *«utopies gréco-latines anciennes»* jusqu'aux (2) *«utopies modernes» avant* et (3) *après la révolution française*. Ce n'est pas même absent pendant la longue période médiévale où la pensée utopique se trouve déplacée par l'imaginaire religieux.[65]

La pensée utopique est toujours le produit, d'une part, de l'insatisfation vis-à-vis des situations concrètes vécues ou observées et, d'autre part, de la capacité des agents à imaginer le futur d'une manière idéale, de satisfaction, c-à-d. à rompre la «logique normale» et ainsi à réorienter et à inverser les éléments du réel.[66]

La rupture avec la «logique normale» et la manière de proposer la nouvelle orientation ou l'inversion utopique est néanmoïns toujours moyennée par les conceptions de société et de personne humaine dont les «utopistes» sont porteurs. Si d'une part, personne ne doute que le présupposé de base de la pensée utopique est que l'homme peut changer parce qu'il est maître de son histoire,[67] d'autre part ce même présupposé prend des nuances très variées dues aux conceptions en question.

Selon J.REMY dans certains textes classiques de la fiction utopiste, comme ceux de Thomas More, Tomaso Campanella et Francis Bacon par exemple, on peut noter une tendance commune par rapport à *"l'exaltation du pouvoir des*

---

[64] H.DESROCHE (1989), *"Utopie et utopies"*, ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, Vol.23, Paris, p.267

[65] Voir H.DESROCHE (1989) *"Utopie et utopies"*,...,p.265-266.

[66] Des paroles reprises par Edouard Kennedy à l'oraison funèbre de son frère peuvent aider à illustrer cela: *«Il y a des gens qui regardent le monde et, le voyant mal fait, se demandent: pourquoi? tandis que d'autres ont des visions et se demandent: pourquoi pas?»* (Voir G.FOUREZ (1979), **Choix éthiques et conditionnement social - Introduction à une philosophie morale**, Paris, Le Centurion, p.223-224)

[67] Voir G.FOUREZ (1979), **Choix éthiques et...**, p.223.

structures et des institutions".[68] Selon l'auteur ces textes oublient, sur le fond, que l'être humain est porteur de tensions et d'incohérences internes. Une idée clé dans ces fictions utopiques c'est que "*l'homme est bon et il s'épanouira nécessairement si les structures sociales le soutiennent*".[69]

Une toute autre conception apparaît, selon le même auteur, en «L'abbaye de Thélème» où François Rabelais fait la proposition d'une "*société sans loi, où l'amour est au centre dans un espace sans muraille... projection d'inspiration libertaire et anarchiste*".[70]

Ces remarques et d'autres faites par J.REMY dans son article nous ont surtout orientés à être attentifs à la dimension éthique dans la pensée utopique. Bien que cela ne soit pas souvent mis en évidence dans les analyses, cette pensée implique toujours des conceptions éthiques déterminées... La «navette perpétuelle» entre utopie et histoire dont parle H.DESROCHE se réalise à la limite dans une double voie éthique, c'est-à-dire: l'utopie naît dans l'histoire à partir d'une conception déterminée sur ce qui est bon et ce qui est mauvais pour l'homme en société et elle se répercute, d'une façon plus ou moins élargie, sur la même société engendrant des comportements nouveaux en fonction de la conception «bonne»... Cela est observable autant dans l'ascèse vécue dans les monastères que dans les *«utopies expérimentales»* les plus variées. En termes plus larges, c'est aussi observable autant chez les élaborateurs des *«artifices juridico-éthiques»* impliqués dans les «théories de la bonne société» que chez ceux qui conçoivent une nécessaire *«période de contrainte»* impliquée dans leurs *«théories révolutionnaires»*, etc... En d'autres termes, le passage de la pensée utopique littéraire aux essais pratiques d'intervention dans l'histoire, c'est-à-dire le passage du rêve

---

[68] Voir J.REMY (1990), "***Urbanisme et...***", p.26. L'auteur rappelle par exemple «L'utopie» de MORE, «La cité du soleil» de T.CAMPANELLA et «La nouvelle atlantide» de F.BACON. Ces utopies rêvent "*d'une cité idéale: où l'égalité serait assurée à travers une programmation institutionnelle. L'espérance s'investit dans un rationalisme social. Les institutions sont dotées de vertus moralisatrices: ...*" (p.26) (La synthèse faite par l'auteur réfère fondamentalement l'ouvrage de J.FREUND, **Utopie et violence**, 1978).

[69] J.REMY (1990), "***Urbanisme et ...***", p.26.

[70] J.REMY (1990), "***Urbanisme et...***", p.26. (Pour l'auteur cette conception de F.Rabelais et la proposition utopique qui en suit n'est plus qu'un thème mineur dans un genre littéraire plutôt incliné à l'exaltation des structures...)

utopique au *«projet utopique»*[71] porte en soi des implications éthiques. Ce passage s'effectue toujours quand on commence à noter des signes concrets des procédés vis-à-vis de l'exécution des formes alternatives de vie envisagées dans la pensée utopique. Un projet utopique commence à exister au fur et à la mesure que ces signes concrets se manifestent...

Notre attention dans ce travail se tourne vers le fait que pour un groupe déterminé - spécifiquement ceux qui constituent le CdL - le projet utopique se constitue à partir des valeurs apprises pendant le processus de socialisation de la foi chrétienne.[72] Le «projet majeur» dans lequel plusieurs personnes interviewées se disent engagées est aussi défini par eux comme la *«construction du Royaume de Dieu»*. Le mot «construction» et surtout l'idée d'être partie vivante impliquée de manière responsable dans cette «construction» occupe toujours une place centrale dans le discours en question. Cette idée de *«construction du Royaume de Dieu»* nous conduit directement à l'idée de projet utopique, c-à-d. un projet dans lequel des sujets et des groupes s'engagent concrètement pour mettre en oeuvre une manière d'être en société qui n'obéit pas à la «logique normale» de cette société...

Il est connu que les valeurs éthiques apprises dans ce processus de socialisation de la foi chrétienne ne sont pas toujours les mêmes ou au moins ne sont pas intériorisées de la même manière et avec la même hiérarchisation. Il ne s'agit pas ici d'entrer dans cette importante discussion, néanmoins il est important d'avoir présent à l'esprit le fait que l'engagement éthique dont nous parlons obéit à une manière spécifique de prendre en charge la prophétie chrétienne.[73]

---

[71] Sans nous tenir au sens strict donné par l'auteur, nous empruntons l'idée de *«projet utopique»* à J.REMY (1990), *"Urbanisme et..."*. Selon l'auteur *"le terme «projet utopique" s'applique... à tout projet alternatif que est une oeuvre collective et qui s'élabore sur des temporalités longues sans être pour cela un mouvement social qui s'organise sur des luttes explicites."*(p.29)

[72] La phrase *«nous avons appris cela dans l'Église»* dont nous avons déjà fait un commentaire dans la *Deuxième partie* de ce travail, à partir de la *«scène du quotidien»*, a été reprise presque toujours dans les discours des personnes interviewées et nous en pourrions faire une liste assez longue explicitant des nuances différentes...

[73] Nous avons déjà montré des aspects fondamentaux de cette discussion en ce qui concerne l'Église du Brésil, dans la *Première partie* de ce travail, chapitre premier (Chap.I).

3) Section III - Prophétie chrétienne et éthique: Une reflexion à partir de Max Weber

"Quelle que soit la forme qu'elle revêt, l'aspiration au salut ne nous intéresse ici que dans la mesure où elle a des conséquences sur le comportement pratique dans la vie. Elle acquiert cette orientation positive vers les affaires de ce monde en créant une conduite spécifique, déterminée par la religion, autour d'une signification centrale ou d'un but positif qui lui donnent sa cohérence."[74] Voilà la manière avec laquelle M.WEBER situe ses études sur la religion. En effet il étudie les phénomènes religieux en tant que références pour le développement de la rationalité éthique. M.WEBER *"a voulu démontrer que les conduites des hommes dans les diverses sociétés ne sont intelligibles que dans le cadre de la conception générale que ces hommes se sont faite de l'existence; les dogmes religieux et leur interprétation sont parties intégrantes de ces visions du monde, il faut les comprendre pour comprendre le comportement des individus et des groupes..."*.[75]

Notre attention ici se concentre sur l'éthique chrétienne. Sans la prétention de reprendre une étude sociologique sur cette éthique en tant que telle,[76] ce qui nous attire spécifiquement sont trois aspects de la contribution weberienne directement liés aux questions posées dans notre travail. Tout d'abord, le christianisme en tant que religion apportant une éthique de la conviction et de l'attachement personnel; ensuite, quelques aspects du concept de prophétie et les implications éthiques du «mouvement prophétique chrétien»; enfin, la distinction établie entre une éthique de la conviction et une éthique de la responsabilité. Nous développerons ces aspects en essayant de les mettre en rapport avec la discussion sur le CdL.

---

[74] M.WEBER (1971), **Economie et Société - I**, (1922, al.) Paris, Plon, p.543-544.

[75] R.ARON (1967), **Les étapes de la pensée sociologique**, Paris, Éd.Gallimard, p.530. L'auteur conclut la phrase en remarquant que, chez M.WEBER, il s'agit notamment de *"leur comportement économique"*.(p.530)

[76] Une étude assez complète peut être trouvée chez M.ISTAS (1986), **Les morales selon Max Weber**, Paris, CERF.

3.1) Le commandement de l'amour et le «rejet du monde»

Pour M.WEBER le christianisme est tout d'abord une religion porteuse d'une éthique de la conviction et de fidélité personnelle à un *"dieu éthique, personnel et transcendant"*.[77] L'auteur met en évidence le fait que la nouvelle religion porte pour ses fidèles *"l'éclatement de la loi rituelle"* et l'élimination du *"ressentiment du peuple paria"*.[78] Elle est née, dans l'analyse de l'auteur, comme une manifestation prophétique de réaction et rupture vis-à-vis d'un aspect du judaïsme, qui étaient le ritualisme et l'isolationisme confessionnel fort marquants à cette époque là, dans le domaine du groupe des pharisiens.[79]

Etant apparue comme *"le message d'un non-intellectuel à des non-intellectuels"*,[80] la prophétie chrétienne bouleverse le monde du judaïsme surtout au niveau de la dimension éthique. Dans un contexte religieux qui avait développé tout un complexe rationalisé vis-à-vis d'une éthique d'ordre économique et autres, le message nouveau sonne incompréhensible...

L'auteur néanmoins insiste sur le fait que, bien que le message de Jésus Christ *"adresse justement ses promesses avec l'énergie la plus grande aux «pauvres» en esprit et en biens matériels"*, on ne peut pas associer le christianisme à une nouvelle version du ressentiment propre du peuple juif ou voir dans cette nouvelle religion *"l'aboutissement d'une «révolte des esclaves dans la morale»."*[81] Jésus Christ apporte *"aux pauvres en esprit et en biens matériels la bonne nouvelle de la venue immédiate du royaume de*

---

[77] Voir M.WEBER (1971), **Economie et...**

[78] M.WEBER (1971), **Economie et...**, p.518

[79] Voir M.WEBER (1971), **Le Judaïsme antique**, (1917-1919, al.) Paris, Plon, p.21 et p.442 et ss. Cela ne veut pas dire, selon M.WEBER, que le judaïsme n'était que ritualisme et isolationisme confessionel (du peuple paria). Tout au contraire, la rupture doit être comprise dans un contexte de récupération nouvelle et de reaffirmation de l'éthique de la conviction qui a été toujours marquant au sein de la tradition judaïque.

[80] M.WEBER (1971), **Economie et...**, p.630. L'auteur associe l'idée de non-intellectuels à l'idée de «pauvres en esprit». (Voir aussi p.529)

[81] M.WEBER (1971), **Economie et...**, p.518

Dieu et de leur libération des forces du mal".[82] Sa prédication est centrée sur l'amour du Dieu et du prochain, radical et gratuit. Il met en garde contre les difficultés qu'auront les riches pour arriver au royaume de Dieu, en faisant appel à une totale relativisation ou rejet des attachements et appartenances aux choses du «monde». Ses disciples sont invités à se séparer inconditionnellement du «monde».[83]

A part ces deux puissants principes d'orientation de la nouvelle religion - l'amour pour Dieu et pour le prochain et le rejet des attachements aux choses du «monde» - M.WEBER en remarque encore un troisième ayant aussi une portée importante: celui de la reconnaissance de la foi à ses fruits.[84] Cette quête de la confirmation est une invitation directe à l'ascèse dans le monde, dont un exemple marquant est celui étudié à fond par l'auteur dans *«l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme»*...

3.2) Prophétie chrétienne et dérivations éthiques...

Il est d'ailleurs intéressant de noter les directions éthiques différentes que l'appel de la nouvelle religion a engendrées.[85] En effet la même éthique de la conviction inhérente au christianisme a pris des formes de rationalité fort diversifiées au long de l'histoire. Rappelons ici quelques aspects de ce que M.WEBER développe...

D'abord la question de la «double moralité» déjà présente dans le judaïsme

---

[82] M.WEBER (1971), **Economie et...**, p.518

[83] Voir M.WEBER (1971), **Economie et...**, p.518. Selon l'auteur, cela est aussi vrai sur le plan politique. Jésus Christ selon lui *"ne s'intéresse absolument pas aux réformes sociales en tant que telles"*.(p.468)

[84] Voir M.WEBER (1971), **Economie et...**, p.632

[85] Selon E.TROELTSCH (1912), il est très difficile de *"trouver un point invariable et absolu dans l'éthique chrétienne"*; citation in P.BOURDIEU (1971), *"Genèse et structure..."*, p.314. P.BOURDIEU synthétise l'argumentation de l'auteur pour cette affirmation, en disant: *"cela parce que, en chaque formation sociale et à chaque époque, toute la vision du monde et tout le dogme chrétiens dépendent des conditions sociales caractéristiques des différents groupes ou classes dans la mesure où ils doivent s'adapter à ces conditions pour les maîtriser"*.(o.c.,p.314-315)

et qui s'est affirmée de plus en plus dans le christianisme pour diminuer les conflits internes entre les exigences chrétiennes et les appels du monde des affaires.[86] La double moralité formule une connivence entre le monde intime de la conviction à un niveau plutôt affectif (et irrationnel) et les convenances et responsabilités professionnelles ou d'état à un autre niveau d'adéquation rationnelle à chaque situation.

D'autres aspects sont impliqués dans cette double moralité... D'ailleurs cela fait partie aussi de l'évolution prise par l'éthique de la conviction chrétienne dans une autre voie aboutissant à son affaiblissement à cause de l'affirmation de l'«éthique institutionnelle». Ainsi la normatisation de la vie chrétienne, en imposant des devoirs moraux selon les ordres, professions et d'autres attributs ou en récompensant par des indulgences, de la part de la force institutionnelle de l'Église, eut avec le temps un effet d'annihilation de l'éthique de conviction. En d'autres termes, cela a empêché l'élaboration d'une éthique de la conviction pouvant vraiment mener à une ascèse autonome dans le monde. Ou, comme dit l'auteur, tout cela n'a pas *"permis à une méthode éthique cohérente de voir le jour dans le domaine économique"*.[87]

Une autre question étroitement liée aux deux précédentes est la manière avec laquelle la question de l'assistance fraternelle et de l'aumône a pris de l'importance au sein du christianisme et particulièrement de l'Église catholique. L'auteur parle de toute une lutte à ce niveau entre la rationalisation éthique et la rationalisation économique.[88] C'est-à-dire, l'incompatibilité entre, d'une part, une certaine institutionnalisation de l'assistance et de la charité et, d'autre part, l'affirmation d'une logique de la nécessaire accumulation économique, s'est faite de plus en plus

---

[86] Cela selon M.WEBER est en partie facilement explicable par la non séparation radicale du christianisme vis-à-vis du judaïsme. Par exemple le livre sacré des juifs reste le livre sacré des chrétiens. (Voir M.WEBER (1971), **Economie et...**, p.622). Ce fait a des lourdes conséquences pour la compréhension du christianisme, en tant que religion qui comporte une constante quête de conciliation entre le principe de la rationalité et le principe de l'irrationalité. (Voir M.WEBER (1971), **Economie et...**, p.564).

[87] M.WEBER (1971), **Economie et...**, p.594. Voir aussi p.571: *"La distribution de la grâce soulage toujours l'individu qui a besoin de rédemption, elle allège donc pour lui le fardeau de sa faute et, toutes choses égales d'ailleurs, lui épargne la nécessité de développer une méthode personnelle de vie éthique"*.

[88] Voir M.WEBER (1971), **Economie et...**, p.588-592

évidente.

Enfin et dans une toute autre direction montrant l'évolution de l'éthique de la conviction par la voie d'une ascèse dans le monde nous avons celle que l'auteur identifie dans sa célèbre étude sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.[89] Dans les groupes étudiés devient visible une profonde mise en cohérence entre le projet personnel de vie (vocation) et le dévouement dans le monde des affaires. L'éthique de la conviction se voit rationnellement intégrée dans l'ensemble des engagements d'affaires. La double moralité tend à être radicalement dépassée dans ce contexte...

3.3) *Les réflexions weberiennes et le christianisme de la libération*

La mise en cohérence rationnelle entre les convictions éthiques issus de la foi religieuse et les conduites menées dans des engagements dans la société peut être retrouvée dans des expressions multivariées tout au long de l'histoire du christianisme. Au sein de tout cela et malgré la prise de

---

[89] M.WEBER développe cette éthique dans un de ses travaux le plus connu...(Voir M.WEBER (1985) **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme**, (1904-1905, al.) Paris, Plon; M.WEBER (1971) **Economie et...**) Les aspects fondamentaux de cette éthique sont: **A)** Le monde et toutes les activités qui sont inhérentes à lui, existent pour l'auto-glorification de Dieu. Dans ce monde chacun a une fonction à remplir. Devant Dieu toutes les fonctions sont d'égale importance. Il faut les accomplir avec amour pour plaire à Dieu. Les hommes dans le monde ne sont qu'instruments de l'auto-glorification de Dieu. (C'est Dieu lui même qui agit dans et à travers l'homme. L'homme se trouve seul devant un monde désenchanté et l'unique force qui pousse l'homme c'est l'obligation de plaire à Dieu). **B)** Les hommes sont depuis toujours personnellement destinés et élus par Dieu soit pour la sanctification (le salut), soit pour la condamnation. En d'autres termes: les hommes peuvent être instruments de la manifestation de la bonté et de la sainteté divine ou instruments de la manifestation de la justice divine. Mais, comment quelqu'un peut-il savoir s'il plait à Dieu (c'est-à-dire: qu'il est sur le chemin du salut; qu'il est, enfin, élu et prédestiné pour le bonheur éternel)? Il y a pour cela les symptômes de l'état de grâce (Voir **Economie et...**, p.539)... La richesse et la réussite professionnelle d'une part ne sont pas le but d'un chrétien (le but est toujours la gloire de Dieu), mais elles sont certainement des symptômes qui montrent qu'on plait à Dieu. D'autre part, la pauvreté et la paresse (la manque d'effort professionnel) sont vues comme des symptômes qui montrent qu'on ne plait pas à Dieu. **C)** Une fois que le monde existe pour la gloire de Dieu, les hommes n'ont pas le droit de jouir des biens du monde, mais ils ont le devoir de le perfectionner, de le faire grandir et de le rendre plus agréable à Dieu. (Voir **Economie et...**,p.555). C'est-à-dire quand ils font cela ils sont vraiment des instruments de l'auto-glorification de Dieu. **D)** Un dernier aspect qui découle de tout cela c'est l'exigence de rendre rationnelle l'organisation des activités, des travaux, des entreprises dans ce monde. Dans cet aspect, deux remarques sont importantes: Dieu veut perfectionner le monde (la volonté de Dieu); alors l'homme qui est son instrument doit travailler seulement, sans aucune distraction, pour être le plus efficace possible. L'efficacité est prioritaire donc à l'affectivité et à la tradition, et apparaît comme une des vertus principales.(**Economie et...**, p.560 et 567).

force de la complexité institutionnelle des Églises, des courants plus attachés à l'origine prophétique se sont rendus visibles au long de l'histoire par des manifestations aux niveaux individuel et collectif soit dans une direction de fuite du «monde», soit dans une direction d'engagement dans le «monde». Le CdL dont fait partie le sujet de notre étude est une puissante manifestation de ce dernier.[90]

Il est frappant de voir au sein du christianisme l'existence de «lectures» différentes du message prophétique original pour servir de référence de base pour des conduites éthiques. Si au sein des groupes analysés par M.WEBER, l'idée d'élection et de prédestination est relevée comme élément important pour la logique interne - et cela on peut le retrouver d'une certaine manière aussi dans des groupes pentecôtistes connus au Brésil et ailleurs -, l'explicitation de cela est plus rare dans une reconstruction de la logique interne de l'éthique du CdL... Au sein de ce mouvement - comme nous l'avons déjà maintes fois signalé - l'importance centrale doit être attribuée à l'effort pour la *«régénération de la vie humaine»*. Dans ce cas, la «bonne conduite» pour un chrétien est vue comme un engagement dans la suite de Jésus Christ venu pour que *«tous aient la vie et l'aient en surabondance»*. La *«vie pour tous»* est la bonne nouvelle annoncée aux pauvres en esprit et en biens matériels. Ce n'est pas seulement une réalité attendue au niveau eschatologique. Cela est lié concrètement, dans ce point de vue, à un processus actif de régénération de la vie déjà «ici bas» dans le monde...[91]

La prophétie qui est à l'origine de la nouvelle religion prend une toute autre force à travers cette lecture. On perçoit une récupération de plusieurs éléments présents dans le prophétisme judaïque, tels: primo, la critique de l'ordre établi, des oppresseurs qui sont au pouvoir; secundo, la dénonciation d'un monde mal ordonné où règnent l'idolâtrie et l'injustice; tertio, l'annonce du Dieu unique et juste et son plan d'amour pour son peuple et pour toute l'humanité; quarto, la critique du ritualisme

---

[90] Voir A.OPAZO BERNALES (1988), Panama: la Iglesia..., p.163 ss.

[91] Le rappel des expressions prophétiques du discours de Jésus Christ est la référence centrale: le *«retour de la vue pour les aveugles»*, la *«restauration de la santé aux malades»*, la *«libération et délivrance des captifs et opprimés»* et la *«proclamation d'une année de grâce du Seigneur»* etc.

et du culte extérieur; quinto, l'appel au changement personnel, à la conversion, c-à-d. à l'adhésion personnelle.[92] Pour les juifs, selon M.WEBER *"le monde n'était pas éternel ou non changeable... Mais un produit historique, destiné à être remplacé par l'état des choses voulu par Dieu"*...[93] La promesse fort cultivée au sein du judaïsme, ou plus précisement par le prophétisme juif, d'un ordre nouveau qui doit être établi en substitution de l'ordre social pervers et injuste, est un des quelques éléments que le christianisme reprend en héritage. Au sein du christianisme cela devient encore plus renforcé dans une perspective universelle.[94]

«Faire la volonté de Dieu»! Quelle est la volonté de Dieu? L'attention ne se tourne pas vers la question de l'élection, comme dans les exemples mentionnés, mais la «volonté de Dieu» est posée comme le projet pour un nouvel état des choses, un nouvel ordre où *«tous aient la vie et l'aient en surabondance»*. Faire cette volonté, c'est s'engager pour la construction de ce nouvel ordre. Voilà le noyau central des coordonnées de la conviction éthique religieuse issue du message originaire qu'on retrouve au sein du CdL. Autrement dit, les trois principes centraux du message prophétique de Jésus Christ mentionnés plus haut - l'amour de Dieu et du prochain, l'attente eschatologique et le rejet du «monde» et la confirmation ou reconnaissance de la foi à ses fruits - prennent un tout nouveau sens dans cette lecture. Etre à la suite de Jésus Christ, c'est s'engager à côté des forces de vie contre les forces de la mort. L'amour de Dieu et du prochain est d'abord engagement pour la vie, qui est le *«don majeur de Dieu»* et auquel une grande majorité n'a pas accès. Le «monde», ce sont les forces de la mort qui sont à combattre. L'attente eschatologique n'est pas une attente passive mais un engagement actif dans la construction du *«royaume de Dieu»*. La foi dont la reconnaissance se fait à ses fruits fait un appel à l'efficacité des moyens employés dans cette construction.

En termes sociologiques nous pouvons établir une analogie entre le message

---

[92] Nous avons emprunté en synthèse cette caractérisation à A.OPAZO BERNALES (1988), Panama - La Iglesia..., p.172-173

[93] M.WEBER (1971) Le judaïsme..., p.20.

[94] Plusieurs textes de la BIBLE (*«Nouveau testament»*) en sont des témoins...

prophétique et la pensée utopique. D'ailleurs, à la limite, cette dernière en vient à être un peu une manifestation séculière d'un phénomène réprésenté par le premier dans un contexte religieux... Cette approximation souffre évidemment de grands handicaps, mais elle nous aide à jeter un éclairage supplémentaire sur l'idée de projet utopique. Sont porteurs d'un projet utopique tous ceux qui, par une conviction enracinée au delà de l'histoire - soit par l'annonce prophétique d'un *«nouveau ciel et d'une nouvelle terre»* soit par l'imagination d'une *«cité idéale»* des utopistes -, ne se laissent jamais enfermer sous le jeu du calcul rationnel des projets existants dans la société.

3.4) L'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité

Cela nous fait aboutir dans la problématique signalée par M.WEBER dans ses considérations sur la distinction entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité. Pour l'auteur, *"toute activité orientée selon l'éthique peut être subordonnée à deux maximes totalement différentes et irréductiblement opposées. Elle peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité ou selon l'éthique de la conviction."*[95]

L'introduction de l'idée weberienne de l'irréductibilité entre ces deux principes dans l'activité éthique, après tout ce que nous avons essayé d'exprimer jusqu'ici, peut paraître une sortie contradictoire. Tout au contraire, c'est exactement cette contribution qui nous apporte une clé importante pour la mise en cohérence de l'ensemble des éléments suscités au long de notre discussion.

Comme l'auteur même invite à le remarquer dans la suite de la phrase citée, il faut tout d'abord mettre en évidence que le fait qu'il y ait cette

---

[95] M.WEBER (1959), *"Le métier et la vocation d'homme politique"*, in Le savant et le politique, (1919,al.) Paris, Plon, p.187. Selon J.REMY en explicitant l'idée weberienne, *"la morale de responsabilité suppose une volonté constante de pondérer les conséquences de ses actes, tandis que la morale de conviction implique que l'on s'engage sans compter et sans peser les conséquences, vu l'importance collective de l'enjeu"*.(J.REMY (1982), *"Sociologie de la..."*, p.86)

irréductibilité *"ne veut pas dire que l'éthique de conviction est identique à l'absence de responsabilité et l'éthique de responsabilité à l'absence de conviction"*.[96] Il est largement mis en évidence dans le texte que la préoccupation de M.WEBER était centrée sur l'idée de bien marquer la distinction en question et les paradoxes insurmontables inhérents au métier politique.[97] A part cela il montre aussi un intérêt clair à bien marquer, d'un côté, la stupidité en politique menée par certains messianismes utopiques ou par la vulgarité de ceux qui lavent leurs mains face aux responsabilités en fonction des «convictions»[98] et, de l'autre côté, l'attitude mûre de ceux qui sont capables d'assumer les conséquences de leurs actes et même d'assumer leurs limites.[99]

La vocation de l'homme politique réside à ne pas faire du fait de cette irréductibilité, une contradiction insurmontable. *"L'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité ne sont pas contradictoires, mais elles se complètent l'une l'autre et constituent ensemble l'homme authentique"*.[100]

---

[96] M.WEBER (1959), *"Le metier et la..."*, p.187

[97] "Le génie ou le démon de la politique vit dans un état de tension extrême avec le Dieu de l'amour et aussi le Dieu des chrétiens tel qu'il se manifeste dans les intitutions de l'Église", dit M.WEBER, en rappelant Dostoïevski. (M.WEBER (1959), *"Le metier et la...*, p.196)

[98] C'est un thème d'ailleurs largement travaillé par l'auteur dans ces réflexions sur l'éthique chrétienne par rapport à l'économie, surtout dans l'Église catholique, où l'important était la conviction intérieure... Ce n'était pas la qualité objective de la condition de l'engagement qui déterminait le salut ou la damnation du sujet, mais sa disposition intérieure. La vraie valeur était l'intention, la motivation et le sens subjectif qu'on lui donnait et qui chez le chrétien dépassaient toujours les règles purement économiques. C'est-à-dire l'économique, même qu'il présente des règles propres doit être compris au niveaux religieux.

[99] Voir M.WEBER (1959), *"Le metier et la..."*, p.187-199. Il est intéressant le commentaire qu'A.TOURAINE fait sur ce sujet en explicitant qu'aujourd'hui l'admiration va, au contraire du discours weberien, *"à ceux qui refusent d'être de bons travailleurs, de bons citoyens, d'efficaces esclaves et qui se sont soulevés au nom d'une conviction religieuse ou au nom des droits de l'homme"*.(A.TOURAINE (1992), Critique de la..., p.246)

[100] M.WEBER (1959), *"Le metier et la..."*, p.199. L'auteur conclut la phrase en disant que c'est cet homme authentique *"qui peut prétendre à la «vocation politique»."* On n'est certainement pas loin de ce qu'A.TOURAINE appelle *"le sujet total"*.(A.TOURAINE (1992), Critique de la..., p.246). Cette réflexion peut être complémmentée à partir des apports sur la différence entre, d'une part, solidarité instrumentale et solidarité expressive et, d'autre part, solidarité extro-determinée ou conditionnée et solidarité intro-détermiée ou intentionnelle. Voir cela en J.REMY(1989), *"Comment problématiser..."*, p.128-130 et en G.BAJOIT (1988), L'union fait la force: Solidarité sociale et action collective, SYLLABUS, UCL, et G.BAJOIT (1992), Pour une sociologie relationnelle, Paris, PUF, p.99-108. Nous y reviendrons dans le chapitre prochain.

Pour conclure...

Toute cette discussion nous fait aboutir à la question centrale de notre recherche: la question de l'identité. En fait, dans la manière avec laquelle nous concevons le concept d'identité, l'engagement éthique y occupe une place fondamentale.

Dans la première section de ce chapitre - en passant par une discussion sur les concepts de MSP et de champ religieux et sur le dialogue entre foi et science - nous nous sommes appliqué à montrer comment la détresse des pauvres est dénoncée à la lumière de la prophétie chrétienne, quels sont les appels éthiques énoncés et comment ces appels sont mis en éxécution moyennant la science de la société... Nous disions que la pratique discursive du CdL issue d'un contexte d'écoute des pauvres - une «écoute» où interagent foi, science et idéologie! - se fait l'énonciateur d'un cri d'espérance de ces pauvres.

Il s'agit, d'une part, d'un engagement de dénonciation et lutte contre l'ordre dominant établi pour la construction d'un ordre nouveau et, d'autre part, d'une expression concrète de la prophétie chrétienne. En d'autres termes, c'est un engagement dans le MSP ayant une répercussion particulière dans des champs d'activité. Les champs d'activité concrètement en question sont le politique, exprimé par la liaison au PT et le religieux, exprimé par la liaison à l'Église catholique et au CdL.

Dans cet engagement sont en jeu, sans aucun doute, autant des projets pour l'ensemble social que des projets au niveau des institutions politiques et religieuses, néanmoins on ne peut pas parler d'engagement éthique sans prendre en compte l'intervention du sujet individuel. L'éthique est impliqué, pour ainsi dire, dans l'interaction à tous ces niveaux.

Un sujet s'affirme dans son interaction dans la société en tant que tel au fur et à mesure de sa définition au niveau des projets, c-à-d. s'engageant dans des projets concrets. Ces engagements seront toujours des engagements éthiques ayant une charge plus ou moins accentuée de *«responsabilité»* et de

«conviction», dans le sens donné par M.WEBER à ces deux termes.

La reprise de la discussion du thème de la prophétie chrétienne dans le MSP - et dans son sillage le thème de l'utopie et de l'éthique - a été déclenchée par l'idée de *«construction du royaume de Dieu»*, de *«lutte commune»* et de *«projet majeur»*, fort présente dans les considérations faites sur le CdL et le discours du groupe recherché, dans la première section. Ce «projet majeur» apparaît en effet autant comme une force motivationnelle qui nourrit les luttes et les projets concrets, que comme point de repère utopique pour éviter l'enfermement des horizons sur les engagements et les projets concrets.

Le projet utopique, bien qu'il soit d'une certaine manière matérialisé dans les dénommés «projets utopiques», est avant tout une force interne toujours retrouvable, avec plus ou moins d'élaboration, au sein de chaque être humain en tant que sujet, c-à-d. non réductible aux contraintes des contrôles sociaux. Pour paraphraser A.TOURAINE - dans son affirmation clé: *«le sujet est un mouvement social»*[101] - on peut dire: *«le sujet est un projet utopique»*. Le CdL est sans doute un espace concret de l'affirmation de l'être humain en tant que sujet.

---

[101] Voir A.TOURAINE (1992), Critique de la modernité, Paris, Fayard, p.317

Chapitre VII

LE STATUT SOCIOLOGIQUE DU SUJET INDIVIDUEL ET L'EMPLOI DU CONCEPT D'IDENTITE DANS CETTE ETUDE

Note introductive

Il est clair depuis le début de cette recherche que notre manière de travailler le thème de l'identité nous entraînerait inévitablement dans l'ancien débat concernant l'interrelation entre l'individuel et le collectif. La question de l'identité, dans la perspective ici adoptée, implique nécessairement la reprise de la discussion sur les sujets individuels en ce qui concerne leurs interactions en tous les niveaux. Autrement dit, il implique une attention spéciale au statut sociologique du sujet individuel.

Dans le chapitre précédent (chap.VI), partant de la discussion sur la prophétie chrétienne et le mouvement social populaire (MSP) et reprenant, dans cette discussion, la définition de deux des nos références théoriques fondamentales - le point de vue des mouvements sociaix et le point de vue des champs d'activité - et quelques apports importants sur l'engagement éthique, nous avons eu l'opportunité d'indiquer certains aspects importants impliqués dans la construction d'un concept d'identité qui soit opérationnel pour les questions posées dans cette recherche... Le chapitre présent envisage un chemin plus élargi qui situe la construction du concept d'identité dans le contexte du débat sociologique sur le statut sociologique du sujet individuel. La discussion précédente a été fondamentale en tant qu'elle nous aide à situer le groupe recherché dans le milieu à partir duquel et où ses intégrants trouvent le plus probablement les références théoriques et pratiques et les motifs pour les projets que leur sont chers.

Nous divisons ce chapitre en deux sections: La première (Section I) nous met dans le débat sur le statut sociologique du sujet individuel, en essayant de clarifier notre prise de position théorique dans ce débat.

Suite à cela la deuxième (Section II) nous met dans le débat sur le concept d'identité. Ce débat comprenant quelques aspects du cadre contextuel décrit à la *Deuxième partie* et la discussion reprise dans le chapitre précédent, nous fera aboutir au but principal ici envisagé, c-à-d. l'élaboration d'un schéma opérationnel pour l'emploi du concept d'identité dans notre recherche.

1) Section I - La sociologie et l'interrelation entre l'individuel et le collectif

1.1) Rappel de différentes approches

"Nous ne sommes plus à la recherche d'un secret qui révélerait le monde: ayant perdu la clé d'un déterminisme total et victorieux, nous maîtrisons mieux l'aléatoire: n'ayant plus aucun espoir de nous référer à une méthode passe-partout, il nous faut garder une perpétuelle attention autocritique dans cette avancée, dont ni le sujet ni ses conditionnements inconscients ne peuvent être exclus."[1]

Cette phrase issue d'un débat au sein de la «psycho-sociologie» - et qui révèle une prise de distance critique par rapport aux «dogmes scientifiques» dominants - peut être, d'une certaine manière, complétée avec les paroles suivantes d'A.TOURAINE: *"Il faut rejeter à la fois l'idée parsonienne d'une société organisée autour d'un ensemble de valeurs spécifiées en normes sociales et incarnées dans des organisations, des status et des rôles, et l'idée opposée d'une vie sociale divisée en deux mondes complètement séparés correspondant à deux classes sociales, de sorte que tout ce qui semblerait être commun à l'ensemble d'une société ne serait*

---

[1] A.JEANNIERE (1987), Les fins du monde, Paris, Aubier, p.79

qu'une illusion, servant les intérêts de la classe dominante".[2]

Ces deux phrases touchent d'une manière ou d'une autre des préoccupations centrales d'un grand nombre de sociologues depuis les années soixante et expriment aussi une des principales luttes intellectuelles menées par A.TOURAINE pendant toute sa trajectoire intellectuelle. On pourrait peut-être dire qu'un ancien débat dans la sociologie débouche dans des synthèses nouvelles et fécondes pendant ces trois dernières décennies. Ce n'est pas par hasard que pendant cette période l'approche de M.WEBER et d'autres classiques qui fondent un «paradigme interactionniste» dans la sociologie tendent à être de plus en plus valorisées.

A partir des années soixante le débat sur le statut sociologique du sujet individuel prend de plus en plus une force nouvelle. Il ne s'agit pas évidemment d'un rejet tout court des traditions sociologiques qui se sont affirmées jusque là... Ce qui est rejeté, ce sont leurs dogmes et affirmations réductrices et «passe-partout»... Avant de reprendre quelques aspects de ces synthèses nouvelles, il pourra nous être utile de jeter un regard rapide en arrière...

Il n'est pas question de récupérer ici toutes les réflexions faites au long de l'histoire de la sociologie sur l'importance du sujet individuel pour cette science. L'exercice serait intéressant et nous ferait rappeler des chemins théoriques très importants déjà parcourus dans ce sens par plusieurs auteurs.

Nous pourrions élucider l'existence de plusieurs passages au sein des traditions sociologiques les plus différentes où la question «individu/société» est relevée comme un enjeu dont les sorties trouvées ne sont pas considérées comme pleinement satisfaisantes. Cela est vrai tant pour les traditions théoriques connues comme les plus éloignées de cet enjeu - par exemple les deux mentionnées par A.TOURAINE plus haut -, que pour les traditions considérées les plus proches et qui tendent à être récupérées...

---

[2] A.TOURAINE (1984), Le retour de l'acteur: Essai de sociologie. (Col. Mouvements), Paris, Ed. Fayard,101.

Une des lignes de partage de la sociologie a toujours été la différence d'approche entre ce qu'on appelle l'objectivisme et ce qu'on appelle le subjectivisme. On pourrait lire l'histoire de la sociologie en opposant ce qui serait un «collectivisme méthodologique» à ce qu'on a appelé «individualisme méthodologique».[3] Si c'est une ligne de partage, c'est aussi un point de repère pour la rencontre et un souci commun...[4]

Pour certains systématisateurs de la sociologie, il s'agit d'un problème du passé. Ainsi, par exemple, tout en signalant que le problème du conflit entre individu et société est une des caractéristiques de l'orientation de la sociologie du XIX• siècle, G.GURVITCH nous présente pour cela un bref rappel historique dans les termes suivants: *"Ce fut, bien avant l'avènement de la sociologie, un des thèmes préférés de multiples exercices rhétoriques. L'apparition de la sociologie ne fit tout d'abord qu'intensifier ces vaines discussions. Philosophes, juristes, doctrinaires politiques et sociaux, sociologues enfin, se plaisaient à traiter de l'individu (ou de la personne humaine) d'une part, d'autre part de la «société» (ou de la «collectivité»), comme s'il s'agissait d'entités abstraites, toutes faites et irréductibles, s'affrontant en un inexorable et éternel conflit. Depuis toujours les thèses «individualistes» et «collectivistes», ou «nominalistes» et «réalistes», ou «contractualistes» et «institutionnalistes», se sont heurtées et leur lutte s'est poursuivie*

---

[3] R.BOUDON (1986) part de la contribution weberienne dans son argumentation en faveur de l'«individualisme methodologique»... Il dit: *"Le grand sociologue allemand Max Weber a écrit que lorsqu'on souhaitait expliquer un phénomène social, quel qu'il soit, il fallait tenter de le ramener aux comportements individuels qui en sont la cause et considérer d'autre part ces comportements comme «rationnels»."* (L'ideologie - ou l'origine des idées regues, Paris, Fayard, p.11). Selon J.P.DURAND et R.WEIL (1990) *"le terme d'individualisme méthodologique apparaît en 1871 sous la plume de Karl Menger, économiste marginaliste autrichien. Il est repris par Joseph A. Schumpeter (1883-1950) et, selon R.Boudon, par Max Weber en 1920 dans une lettre à l'économiste marginaliste R.Lietman: «La sociologie, elle aussi, ne peut procéder que des actions d'un, de quelques ou de nombreux individus séparés. C'est pourquoi elle se doit d'adopter des méthodes strictement «individualistes».» Pour R. Boudon les guillemets signifient que le terme ne doit pas être pris au sens éthique habituel (égoïsme) mais qu'il s'oppose au «collectivisme» et au «holisme» (théorie privilégiant le tout sur les parties). Par là, Max Weber affirmerait donc construire la sociologie à partir des individus et non du tout social."*(J.P.DURAND et R.WEIL (1990), **Sociologie contemporaine**, Paris, Ed.Vigot, 108)

[4] Il est connu, d'une part, que des traditions ayant des points de vue marqués par le «collectivisme méthodologique» - comme est le cas de la tradition durkeimienne et de la tradition marxiste -, présentent à l'horizon de leurs préoccupations théoriques l'enjeu de la relation individu/société comme un défi important mais qui dépasse les limites de la sociologie. C'est-à-dire, la sociologie au sein de ces traditions ne s'occupe que de la détermination du social. Il est aussi connu, d'autre part, que la tradition weberienne placée plus proche de cet enjeu, ou, à la limite, étant l'inspiratrice de certains aspects fondamentaux de l'«individualisme méthodologique» ne peut pas être réduite à cela. D'ailleurs la question d'un M.WEBER «individualiste» reste en débat parmi les sociologues (Voir J.P DURAND et R. WEIL (1990), **Sociologie...**,p.108).

après la naissance de la sociologie jusqu'au début du XX° siècle."[5]

Cet auteur prétend qu'au moins en ce qui concerne la sociologie, le débat fondé sur la dichotomie entre l'individuel et le collectif doit être considéré comme clos. Autrement dit, il n'est plus question de chercher à voir la sociologie comme la science du social sans considérer les individus constituant ce social. Il est bon de remarquer que l'auteur affirme cela au cours des années cinquante déjà... Selon lui, pour la sociologie, si l'on se place au point de vue des faits, il n'est vraiment plus question de prendre la «société» et l'«individu» pour des entités exclusives, extérieures l'une à l'autre... *"Il ne s'agit nullement de boules de billard ou de marionnettes qui s'entrechoquent ou se séparent à volonté, mais d'éléments impensables l'un sans l'autre dont la vie consiste dans une participation mutuelle."*[6]

L'individu et la société, dit l'auteur, sont comme des «frères jumeaux» indissolublement liés. On ne peut pas comprendre l'un sans l'autre. *"L'individu est immanent à la société et la société est immanente à l'individu. De par cette immanence réciproque, on retrouve la société dans les profondeurs du Moi, et on retrouve le Moi dans les profondeurs du «Nous», de la société."*[7] Cette «immanence», par le fait d'être réciproque, reste toujours ouverte, non close.

---

[5] G.GURVITCH (1963), **Determinismes sociaux et liberté humaine: Vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté**, (1955), Paris, PUF, p.38. (L'auteur se situe à mi-chemin entre une «liberté d'indifférence» et une «liberté d'exécution». Pour lui liberté implique en arbitrer, réaliser, choisir, inventer, décider, créer...)

[6] G.GURVITCH (1963), **Determinismes sociaux...**, p.39. G. GURVITCH fait référence dans sa réflexion au philosophe américain J.DEWEY qui déjà en 1927 posait lucidement la question en disant que les deux termes individu et société sont d'une extrême ambiguité... *"Cette ambiguité subsistera fatalement si l'on s'obstine à considérer ces deux termes comme étant antithétiques"*.(J.DEWEY, **The Public and its Problems**, 1927,p.186)".

[7] G.GURVITCH (1963), **Determinismes sociaux...**, p.39. Selon la lecture de G.GURVITCH, dans la tradition durkheimienne par exemple à un moment donné il se donne une intéressante proximité de certaines idées de M. MAUSS, le disciple le plus important d'E.DURKHEIM, avec plusieurs intuitions présentes dans des textes de K.MARX dans sa jeunesse en ce qui concerne la relation individu/société. Selon M.MAUSS l'*Homme Total* et la *Société Totale* se recouvrent d'une certaine façon, entièrement.(Voir G.GURVITCH, idem, p.39-40)... *L'auteur pousse sa pensée à l'extrême en affirmant que les consciences individuelles et collectives se recouvrent complètement. Selon lui, ces consciences "s'interpénètrent avec une telle intensité et deviennent à tel point immanentes les unes aux autres qu'elles se recouvrent complètement. C'est ainsi que, dans les profondeurs les plus intimes de notre Moi, nous retrouvons la conscience collective, et, inversement, nous constatons que c'est dans les états les plus intenses que les consciences collectives cessent d'exercer la moindre pression sur les consciences individuelles qui y participent. Les consciences collectives sont ici entièrement en chacun de nous et chacun de nous est dans les consciences collectives."* (G.GURVITCH, idem, p.111)

Il est important dans ce débat d'avoir présent à l'esprit que la question «individu/société» comporte des nuances et des variations selon les contextes historiques différents pouvant être traversés dans chaque contexte par des manières différentes de construire une vision idéale de l'être humain.[8]

Nous avons déjà indiqué brièvement dans le chapitre introductif de cette *Partie* (Chap.V) les directions différentes prises par la sociologie sous le modèle culturel des sociétés industrielles. A chacune de ces directions correspond aussi une image de société et de l'homme dans la société.[9] Dans ce même chapitre nous avons aussi fait une référence aux affinités idéologiques qu'on peut retrouver chez chacun des trois pères de la sociologie, qui ont le plus de répercussion en nos milieux. Nous disions qu'il n'y a pas de doute que la sociologie marxiste fait plaisir davantage à l'oreille des révolutionnaires et des socialistes, que la sociologie durkheimienne le fait à l'oreille des conservateurs et que la weberienne le fait à l'oreille des libéraux.

Les contextes socio-historiques et surtout les contextes intellectuels avec lesquels ces auteurs se trouvaient en dialogue sont fort différents comme sont aussi différents leurs engagements. Ce qui marque la pensée de K.MARX est sa sensibilité aux bouleversements sociaux issus de la révolution industrielle et sa participation aux mouvements ouvriers et aux idées socialistes. Ses idées et ses engagements militants à travers surtout son activité de presse, lui ont coûté une vie marquée par la persécution politique. Dans un tout autre chemin, E.DURKHEIM est lié au schéma universitaire et est marqué par le vigoureux courant organiciste du XIXe. siècle et par ses études du droit. Il est important d'avoir présent à l'esprit le contexte intellectuel de la laïcité et de l'affirmation du primat de la raison dans lequel ce penseur a évolué à sa façon propre et originale. M.WEBER, proche du même contexte dont K.MARX a été influencé et ayant une formation intellectuelle multidisciplinaire semblable, prend

---

[8] Voir dans ce sens G.DEHIER (1990), ***"Individu et société: détermination et indétermination"***, in J.P.DURAND et R.WEIL, **Sociologie...**, p.241.

[9] Voir G.BAJOIT (1992), **Pour une sociologie relationnnelle**, Paris, PUF, p.19-44. Cela suggère aussi une riche clé pour identifier différentes manières de voir les *relations sociales*.(Idem, p.89-116).

aussi un chemin totalement nouveau marqué par l'émergence des sciences de la culture et une quête personnelle pour combiner la rigueur scientifique et l'exigence éthique. A la différence du contexte français, le contexte vécu par cet auteur allemand n'est pas marqué par le même esprit de la laïcité. On y respire plutôt l'esprit d'un monde désacralisé par la voie du protestantisme.[10]

Un regard simplificateur nous fait voir au sein de chacune des trois traditions sociologiques découlant de la pensée de ces auteurs, des «lois générales» finalistes vis-à-vis de l'histoire des sociétés. Cela est plus évident en K.MARX qui voit l'histoire des sociétés comme étant l'histoire de la lutte de classes concretisée en des modes de production différents. Pour lui la contradiction extrême du mode de production capitaliste engendrera un renversement qui aboutira à la société sans classes.[11] Pour E.DURKHEIM l'histoire des sociétés est caractérisée par le passage d'une solidarité mécanique à une solidarité organique, où de plus en plus la rationalité sociale se constitue en «secours» des handicaps individuels.[12] Quant à M.WEBER, - c'est peut-être trop de parler en «loi générale»![13] - on ne peut pas nier que dans sa pensée est constamment présente l'idée que

---

[10] Voir J.P.DURAND et R.WEIL (1990), **Sociologie...**, p.48-81. Voir aussi J.REMY (1991), ***L'affectif et l'irrationnel: question au rationalisme. Durkheim et Weber: deux réponses différentes***, TEXTE-COLLOQUE, p.8 et 11.

[11] *"L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes"*.(K.MARX et F.ENGELS (1967), **Manifeste du parti communiste**, (1848), Paris, Editions sociales, p.27). Nous ne suggérons pas une évolution linéaire des modes de production. Ce que nous voulons remarquer ici c'est le projet marxiste pour l'aboutissement de l'histoire... Sur les modes de production précapitalistes, voir F.HOUTART (1980), **Religion et modes de production precapitalistes**, Bruxelles, Eds.Univ.Bruxelles. Voir aussi M.GODELIER (1991), ***"Le mode de production asiatique: un concept stimulant, mais qui reste d'une portée analytique limitée"***, Rev.ACTUEL MARX, N°10, 1991, p.181-199. Un autre texte récent dans ce débat est celui de J.TEXIER (1992), ***"Les formes historiques du lien social dans les Grundrisse de Karl Marx"***, Rev.ACTUEL MARX, N°11, 1992, p.137-170. Ce dernier est particulièrement important en tant qu'il montre les formes d'individualité qui correspondent à différentes formes de société. Selon lui, dans la conception marxiste *"le communisme s'annonce comme l'Aufhebung de la déterminité"*.(p.169)

[12] Voir surtout E.DURKHEIM (1986), **De la division sociale du travail**, (1893), Paris, PUF.

[13] Parler en «lois générales» est sans doute une agression à la méthode weberienne. Un des combats les plus forts de M.WEBER tout au long de sa carrière scientifique était celui contre les rationalistes et positivistes. Selon lui la science sociale se fait dans la quête empirique où elle affrontera toujours la singularité et la diversité des phénomènes. Pour M.WEBER il n'y a pas de loi générale à partir de laquelle on puisse déduire la réalité. Cela ne veut pas dire que l'auteur rejette la quête de connaissance des régularités. *"La question n'est pas de savoir sous quelle formule il faut subsumer le phénomène à titre d'exemplaire, mais à quelle condition il faut l'imputer en tant que résultat. Ce qui ne revient pas à rejeter la recherche des lois ou des régularités. Leur connaissance est nécessaire pour imputer des conséquences concrètes à des causes concrètes"*. M.WEBER (1965), **Essais sur la théorie de la science**, (1922, al.), Paris, Plon, p.167.

l'histoire des sociétés est marquée par l'accroissement de la rationalisation et du désenchantement. Cela, au contraire de l'«optimisme sociologique» durkheimien, est marqué chez M.WEBER par un certain pessimisme ou une marque du tragique.

Ces visions «finalistes» de l'histoire portent en soi des manières différentes de voir le sujet individuel. Dans la perspective marxiste les individus deviennent des sujets entiers à travers l'inauguration de la société sans classes. Tant qu'il y a des classes l'épanouissement des individus en tant que sujets reste restreint aux dominants. *"Les individus qui constituent la classe dominante possèdent, entre autres choses, également une conscience, et en conséquence ils pensent; pour autant qu'ils dominent en tant que classe et déterminent une époque historique dans toute son ampleur, il va de soi que ces individus dominent dans tous les sens et qu'ils ont une position dominante, entre autres, comme êtres pensants aussi, comme producteurs d'idées, qu'ils règlent la production et la distribution des pensées de leur époque".*[14] C'est dans une société sans classes que les individus trouveront les conditions favorables pour la pleine réalisation de toutes leurs capacités. L'élimination des classes fera surgir le sujet libre et créateur.[15] Un thème fondamental chez K.MARX a été le thème de l'aliénation résultant de l'exploitation capitaliste du travail. Pour lui le travail, étant par essence l'expression fondamentale du sujet libre et créateur, est détruit par l'exploitation capitaliste qui le réduit à une marchandise.

E.DURKHEIM pour sa part, dans le *Préface* de la première édition *De la division du travail social*, situe la question de l'individu de la manière suivante: *"Quant à la question qui est à l'origine de ce travail, c'est celle des rapports entre la personnalité individuelle et la solidarité*

---

[14] K.MARX et F.ENGELS (1968), **L'idéologie allemande**, (écrit en 1845 et publié en 1932), Paris, Editions Sociales, p.75.

[15] *"... Ce sera l'universalité des besoins, des capacités, des jouissances, des forces productives, etc., des individus, universalité produite dans l'échange universel. Ce sera la domination pleinement développée de l'homme sur les forces naturelles, sur la nature proprement dite aussi bien que sur sa nature à lui. Ce sera l'épanouissement entier de ses capacités créatrices, sans autre présupposition que le cours historique antérieur qui fait de cette totalité du développement un but en soi; en d'autres termes, développement de toutes les forces humaines en tant que telles, sans qu'elles soient mesurées d'après un étalon préétabli. L'homme ne se reproduira pas comme unilatéralité, mais comme totalité."* (K.MARX, **Fondement de la critique de l'économie politique**,(Vol.I) Paris, Éd. Anthropos, p.450)."

sociale. Comment se fait-il que tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société?"...[16] Ce paradoxe des sociétés modernes où l'individu apparaît comme étant à la fois plus autonome et plus dépendant doit être référé au type de solidarité sociale qui marque ces sociétés. La solidarité mécanique où les individus étaint confrontés avec un contexte homogénéisant et uniforme est remplacée par la solidarité organique issue du processus de spécialisation et de complexification croissantes. De plus en plus la division du travail devient la source de la solidarité et l'individu devient un vrai sujet dans la mesure où il accomplit son devoir fonctionnel pour le bon fonctionnement du tout.[17] Progressivement cet auteur a été amené "*à une désubjectivation de l'individu, avec une projection de ces attributs à une totalité sociale qui est à la fois savoir, vouloir et liberté*".[18]

L'idée durkheimienne de devoir fonctionnel à accomplir est proche de ce que M.WEBER appelle l'éthique de responsabilité. La perspective weberienne néanmoins ajoute un autre élément fondamental qui est l'éthique de conviction. Nous disions auparavant au chapitre précédent (Chap.V) que la vraie vocation réside à ne pas transformer le fait de l'irréductibilité entre l'éthique de responsalilité et l'éthique de conviction en une contradiction insurmontable. "*L'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité ne sont pas contradictoires, mais elles se complètent l'une l'autre et constituent ensemble l'homme authentique*".[19] Selon J.REMY, l'individu dans la conception sociologique weberienne est un individu tiraillé entre l'intense rationalité exprimée par l'éthique de la responsabilité et une certaine dose d'irrationalité exprimée par l'éthique

---

[16] E.DURKHEIM (1986), **De la division...**, Préface, p.XLIII

[17] Pour E.DURKHEIM l'individu vit en société selon des manières d'agir, de penser et de sentir extérieures à lui et douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel elles s'imposent à lui. (Voir E.DURKHEIM (1986), **Les règles de la méthode sociologique**,(1904) Paris, PUF.

[18] J.REMY (1991), "***L'affectif et...***", p.8. Il est clair que la vision de Durkheim à l'égard de l'individu est une conception pessimiste. (idem, p.10)

[19] M.WEBER (1959), "***Le métier et la...***", p.199. L'auteur conclut la phrase en disant que c'est cet homme authentique "*qui peut prétendre à la «vocation politique».*" On n'est certainement pas loin de ce qu'A.TOURAINE appelle "le sujet total".(A.TOURAINE (1992), **Critique de la...**, p.246). (Pour E.DURKHEIM la dimension de «convictions» doit rester en dehors de la quête proprement sociologique... Au contraire d'E.DURKHEIM qui fait dépendre l'action sociale d'une contrainte extérieure sur l'individu, c'est dans les sujets, porteurs de sens et dans leur perception et leur compréhension de la conduite des autres que M.WEBER situe le caractère essentiel d'une action proprement sociale.)

de conviction.[20]

Il y a une ligne de partage claire entre d'une part K.MARX et E.DURKHEIM qui, chacun à sa manière, prêchaient la rupture nécessaire vis-à-vis de l'atomisme psychologique, et d'autre part M.WEBER qui cherchait à montrer l'importance pour la sociologie de l'analyse des actions individuelles. Au niveau de l'analyse sociologique, tandis que, d'un côté, K.MARX «propose» la solution de la tension entre l'individu et le collectif «émancipant» le sujet individuel de soi-même pour le réduire au sujet collectif de la classe sociale et E.DURKHEIM «propose» la solution «émancipant» le sujet individuel de soi-même pour le réduire à son rôle social, de l'autre côté, M.WEBER respecte cette tension cherchant à lui donner un statut pour la sociologie étant attentif en même temps à la rationalité et à l'irrationalité, aux intérêts et aux valeurs, aux causes sociales et à l'intentionalité individuelle...

Autrement dit, tandis que les regards sociologiques durkheimien et marxiste mettent entre parenthèses les interactions, le regard sociologique weberien leur donne un statut fondamental pour la compréhension de la société...

1.2) Aspects de la contribution de Georg Simmel pour la sociologie interactionnelle

Situé dans une perspective toute proche de la perspective weberienne, la contribution de G.SIMMEL a attiré notre attention d'une façon particulière pour notre travail... Pour cet auteur ce qui distingue une analyse sociologique rigoureuse d'un sociologisme massif et même démagogique, est le respect de la dimension individuelle de l'homme social.[21]

---

[20] J.REMY (1991), *"L'affectif et..."*, p.7

[21] J.L.VIEILLARD-BARON (1989), *"Introduction"*,..., p.57. Selon J. REMY, ce sociologue allemand à l'exemple aussi de M.WEBER, est plutôt animé dans ses considérations par un «paradigme tragique», c-à-d. plus la société se développe, plus elle est en danger et plus difficile devient une sortie valable et bonne. (Notes du *«Cours sur la pensée de Georg Simmel»*, UCL, 17/10/91). Nous sommes situés plutôt dans un «paradigme prométeïque», croyant à la capacité humaine de trouver des sorties valables et bonnes malgré tout... Nous ne suivons pas l'esprit de «tragidité» simmelien, mais indépendamment de cela sa pensée est traversée de riches éléments qui sont d'une importance fondamentale pour notre travail.

L'aspect qui nous attire le plus dans sa pensée, c'est la dualité irréductible et le rapport dialectique entre l'individuel et le collectif qui sont constants dans ses analyses. Chez cet auteur, *"jamais le groupe, la société ni la masse n'apparaissent comme ces monstres collectifs qui déposséderaient l'individu de toute responsabilité, ou qui identifieraient l'individu avec ses masques sociaux"*.[22]

En se rendant compte de la disparité (décalage, divergence...) entre les concepts sur la réalité et la réalité comme telle en sa nature,[23] G.SIMMEL montre, au long de tous ses écrits qu'il est conduit par une *«épistémologie de caractère criticiste»*. Autrement dit: il *"ne reconnaît d'autre possibilité que celle d'une connaissance approximative"*.[24] Il s'agit surtout d'un sociologue riche en suggestions faites au passage et étranger à tout dogmatisme et formalisation abusive.

Toute la pensée de cet auteur est construite sur l'explicitation des antinomies et oppositions présentes dans la réalité. Pour lui, la conflictualité est essentielle à l'histoire et à la vie sociale dans tous les niveaux, sphères ou domaines... Il s'oppose à tous ceux qui pensent qu'on peut dépasser les antinomies ou oppositions par l'appel aux formules élaborées, ou par les efforts institutionnels au niveau de l'économie, de la politique, de la religion etc...[25]

Certainement G. SIMMEL fait partie de ces penseurs de l'histoire qui, selon lui-même, ont leur attention sur les porteurs de la culture, en remarquant la circonscription et la non dissolubilité de leur individualité dans le

---

[22] J.L. VIEILLARD-BARON (1989), *"Introduction"*, in G.SIMMEL, **Philosophie de la modernité**, Paris, Eds.Payot, 1989, p.57

[23] J.FREUND (1981), *"Introduction"*, in G.SIMMEL, **Sociologie et Epistémologie**, Paris, PUF, p.17, présente un passage illustratif et central de G.SIMMEL: *"Entre la nature de la réalité et celle de nos concepts il existe une disparité (Discrepanz) qui fait que ceux-ci ne peuvent pour ainsi dire jamais rattraper celle-là. Les déterminations d'une chose réelle ont entre elles une continuité, une graduation flottante qui les fait passer de l'un à l'autre et de l'un dans l'autre telles qu'elles sont totalement incompréhensibles pour nos concepts figés et leur développement en lois de la nature. Le processus artistique, qui constitue un pont entre les deux, non seulement opère des suppressions, mais aussi des transformations par sa nature et sa forme même."*(G. SIMMEL, **Das Individuelle Gesetz** - éd. par LANDMANN - Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1968, p.180).

[24] J.FREUND (1981), *"Introduction"*,..., p.14: Citation du travail de P.E.SCHNABEL, **Die Soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmels**, Stuttgart, Fischer Verlag, 1974, p.155 ss.

[25] Voir J.FREUND (1981), *"Introduction"*,..., p.16.

collectif. Pour l'auteur, les individus sont les *"lieux immédiats et concrets de toute réalité historique..."*[26]

L'analyse sociologique rigoureuse selon le point de vue simmelien, dont nous faisions référence auparavant, doit dépasser ce que l'auteur appelle conformité superficielle au langage usuel qui réduit l'action de la société aux actions plus visibles et durables, telles que celles inhérentes à l'État, à la famille, aux corporations, aux églises, aux classes, aux groupes d'intérêts, etc. Selon G.SIMMEL, outre tout cela, il existe pour la sociologie, *"un nombre infini de formes de relations et de sortes d'actions réciproques entre les hommes, de médiocre importance, et parfois même futiles si on considère les cas particuliers, qui contribuent cependant à constituer la société telle que nous la connaissons, en tant qu'elles se glissent sous les formes sociales plus vastes et pour ainsi dire officielles."*[27] L'auteur fait même une analogie aux sciences qui étudient le corps humain. Une sociologie concentrée sur le vulgairement visible - *"les objets traditionnels des sciences de la société"* -, dit-il, est comme une étude du corps humain ne faisant que se concentrer sur les organes importants et bien circonscrits comme le coeur, le foie, les poumons, l'estomac, etc., négligeant les innombrables tissus cachés, sans lesquels néanmoins les organes cités n'arrivent pas à constituer un corps vivant, objet de l'étude. La vie en société, selon lui, *"se fait et se défait constamment, et elle se refait à nouveau parmi les hommes dans un éternel flux et bouillonnement qui lient les individus, même là où elle n'aboutit pas à des formes d'organisation caractéristiques. Les hommes se regardent les uns les autres, ils se jalousent mutuellement, ils s'écrivent des lettres et déjeunent ensemble, ils éprouvent sympathie et antipathie par-delà tout intérêt tangible; de même la reconnaissance pour un acte altruiste crée des liens indéfectibles; l'un demande son chemin à l'autre; ils s'habillent et se parent les uns pour les autres: ces milliers de relations de personne à personne, momentanées ou durables, conscientes ou insconscientes, superficielles ou riches en conséquences, parmi lesquelles nous avons choisi tout à fait arbitrairement les exemples cités, nous lient*

---

[26] G.SIMMEL (1981), *"Questions Fondamentales de la Sociologie"* in Sociologie et Epistémologie, cit., p.121.

[27] G.SIMMEL (1981), Sociologie et..., p.89 (?)

constamment les uns aux autres. C'est en cela que consistent les actions réciproques entre les éléments qui soutiennent toute la fermeté et l'élasticité, toute la multiplicité et toute l'unité de la vie en société, à la fois si manifeste et si énigmatique. Tous les grands systèmes et organisations superindividuels auxquels on pense d'ordinaire à propos du concept de société ne sont rien d'autre que des moyens de consolider - dans des cadres durables et des figures autonomes - des actions réciproques immédiates qui relient d'heure en heure ou bien la vie durant les individus. Elles acquièrent ainsi autorité et autonomie, pour se poser et s'opposer en fonction des formes d'existence par lesquelles les êtres se conditionnent réciproquement".[28]

Les antinomies et oppositions toujours présentes dans la pensée de G.SIMMEL sont surtout le témoin d'un penseur qui a perçu que les formes[29] restent toujours limitées et engendrent en chaque moment et mouvement des nouvelles antinomies.

L'individu (l'âme individuelle) comme sujet avec volonté propre, intelligence, désir, espoir, créativité, liberté etc est un lieu clé de la vie sociale et une référence fondamentale. Ce n'est que pour cela que la discussion sur l'antinomie entre l'individualité et la collectivité, entre la vie et les formes et, surtout, celle entre discontinuité (séparation) et continuité (unité) est présente dans toute l'oeuvre de cet auteur.

Les différentes formes objectives dans la vie sociale - au niveau des sphères ou domaines différents comme: l'économie, la politique, l'art, la religion, etc. - sont des créations des individus, comme résultat d'un effort de ceux-ci, pour se libérer et sortir de leurs limitations. Mais toujours ce qui en résulte est une limitation nouvelle qui s'impose à eux. Et dans le sens inverse, en chaque continuité explosent des nouvelles

---

[28] G.SIMMEL (1981), **Sociologie et...**, p.90 (?)

[29] R.BOUDON (1989), "***Georg Simmel***", in **Encyclopedia UNIVERSALIS**, Paris, établit une aproximation entre la **forme** simmelienne et le **modèle**, terme courant aujourd'hui dans la sociologie.

discontinuités.[30] L'esprit créateur en tant que tel, chez les individus, est toujours important et ne peut jamais être réduit à un rôle...

G.SIMMEL appelle, lui-même, sa philosophie de *«Lebensphilosophie»* (philosophie de la vie); et sa sociologie ne peut pas être conçue séparée de la philosophie. Sa sociologie est aussi une sociologie de la vie. En témoigne le grand nombre d'essais qu'il a écrits sur les choses de tous les jours; ce qu'on appelle aujourd'hui *«sociologie du quotidien»*... Selon lui le rôle principal de la sociologie est d'aider l'humanité à retrouver le sens pratique de ses institutions, c-à-d. retrouver la genèse de la sociabilité.[31] Le terme «sociologie formelle» ne doit dans aucune hypothèse faire songer qu'il s'agit d'une pensée éloignée de la vie.

Les formes sont opposées à la vie, dans un contraste radical. Cependant on ne comprend pas la vie en société sans le recours aux formes qui sont son complément et son contraire.[32] Sous les formes il y a la vie. Il y a là l'expression des sujets vivants. L'auteur s'interroge sur les formes exactement parce que son attention se porte sur la vie.

C'est à partir de cette perception dialectique que la contribution de

---

[30] Il est fondamental pour une compréhension de la société d'appréhender le contenu de la relation entre l'individualité et la collectivité. Il s'agit d'un processus complexe d'interaction utilisant l'existence de formes et leur constante création et recréation. Ce processus implique une constante objectivation de l'«esprit subjectif». G. SIMMEL emprunte l'expression hégelienne «esprit objectif». *"Il faut entendre par là que, si les formes sont l'oeuvre de l'esprit, à cause cependant de l'autonomie qu'elles acquièrent, elles n'ont plus rien de subjectif tout en demeurant de l'esprit; c'est l'esprit objectivé"*. (J.FREUND (1981), *"Introduction"*,..., p.35.) La distinction entre subjectivité et spiritualité est très importante pour bien comprendre cela. *"L'esprit subjectif doit certes abandonner sa subjectivité, mais non pas sa spiritualité (Geistigkeit) pour faire l'expérience de l'objet, grâce à laquelle il se cultive"*. (G. SIMMEL, **Das Individuelle Gesetz**, p.121, cit. in J.FREUND (1981), *"Introduction"*,..., p.35.)

[31] Est d'importance fondamentale le travail réalisé par F.ALBERONI (1992), **Genesis - Mouvements & Institutions**,(1989), Paris, Ed.Ramsay. L'auteur, s'inspirant fondamentalement dans G.SIMMEL, développe le concept d'«état naissant», comprenant par cela: *"une exploration des frontières du possible qui vise à maximiser ce qui est réalisable de son expérience et de sa solidarité, dans un moment historique donné. Le groupe en état naissant tente chaque fois d'élaborer des modalités d'une existence radicalement différente de l'existence quotidienne et institutionnelle. Mais, en faisant cela, juste pour explorer cette possibilité, il est tenu de se donner une forme, une structure, de s'organiser en un projet concret et historique, d'affronter les forces concrètes et historiques de son temps, et donc de devenir à son tour institution et quotidienneté"*.(p.53-54) (L'auteur développe ce concept au niveau de l'individu isolé, du couple, du groupe, de la communauté, du parti, de la nation et même au niveau de la masse.)

[32] J.FREUND (1981), *"Introduction"*,..., p.44 dit: *"il n'y aurait rien à redire si on ne réduisait toute sa pensée à la vie, en négligeant la forme qui est à la fois son complément et son contraire."*

G.SIMMEL peut nous aider à penser le sujet aujourd'hui. Dans une bonne lecture de cet auteur, nous pouvons, avec P.RICOEUR, *"dire du sujet ce que l'Évangile dit de l'âme: il faut le perdre pour le sauver (...); il faut perdre le moi pour trouver le je".*[33]

Pour G.SIMMEL, selon la lecture de J.FREUND, la vie, ouverte à toutes les possibilités - sans les formes! - *"efface les frontières, emportée qu'elle est par son impulsion, sa dynamique et son rythme dans un processus indéfini. Dépourvue de formes (formolos) elle est perpétuel changement, source de toute spontanéité, durée subjective qui déborde constamment sur elle-même en un bouillonnement qui ne connaît pas de repos, incluant dans son déroulement des tensions, une variété infinie d'expressions, parfois les plus contradictoires".*[34] Les formes sont des *«configurations cristalisées»,* qui en se détachant de leurs créateurs, subsistent de forme autonome avec une «logique immanente».[35] *"Elles ne sont, certes, que des «fragments» de la vie, mais suffisamment forts pour la combattre."(...) "Elles constituent finalement quelque chose de plus que la vie (Mehr-als-Leben), qui la dépasse, lui donne son sens ou un sens".*[36]

La vie cherche et trouve son «salut» en engendrant des formes et en même temps les formes la condamnent à une contrainte de laquelle elle cherche à se dégager et se libérer (en quête de son «salut»...). Bref, ce que nous avons dit auparavant sur l'interrelation entre l'individuel et le collectif, nous pourrions le répéter ici sur le rapport entre la vie et les formes.[37]

---

[33] Voir en J.L.VIEILLARD-BARON (1981), *"Introduction"*,..., p.64 (l'auteur fait la citation de P.RICOEUR, **Le conflit des interprétations**, Paris, Le Seuil, 1969, p.24). Voir aussi E.GUIBERT et J.L.VIEILLARD-BARON éds.(1988), **Penser le sujet aujourd'hui**, Paris, Méridiens-Klincksieck.)

[34] J.FREUND (1981), *"Introduction"*,..., p.44.

[35] Voir J.FREUND (1981), *"Introduction"*,..., p.41 (référant G.SIMMEL, **Das individuelle Gesetz**, p.120 et 142).

[36] J.FREUND (1981), *"Introduction"*,..., p.41. L'auteur reproduit aussi les paroles suivantes de G.SIMMEL:*"C'est ainsi que la vie créatrice engendre constamment quelque chose qui n'est plus la vie... Et pourtant la vie ne peut s'exprimer que par des formes qui s'érigent en instance indépendante et prennent cette signification".*(**Brücke und Tür**, p.99).

[37] Il y a un texte de G.SIMMEL très illustratif d'un aspect particulier de cette correlation: vie/individualité: *"La recherche de l'originalité chez tant de jeunes gens de notre époque est sous beaucoup de rapports, sans aucune façon, mais exclusivement, de la simple vanité et un empressement pour faire de soi-même pour soi-même et pour les autres l'objet d'une sensation. Dans les meilleurs cas cette manifestation traduit la passion qui*

L'individuel se réalise constamment en réagissant sur le collectif. Ainsi l'objet engendré par le sujet est en même temps source de réalisation de celui-ci. Comme nous le verrons plus tard, il n'y a pas d'identité sans une rencontre cohérente entre des projets individuels et des projets collectifs.

"Qu'il s'agisse du sens immédiat ou du sens symbolique, du sens corporel ou du sens spirituel, nous sommes à tout instant des êtres qui séparons ce qui est lié ou lions ce qui est séparé".[38]

Nous pouvons fermer cette parenthèse simmelienne en rappelant avec J.FREUND, le point nodal de la pensée de G.SIMMEL résumé dans la première phrase de son texte *Brücke und Tür*, à savoir: *"L'image des choses extérieures se présente à nous en un double sens: c'est que la nature peut nous apparaître comme si tout était lié ou comme si tout était séparé".*[39]

Le titre de ce texte exprime clairement, à travers une image riche et suggestive, son contenu. La porte (Tür) symbolise la séparation, la dissociation, la discontinuité, mais aussi la liberté, la créativité, l'expérience de l'illimité... Le pont (Brücke) symbolise la liaison, l'association, la continuité, mais aussi la contrainte, la répétition, l'expérience du limité...[40]

---

cherche à donner une expression à la vie réelle personnelle, et l'assurance qu'il s'agit effectivement de son expression semble n'être qu'une apparence quand elle refuse d'accueillir le donné et le traditionnel. En effet, ces aspects constituent déjà une façon et une forme coagulée, objectivée par-delà la création immédiate. On y verse sa propre vie, mais avec le risque qu'elle perde sa particularité ainsi que sa vitalité, du fait qu'elle se disperse dans quelque chose qui n'est plus rien de vivant. Ce qu'on veut sauver dans ces cas, ce n'est pas tant l'individualité du vécu que la vie de l'individu".(G.SIMMEL,**Das individuelle Gesetz**, p.161-162, cit. in J.FREUND (1981), ***"Introduction"***,..., p.42.)

[38] G.SIMMEL, **Brücke und Tür**, p.1 cit.in J.FREUND (1981), ***"Introduction"***,..., p.15.

[39] G.SIMMEL, **Brücke und...**,p.1, cit.in J.FREUND (1981), ***"Introduction"***,..., p.14

[40] G.SIMMEL dit: *"La finitude dans laquelle nous sommes situés, est toujours bornée quelque part par l'infinité de l'être physique et métaphysique. Ainsi la porte devient-elle l'image du point extrême devant lequel l'homme se trouve ou peut se trouver en permanence. L'unité finie à laquelle nous sommes unis comme une portion désignée de l'espace infini, elle l'unit à nouveau à cet espace, de sorte que le limité et l'illimité se touchent, non sous la forme géométrique stérile d'une cloison, mais sous celle de la possibilité de constants échanges réciproques - à la différence du pont qui ne relie que du fini à du fini... Tandis que le pont préfigure en tant qu'il établit un chemin entre deux points l'indispensable sécurité et orientation, la porte est le lieu à partir duquel la vie se répand comme de l'endroit d'une limitation d'un pour soi particulier vers l'illimité de toutes les orientations en général".*(G.SIMMEL, **Brücke und...**, p.4 cit. in J.FREUND (1981), ***"Introduction"***,..., p.15)

Ces deux catégories antinomiques sont présentes dans toutes les réalités humaines et nous comprenons aussi mieux l'interrelation entre individuel et le collectif ainsi qu'entre vie et formes, à partir de cette antinomie. La vie et la forme constituent le double noyau de référence fondamental dont la différence entre pont et porte est l'image concrète. L'image de la porte est associée à l'individuel et à la vie. L'image du pont est associée au collectif et aux formes...[41]

1.3) Années soixante: le «retour du sujet»...

Reprenons ici un extrait d'un texte de S.MOSCOVICI où il signale le sort du sujet individuel dans les chemins les plus visibles pris par ce qu'on appelle usuellement la modernité... L'auteur dit: *"Une fois libérés de mille superstitions, les hommes se sont mis à croire que ce qu'ils font - travail, science, pensée - existe ou devrait exister par eux et pour eux; que, dans leur monde et leur histoire, ils sont à l'origine de toutes choses. Cette croyance donnait un sens à la vie, faisait l'univers tangible et habitable, rendait la lumière de la raison désirable et unissait l'avenir au présent et au passé. Sur cette toile de fond, idéalisée sans doute, s'est produit le mouvement qui continue à avoir pour mot d'ordre: purifier le travail, la science, la pensée du moindre élément humain; déshabiller le monde de ce qui rappelle les facultés et les actions de l'homme; doter l'histoire de stades et de lois indépendants de ses désirs et de ses intentions. Avec pour fin une connaissance plus objective, une industrie plus efficace, une économie plus progressive. Vous connaissez la recette: tout ce qui se modernise le fait en remplaçant l'homme."*[42]

La recette signalée par le regard critique de cet auteur montre le paradoxe central de la modernité. Ce que S.MOSCOVICI appelle *«mouvement»* pour *«purifier le travail»*, *«purifier la science et la pensée»*, c-à-d.

---

[41] On peut retrouver dans ce schéma de référence un débat issu de la pensée de l'auteur sur la question de la *«liberté, égalité et fraternité»*. La liberté en soi ne conduit pas à l'égalité. Il faut aussi l'affirmation de la fraternité...

[42] S.MOSCOVICI (1976), *"Le réenchantement du monde"*, in P. BIRNBAUM org.(1976), Au delà de la crise, Paris, Seuil, p.139.

«déshabiller le monde de ce qui rappelle les désirs et les intentions des humains», est ce que M.WEBER appelait au début du siècle *«désenchantement du monde»*... Cette *«idéologie modernisatrice»* s'est affirmée pendant le vingtième siècle par deux voies opposées, d'un côté le progrès capitaliste et de l'autre côté les États socialistes, et a fait des ravages dans l'histoire des sociétés.

Autant dans le système capitaliste que dans le système socialiste, le slogan préféré du structuralisme positiviste moderne *«l'individu est mort, vive le système!»* répercutait à fond, comme l'a dit R.SUPEK en ajoutant: *"On assiste de part et d'autre à la dégradation de l'individu, de la personne humaine en tant que totalité individualisée et autonome, qui se trouve réduite à un simple élément du système, à une roue de l'engrenage, à une particule de la masse"*.[43]

En outre a grandi la perception que la société moderne, au lieu d'accomplir les *«promesses d'abondance pour tous»*, tend à développer des couches relativement réduites de gens qui concentrent entre leurs mains tous les pouvoirs de décision et, maintes fois aussi, les bénéfices. La grande majorité des êtres humains cesse progressivement d'être des sujets responsables et actifs pour devenir de simples exécutants. Nous reprenons cette réflexion d'un texte de L.GOLDMANN. Cet auteur signale que la concentration du pouvoir de décision dans les mains de ces couches réduites *"rend pour tous les autres membres de la société, sinon la compétence professionnelle, tout au moins la culture et la personnalité, de plus en plus superflue et, à cause de cela, plus difficile à maintenir et à développer."*[44]

L. GOLDMANN conclut avec une forte mise en garde: *"La question importante qui se pose aux sociétés industrielles modernes est donc celle de savoir s'il y a encore une chance quelconque de défendre et de développer le*

---

[43] R.SUPEK (1976), *"La «main visible» et la dégradation de l'individu"*, in P.BIRNBAUM org.(1976), **Au delà...**, p.178. *"Le progrès accompli au nom des «intérêts généraux» et de «l'abondance pour tous», se solde par un retour en arrière et par un échec dans la sphère des «intérêts particuliers» et des «libertés individuelles». Pour la doctrine étatiste toute tentative visant à élargir le conflit dialectique des classes par le conflit dialectique entre l'individu et la collectivité est taxée d'«humanisme abstrait»."* (p.205-206)

[44] L.GOLDMANN (1978), **Epistemologie et philosophie politique**, Paris, Denoel/Gouthier, p.179

domaine de la liberté, le domaine du possible, à l'intérieur duquel se situent non seulement l'ensemble de la création spirituelle et culturelle, mais aussi l'espoir d'un monde où la solidarité humaine serait autrement réelle et importante, ou bien si nous sommes déjà, au contraire, engagés de manière irréversible dans une évolution qui mène vers l'homme à une seule dimension, le spécialiste analphabète faisant son métier de manière compétente et reléguant la culture réelle à l'arrière-plan."[45]

Les réflexions de cet auteur vont dans la même ligne que l'ouvrage de H.MARCUSE sur l'«homme unidimensionnel» qui a eu beaucoup de répercussion à la fin des années soixante et après.[46]

C'est dans ce contexte de réflexion et d'interrogation qu'A. TOURAINE achève aussi un des ses ouvrages principaux *«Production de la société»*. Ce livre qui a été élaboré entre 1966 et 1973, appartient - comme le dit l'auteur vingt ans après - *"à la fin de la période de l'industrialisation et de la modernisation"* et *"à une époque de grands ébranlements sociaux et politiques"*.[47]

L'auteur déjà dans ce travail débutait sa critique de la modernité en ne prenant pas simplement la sécularisation comme référence pour la définition mais en montrant la modernité comme le remplacement d'un sujet divin, projeté hors de l'expérience humaine, par un sujet humain. *"La société moderne est avant tout celle où le sujet humain ne se définit plus par son accord avec les lois de l'univers, donc par le travail de la raison, mais par sa propre liberté et par sa responsabilité à l'égard de lui-même."*[48]

Dans *«Production de la société»* l'auteur reprend, selon son propre commentaire, un combat qui avait été déjà clairement mené, dans un livre antérieur *«Sociologie de l'action»*, contre la sociologie fonctionnaliste

---

[45] L.GOLDMANN, (1978), **Epistemologie et...**, p.179-180.

[46] Voir H.MARCUSE (1968), **L'homme unidimensionnel**, (1967, ang.), Paris, Eds.Minuit. Voir aussi L.GOLDMANN (1978), **Epistemologie et...**, p.174-175.

[47] A.TOURAINE (1993), **Production de la société**, (1973), Paris, Eds.du Seuil, p.9 (Préface à la deuxième édition)

[48] A.TOURAINE (1993), **Production...**,p.10 (Préface à la deuxième édition).

dont les propositions centrales prennent dans les sociétés modernes une forme particulière: *"est bonne la conduite qui augmente la rationalité du fonctionnement de la société, mauvaise ou pathologique celle qui entrave l'oeuvre de rationalisation sur laquelle repose la société moderne."*[49] Rappelons les termes d'une critique semblable dans les paroles R.SUPEK[50] rapportées auparavant... Mais au delà du combat contre le fonctionnalisme, A.TOURAINE se tourne aussi dans cet ouvrage contre ce qu'il appelle le «fonctionnalisme critique» qui, bien qu'il s'oppose au fonctionnalisme, ne réussit pas à se dégager de la logique du système social. Dans ce courant, qui s'est beaucoup répandu en Amérique latine avec les idées de L.ALTHUSSER,[51] c'est cette logique - celle du système social - qui commande et non pas celle de l'interaction des sujets en même temps porteurs des modèles culturels et producteurs de la société.

En même temps qu'il cherche à montrer, en réaction au fonctionnalisme et à d'autres «ismes», que toute société est une production de soi-même, il devient de plus en plus clair pour A.TOURAINE que le noyau des conflits et des bouleversements vécus par les sociétés contemporaines était ce qu'il a appelé *«le retour de l'acteur»*[52] ou plus précisement *«le retour du sujet»*.[53]

Voyons de plus près comment cet auteur situe la question «individu/société» au long de son oeuvre... Nous avons déjà dans le chapitre précédent (Chap.VI) parlé de la contribution fondamentale de cet auteur pour l'étude des mouvements sociaux et comment cela est pour lui étroitement attaché au conflit central de la société pour le contrôle de son historicité. Ce noyau central de la pensée sociologique de cet auteur est en étroite consonance

---

[49] A.TOURAINE (1993), **Production...**, p.10-11 (Préface à la deuxième édition).

[50] Voir R.SUPEK (1976), *"La «main visible»..."*.

[51] Voir A.ALTHUSSER (s.d.), **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**, Lisboa, Ed.Presença. La contribution althusserienne s'est repandue en Amérique latine surtout à travers les travaux de M.HARNECKER, sociologue argentine, surtout à travers son ouvrage connu avec le titre «**Les concepts élémentaires du matérialisme historique**» (original espagnol, traduit au français et au portugais).

[52] C'est d'ailleurs le titre d'un de ses livres qui a beaucoup de répercussions. Voir A.TOURAINE (1984), **Le retour de l'acteur: Essai de sociologie**, (Col. Mouvements), Paris, Ed. Fayard.

[53] A.TOURAINE (1992), **Critique de la modernité**, Paris, Fayard, p.235 ss.

avec un autre noyau aussi central qui est le sujet construisant et défendant sa propre capacité d'être un acteur libre et responsable. Comme nous avons déjà référé auparavant, l'auteur a récemment exprimé comme étant une formule centrale dans sa pensée sociologique l'idée que *"le sujet est un mouvement social!"*[54] Ce double noyau central n'a pas été changé tout au long de son oeuvre, malgré les combats sur des fronts intellectuels différents que l'évolution historique a apportés. L'auteur lui-même fait l'évaluation suivante: *"Au moment où j'écrivais «Production de la société», je devais m'opposer au matérialisme historique et à son déterminisme économique. Aujourd'hui c'est le néolibéralisme, la dissolution de toutes les structures dans le changement, que je refuse avec le plus de force. Contre le premier adversaire, j'insistais sur l'acteur social et la défense de sa liberté; contre le second, je rappelle l'existence de rapports sociaux de domination inséparables d'ensembles sociétaux dont ils constituent une des structures principales. Mais ces deux combats ont été et sont menés au nom de la même conception des rapports de l'individu et de la société."*[55]

La conception sur l'interrelation entre l'individuel et le collectif à laquelle se réfère A.TOURAINE et qui est aussi présente dans la pensée de beaucoup d'autres auteurs est basée sur deux processus reliés et complémentaires: la production de la société et la libération du sujet.[56]

---

[54] Voir A.TOURAINE (1992), **Critique de...**, p.317

[55] A.TOURAINE (1993), **Production...**, p.20-21 (Préface à la deuxième édition)

[56] Côte à côte à A.TOURAINE, mais dans un tout autre chemin se trouve R.BOUDON qui reprend avec décision la proposition de l'individualisme méthodologique pour la sociologie. Pour cet auteur il est clair que la sociologie reste handicapée et elle ne peut pas être satisfaite en traitant des agrégats tels que des classes, des groupes, des nations etc. comme des unités les plus élémentaires. Il faut, selon lui, descendre davantage... Sa proposition méthodologique est celle de considérer les individus - c-à-d. les sujets individuels - étant inclus dans un système d'interaction, comme les atomes logiques de l'analyse sociologique. (Voir R.BOUDON (1979), **La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique**, Paris, Hachette, p.62). En fait, les individus «étant inclus dans un système d'interaction» ne sont pas eux les atomes logiques de l'analyse mais c'est l'interaction en tant que telle... Pour nous, relever le statut du sujet individuel ne signifie pas l'affirmation de l'individu comme unité analytique dans la sociologie, mais de l'affirmation de l'interaction.

1.4) Nouvelles synthèses au sein du débat du statut du sujet individuel

L'intuition tourainienne et sa lutte intellectuelle a exercé sans doute un rôle de référence importante pour l'accélération d'initiatives nouvelles diverses dans une quête, qui, à la limite, apporte un nouveau débat sur le statut sociologique du sujet individuel... Néanmoins, avant A.TOURAINE et d'autres auteurs de la même portée, plusieurs noms sont aussi importants dans la «redécouverte» de ce thème.

Est important par exemple le débat suscité par certains aspects de la philosophie de J-P.SARTRE affirmant l'être humain comme étant un projet...[57]

Nous avons déjà rapporté la discussion développée par G.GURVITCH sur ce thème... Est devenue aussi une référence fondamentale l'ouvrage de G.MEAD - *«l'esprit, le soi et la société»* - lequel, déjà pendant les années trente, a eu de fortes répercussions dans les milieux intellectuels dans ce sens.[58] D'autres contributions importantes qui ont eu des répercussions pendant les années cinquante ont été celles de M.MAUSS,[59] et de R.LINTON.[60] Pendant les années soixante il est important de rappeler le travail de P.BERGER et T.LUCKMANN[61] sur la «construction sociale de la réalité», lequel malgré son importance n'a été traduit en français qu'en 1986, c-à-d. 20 ans après sa publication.

Chez tous ces auteurs et d'autres, l'idée d'une séparation méthodologique

---

[57] Voir J-P.SARTRE (1960), **Critique de la raison dialectique. Vol.I:«Théorie des ensembles pratiques»**, Paris, Gallimard. ...Nous reviendrons sur cette contribution plus tard dans la discussion du concept d'identité.

[58] Voir G.H.MEAD (1963), **L'esprit, le soi et la société**, (1934-anglais), Paris, PUF.

[59] Voir M.MAUSS (1983), **Sociologie et anthropologie**, (1950), Paris, PUF.

[60] Voir R.LINTON (1968), **Le fondement culturel de la personnalité**, (1958-anglais), Paris, Dunod. R.LINTON org. (1945), **The science of man in the world crisis**, New York, columbia Univ.Press.

[61] Voir P.L.BERGER et T.LUCKMANN (1986), **La construction sociale de la réalité**, (1966-anglais), Paris, Méridiens-Klincksieck.

entre l'individuel et le collectif, dans l'approche sociologique, a été de plus en plus remplacée par l'idée de continuité, d'interpénétration et de complémentarité dialectique, dans un mot: par l'idée de l'interaction.

Parmi les noms cités les contributions de G.MEAD et de P.BERGER et T.LUCKMANN nous semblent occuper une place importante. Quant au premier, nous le remarquons par sa façon pionnière de développer la discussion sur la personnalité individuelle dans l'étude du social. Quant aux deux autres, leur contribution nous est importante par le fait de tourner décisivement la réflexion sociologique vers la genèse du social tout en mettant en rapport l'institué et l'instituant et en partant du principe que l'être humain et la société se construisent mutuellement.

G.MEAD présente comme une de ses préoccupations centrales l'idée que la personnalité individuelle se développe et se construit en rapport aux autres. La personnalité individuelle existe avec et à travers les autres. Et se fait aussi par assimilation des autres. La personnalité individuelle est un phénomène social et un produit social. Elle n'est pas cependant pur phénomène social, ni pur produit social. Elle est toujours adaptation et reconstruction du social à partir d'elle même en rapport aux autres et à l'«autre généralisé».[62]

La discussion faite dans la perspective sociologique de P.BERGER et T.LUCKMANN nous présente le processus fondamental de construction de la société et de l'être humain en trois «moments» portés par le rapport instituant/institué: *l'extériorisation, l'objectivation et l'intériorisation*. Il s'agit des trois dimensions du processus génétique de la réalité sociale. Selon eux, *l'extériorisation* est l'activité permanente de l'être humain ou son expression de soi-même tant au niveau matériel qu'au niveau spirituel. Les auteurs parlent d'un besoin anthropologique essentiel, c-à-d. l'être humain naît «non conclu» et il cherche toujours à se faire et se mettre à jour avec soi-même. Les résultats de cette activité conquièrent une relative autonomie vis-à-vis de leurs créateurs, se plaçant face à eux comme des facticités objectives. C'est le processus d'*objectivation* qui marche «pari-passu» avec l'extériorisation. La

---

[62] Voir G.H.MEAD (1963), L'esprit,....

facticité objective résultant par l'objectivation des produits de l'extériorisation exerce de son côté aussi une activité constante sur l'être humain, qui n'a pas d'autre choix en société que celui d'intérioriser - processus de *l'intériorisation* - cette facticité faisant de celle-ci aussi une facticité subjective. On peut résumer l'argument de ces auteurs dans les termes suivants: la société arrive à être un produit humain à travers l'extériorisation. Elle devient une réalité sui generis par l'objectivation. Et c'est à travers l'intériorisation que l'être humain devient un produit de la société. Les trois «moments» dont parlent ces auteurs synthétisent bien ce que nous appelons interrelation entre l'individuel et le collectif.[63]

La même préoccupation existant chez ces auteurs est reprise, d'une façon ou d'autre, par des perspectives enrichies et nouvelles à travers l'élaboration de catégories de caractère «meso-sociologique», c-à-d. des catégories qui veulent exprimer heuristiquement le rapport entre des approches micro et macro-sociologiques.

Dans ce sens, dans une direction particulière plus proche d'une vision déterministe, nous pouvons par exemple voir le concept d'habitus developpé par P.BOURDIEU.[64] Selon cet auteur l'importance de l'habitus tient au fait qu'un ensemble cohérent de dispositions subjectives, capables à la fois de prises de position pratiques, puisse être pensé et analysé comme le produit d'une histoire. Selon le commentaire de C.DUBAR, pour établir cette correspondance entre conditions objectives et dispositions subjectives, P.BOURDIEU *"doit opérer une double réduction permettant de spécifier à la*

---

63 Voir P.BERGER et T.LUCKMANN (1986), **La construction sociale de la réalité**, (1966), Paris, Méridiens-Klincksieck. (Les auteurs ne restent pas là... Selon eux on ne peut pas évidemment parler d'une influence réciproque équilibrée. La facticité instituée ou objectivée précède les individus et elle peut s'imposer à eux - c'est le plus commun! - jusqu'au point de provoquer l'oubli du fait qu'il s'agit d'un résultat de la production humaine. Pour P.BERGER et T.LUCKMANN la fonction de la sociologie est celle d'aider à dégager la genèse de cette facticité...). L'argument général de ces deux auteurs est repris en résumé en P.BERGER (1971), **El dosel sagrado - Elementos para una sociologia de la religión**, Buenos Aires, Amorrortu.

64 P.BOURDIEU reprend la notion philosophique classique d'*habitus* utilisée par de nombreux auteurs (depuis ARISTOTE) en passant par les contributions d'E.DURKHEIM (Voir E.DURKHEIM (1969), **L'évolution pédagogique en France**, (1904/05), Paris, PUF, p.37-38) et de M.WEBER (Voir M.WEBER (1971), **Economie et...**, p.548), en lui donnant une définition plus complexe. Les habitus, selon P.BOURDIEU, sont des *"systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations"*. (1980, **Le sens pratique**, Paris, éd.de Minuit, p.88)

fois le mécanisme d'intériorisation des conditions objectives et le mécanisme d'extériorisation des dispositions subjectives."[65]

Dans une autre direction, mais rejoignant la même filière d'efforts théoriques, prend place d'une façon de plus en plus reconnue au sein de la sociologie la discussion du paradigme de transaction sociale.[66] C'est moyennant la transaction sociale que l'on peut arriver, en sociologie, à établir un rapport fecond entre les micro-observations et les macro-interprétations. Selon J.REMY, la transaction *"permet d'analyser le rapport social dans son contexte quotidien, à la fois comme inducteur et comme induit."*[67] L'idée de transaction sociale fournit une image de la vie sociale comme étant une pluralité d'acteurs et agents qui occupent des positions inégalitaires et qui interagissent parfois partiellement de manière conflictuelle en cherchant à établir des accords entre eux en fonction de leur capacité respective de pouvoir. Cela peut ou non provoquer des changements de positions.[68] Ce concept analytique permet de saisir des séquences temporelles des rapports entre le personnel, le culturel et le social aidant ainsi à mettre ensemble les dynamiques intentionnelles et les dynamiques objectives.

A la différence de l'habitus, qui évoque plutôt *"une explication par le passé de l'acteur"*, l'idée de transaction sociale *"veut surtout proposer une explication par le futur"*. Cette idée évoque *"le sujet comme être*

---

[65] Cl.DUBAR (1991), **La socialisation - Construction des identités sociales et professionnelles**, Paris, A.Colin, p.74 (voir p.74-77). On pourrait approfondir le débat ici avec la manière avec laquelle le concept d'*ethos de position*, aussi créé par P.BOURDIEU, a été repris et enrichi par une synthèse nouvelle chez J.REMY, L.VOYE et E.SERVAIS (1991), **Produire et...**, p.311-351. La récente recherche menée par L.I.G.GAIGER, montre l'importance heuristique de ce concept. Voir L.I.G.GAIGER (1991), **Culture, religion et praxis socio-politique - La pastorale de libération et le mouvement des travailleurs ruraux sans-terre au sud du Brésil**, (DISSERTATION DOCTORALE), Louvain-la-Neuv, UCL. Selon cet auteur, l'ethos de position est *"l'existence, à l'intérieur de chaque individu, d'un ensemble de références de sens primordiales, c-à-d. profondément ancrées dans son histoire personnelle et qui, de ce fait, sont les plus structurantes de sa culture incorporée."*(p.19-20)

[66] La discussion sur la nature de la transaction sociale et sur ses domaines d'application *"a commencé de façon informelle lors des rencontres de l'association internationale des sociologues de langue française (AISLF), autour de J.REMY et L.VOYE qui ont eu l'honnêteté intellectuelle d'encourager une critique sans complaisance de leur concept de transaction sociale."*(M.BLANC (1991), *"Introduction"*, in M.BLANC et alii, **Pour une sociologie de la transaction sociale**, Paris, L'Harmatan, 1991, p.13)

[67] J.REMY (1991), *"La vie quotidienne et les transactions sociales: perspectives micro ou macro-sociologiques"*, in M.BLANC et alii (1991), **Pour une sociologie...**, p.89

[68] Voir J.REMY, L.VOYE et E.SERVAIS (1991), **Produire et...**, p.89

intentionnel" s'orientant *"par rapport à un objectif à réaliser"*. Ce qui est légué par le passé *"est une ressource disponible pour investir une orientation à venir"*.[69]

Nous pourrions encore évoquer d'autres concepts élaborés dans la même filière d'efforts pour construire des ponts entre l'individuel et le collectif ou entre les micro et les macro-analyses, comme par exemple la notion de système d'action présentée par M.CROZIER,[70] ainsi que plusieurs autres.

Il y a dans les exemples signalés et dans plusieurs autres des contributions plus ou moins élaborées pour surmonter ce qui serait un faux débat entre une tendance *«de conditionnement hypnotique»* et une tendance *«d'anarchisme libertaire»*.[71] Clair aussi est le fait que toutes ces synthèses prennent une certaine distance autant par rapport au *«collectivisme méthodologique»* que par rapport à l'*«individualisme méthodologique»*, faisant cela avec plus ou moins de fermeté et tout en étant soit plus proche de l'un soit plus proche de l'autre...

Pour plusieurs sociologues ce débat se trouve encore dispersé par le fait que le «sujet individuel» dont le statut sociologique est l'enjeu, manque d'une élaboration théorique appropriée au sein de la sociologie. C'est dans ce sens que la proposition théorique qui a orienté une recherche sur les jeunes réalisée sous la coordination de G.BAJOIT[72] a été l'élaboration

---

[69] J.REMY (1991), ***"La vie quotidienne..."***, p.110. En fait, *"le paradigme transactionnel suppose la mise en relation d'une explication par le futur avec une explication par le passé."* Autrement dit, *"la transaction est le lieu où se composent «intuitus» et «habitus»"*...(J.REMY (1993), ***"La transaction: de la notion heuristique au paradigme methodologique"***, in VV.AA., **Transaction et démocratie**, Paris, L'Harmattan (à l'éditeur).

[70] Voir par exemple M.CROZIER et E.FRIEDBERG (1981), **L'acteur et le système**, (1977), Paris, Le Seuil. Une des idées fondamentales développées dans l'analyse stratégique des organisations est qu'étant un produit de l'action de construction collective, dans toute organisation à côté de la contrainte il y a toujours aussi des zones d'incertitude... L'analyse stratégique rejette l'idée de déterminisme social... Ou, comme disent clairement les auteurs: *"Il n'y a pas de systèmes sociaux entièrement réglés ou contrôlés"*.(p.25)

[71] G.BAJOIT préfère appeler ces deux tendances: une «sociologie de l'habitus» d'un côté et de l'autre côté, une «sociologie stratégique». Selon lui, dans une perspective (sociologie de l'habitus), les individus sont vus comme adoptant la culture intériorisée de leurs positions sociales et dans une autre perspective (sociologie stratégique), les individus sont vus comme adoptant la culture utile à leurs projets d'action sur les autres. (Voir G.BAJOIT (1993), **Mutation culturelle et développement**, (Projet de recherche: en élaboration)

[72] Voir G.BAJOIT et A.FRANSSEN (1993), **Les jeunes dans la compétition et la mutation culturelle** (Rapport de recherche), Louvain la Neuve, UCL/FOPES

d'une *«théorie de la construction du sujet par la gestion relationnelle de soi»*. Cette proposition théorique a été l'objet d'une première formulation dans l'ouvrage connu de l'auteur *«Pour une sociologie relationnelle»* déjà mentionnée.[73]

Selon G.BAJOIT, *"les individus sélectionnent (adoptent ou rejettent) les sens culturels (les idées, les représentations, les normes, les opinions, les valeurs, les principes) en fonction des besoins de leur gestion relationnelle de soi, donc en fonction de la logique du sujet qui est la leur à un moment donné"*.[74] L'idée centrale dans la théorie proposée est la définition du sujet individuel comme une capacité d'emprise de soi-même. Cette capacité *"permet à l'individu de décider pour lui-même, de choisir sa vie, de rester maître de son destin, parmi, grâce à, et malgré les autres."*[75] Trois ressources psychiques essentielles sont identifiées comme étant mises en oeuvre par cette capacité d'emprise: une capacité de réflexivité (d'accomodation et de distanciation) grâce à laquelle les tensions existentielles de l'individu sont traitées; une capacité de projectivité (de concrétisation et de choix identitaire) grâce à laquelle l'individu gère son identité et ses projets; et une capacité d'action (d'identification et de différenciation sociales) grâce à laquelle l'individu élabore ses stratégies vis-à-vis des autres (individus ou groupe). L'être sujet réside dans cette capacité d'emprise de soi-même. Bref, le sujet est l'expression au sein de chaque individu de la mise en oeuvre de cette capacité ou de ces capacités.[76]

L'hypothèse qui oriente ces efforts théoriques est celle de la mutation culturelle, c-à-d. le remplacement, en cours dans la société, d'un modèle culturel *de la «raison sociale»* par un modèle culturel de l'*«auto-*

---

[73] Voir G.BAJOIT (1992), **Pour une sociologie...**, p.221-227

[74] Texte provisoire d'un projet de recherche en élaboration sur ***"Mutation culturelle et développement"***, (G.BAJOIT,1993)

[75] G.BAJOIT(1993), Texte provisoire...

[76] Voir G.BAJOIT et A.FRANSSEN (1993), **Les jeunes dans...**, chap.I, III et VII. (Selon G.BAJOIT, cette «théorie du sujet» est le chemin qu'il faut ouvrir pour intégrer ou mieux réconcilier (articuler) - en surmontant leurs fausses oppositions - les deux tendances nommées ci-dessus. Comprenant les individus comme des sujets qui adoptent et produisent la culture utile à leur emprise sur eux-mêmes, cette proposition théorique est un chemin en même temps d'articulation et de dépassement des deux tendances en question. (Voir «Texte provisoire...» déjà cité dont le résumé ici présenté s'inspire directement.)

orientation du sujet».

C'est aussi dans ce sens qu'une des suppositions centrales dans notre recherche, à laquelle nous sommes fondamentalement attentifs, est qu'au milieu du groupe des catholiques engagés dans le PT en peut trouver des indications importantes sur l'affirmation de ce «nouveau» modèle culturel.

1.5) Observations de conclusion

On a vécu en effet, surtout à partir des années soixante, un processus de «re-subjectivation» des acteurs sociaux et, dans ce climat, l'affirmation du statut sociologique du sujet individuel s'est imposée. Ce statut sociologique du sujet individuel est devenu de plus en plus clair. Cela se fonde sur le fait que la croissante affirmation de la subjectivité entraîne en soi l'idée qu'on ne peut pas comprendre le collectif sans l'intervention de l'individuel, c-à-d. sans la prise en compte de l'interaction.

Ce débat qui a pris force à partir de la fin des années soixante (1968!) n'est pas encore fini. Les quelques indications données ici nous montrent néanmoins que le chemin déjà parcouru est riche et prometteur.

Sans avoir la prétention d'apporter des éléments originaux pour les contributions ici synthétisées, nous croyons que la problématique de notre étude - et pour cela la reprise de la discussion du concept d'identité - pourra approfondir certains aspects et formuler des nouvelles interrogations.

La deuxième section (Section II), dans la suite, partant d'une brève révision de certaines utilisations du concept d'identité en sociologie, envisage une démarche pour construire un concept opérationnel pour notre recherche.

Dans cette démarche notre point de départ est le présupposé qui marque notre étude: *«l'être humain est un être de projet»*! Un raisonnement simple

appliqué à l'idée de projet et prenant en compte les trois «capacités psychiques» mises toujours en oeuvre par le sujet, dont nous parlions plus haut, nous a fait aboutir à l'importance opérationnelle de distinguer différentes dimensions inhérentes à l'idée d'identité.

Le raisonnement simple dont nous parlons est le suivant: Si nous décomposons un projet en ses composantes fondamentales, nous y trouverons toujours quatre éléments clés: 1) Ce qui est projeté, proposé, visé ou dans l'intention; 2) La justification ou ce qui fonde et légitime le projeté; 3) Les modalités pratiques pour réaliser le projeté; 4) Les ressources pour rendre viable cette réalisation. Est néanmoins commun l'emploi du terme «projet» pour signifier simplement ce qui est projeté, intentionné etc... C'est dans ce sens commun que nous l'employons aussi dans ce travail.

Sans vouloir tomber dans une sorte de volontarisme, réduisant les individus à des êtres poursuivant par la force de la volonté des buts fixés, quand nous disons que «*l'être humain est un être de projet!*», nous voulons simplement dire que le sujet individuel dans l'interaction complexe qu'il vit à tous les niveaux, tend à porter en soi toute une dynamique «intentionnelle» en vue de «choses» qui dépassent son «être au présent». Cette dynamique se réalise en fonction de ce qui est visé (du projet) par le sujet, et elle porte en soi les «motifs» qui le poussent, ses «manières de faire» et les «ressources» dont il dispose. Le projet n'est pas conçu comme un but fixé, mais comme un but mobile, c-à-d. présentant des visages constamment renouvelés, avec plus ou moins de durée, comme effet de la dynamique «interactionnelle» complexe vécue par les sujets individuels.

2) Section II - Le concept d'identité: une démarche opérationnelle

2.1) Observations initiales

La discussion précédente a eu comme finalité de nous situer dans le débat théorique où s'origine le concept d'identité tel que nous l'utilisons.

Cette discussion et celles qui l'ont précédée - surtout la discussion sur l'éthique au chapitre précédent (Chap.VI) - nous fournissent quelques éléments clés à prendre en compte pour orienter la construction du concept d'identité dans la finalité prévue dans cette recherche.

L'objectif de cette deuxième section est de reprendre brièvement certaines utilisations du concept d'identité dans la sociologie, pour, par après, tout en relevant les aspects principaux qui marquent ces utilisations, construire le concept opérationnel à employer.

Le concept d'identité est largement développé dans les domaines de la philosophie, de la psychologie, de la psychanalyse et de l'anthropologie, mais il n'a pas encore trouvé un bon accueil au sein de la sociologie.[77] Néanmoins cela devient de plus en plus une catégorie d'analyse clé au fur et à la mesure que s'y affirme la «re-subjectivation» des acteurs sociaux, dont nous parlions plus haut.

En effet, c'est dans le contexte du relèvement du statut du sujet individuel, que le concept d'IDENTITE prend une place nouvelle dans la sociologie...[78] Cela néanmoins ne se fait pas sans trouble. Selon T. EVERS, *"l'«identité» est, probablement une des notions les plus multi-façonnées et intriguantes des sciences humaines."*[79] La discussion sur la question de l'identité traverse toutes les frontières de la pensée humaine et elle se présente à nous avec une longue histoire. Nous trouvons déjà des références vigoureuses à la question de l'identité dans les discussions héraclitiennes et parménidiennes de la Grèce ancienne. La notion d'identité revient à notre époque dans des domaines différents de la pensée dans de la discussion de plusieurs enjeux fondamentaux de la société.

---

[77] Ce «retard» ou cette «préservation» sociologique est due surtout au fait qu'il s'agit d'un terme qui est fort polysémique et occupe dans d'autres domaines de la pensée une place parfois centrale. En fait ce n'est pas toujours le meilleur chemin d'ajouter un nouveau sens à un terme déjà trop chargé de sens.

[78] Selon J.REMY, problématiser la question du sujet et de la responsabilité personnelle ramène le sociologue à poser la question de l'identité. (Voir J.REMY (1993), ***"Identité segmentée et postsecularisation"***, TEXTE - Colloque ASBLF, Bruxelles, déc.1993.

[79] T. EVERS (1984), **"Identidade, a face oculta dos novos movimentos sociais"**, Rev. NOVOS ESTUDOS DO CEBRAP, Nº4, 1984, p. 18.

Notre point de vue pour l'étude de l'identité est marqué, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, par le présupposé que «*l'être humain est un être de projet*». Nous ne travaillons l'idée d'identité qu'en établissant cette liaison intime avec ce présupposé.[80] Autrement dit, nous mettons entre parenthèses toutes les manières de travailler l'idée d'identité tournées vers la construction des catégories ou des types statiques, pour nous fixer sur la question de l'identité en tant qu'un processus de constante mise en interaction de l'«*être de projet*» qu'est l'être humain.

Il s'agit d'un présupposé philosophique qui se pose pour nous comme une référence importante. Néanmoins nous ne pouvons pas rester à ce niveau d'argumentation... Sans perdre de vue ce présupposé de référence, nous trouvons plus utile pour l'élaboration d'un concept qui soit opérationnel, de recourir à l'idée courante de projet comme nous avons déjà indiqué plus haut.

L'idée de «projet» est rapportée à une dynamique complexe dans laquelle sont impliquées plusieurs dimensions qui demandent notre attention. Comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, c'est par la «décomposition analytique» de l'idée de projet que nous sommes arrivés à la formulation des différentes dimensions de l'identité...

Nous ne devons pas oublier aussi qu'en ayant à leur horizon la gestion des «biens limités», les projets se constituent dans une trame complexe de compétition résultant maintes fois d'une quête de réponse en termes de «contre-projets» ou d'«alternatives» aux projets existants.

A un autre niveau, quand un être humain (ou un groupe) est vidé de son projet (ou de ses projets) et se trouve obligé de vivre selon des projets qui ne sont pas les siens il a perdu son identité et il est réduit à une situation d'aliénation... Le terme aliénation est ici utilisé dans un sens plus large que le sens marxiste rapporté plus haut. Nous avons plutôt présent à l'esprit l'idée d'«*opus alienum*» suggérée par P.BERGER.[81]

---

[80] Le «sujet comme un être intentionnel» est sans doute un des piliers de la sociologie de J.REMY. (Voir, par exemple, J.REMY (1991), "*La vie quotidienne...*")

[81] Voir P.BERGER (1971), El dosel sagrado....

Dans cette section, nous prenons comme point de départ le thème de l'«opposition» ou de la *«contre-identité»* et le thème de l'antinomie *«identité X aliénation»*. Ensuite, tout en reprenant certains points de la discussion précédente, notre attention se tournera vers quelques autres éléments clés issus d'études sur le thème de l'identité. Enfin nous reviendrons à l'idée de l'être humain comme un *«être de projet»* pour - en reprenant ce présupposé de fond dans notre horizon - acheminer la discussion finale sur la construction d'un concept d'identité qui soit opérationnel pour notre recherche.

2.2) Quelques contributions à la discussion du concept

Un aspect fondamental dans la discussion sur le concept d'identité est le «sentiment de différence». Ce thème, outre le fait d'évoquer l'importance du «sentiment de singularité» lié à l'idée d'identité, évoque aussi l'idée d'«identité négative» conçue par E.ERIKSON, signifiant *"une représentation plus ou moins claire d'une identité d'autrui faite (par l'individu) d'un ensemble de traits et qualités qu'il rejette et évite"*.[82] Si le «sentiment de différence» donc «de singularité» est essentiel au développement de l'idée d'identité, la conscience de l'«identité négative» nous semble être une force de propulsion et d'accélération du processus identitaire.

S'il est vrai qu'on ne peut pas travailler l'idée d'identité sans rejoindre cet aspect clé qui est le «sentiment de différence» ou, en un mot, l'altérité,[83] cela devient plus puissant comme force identitaire au fur et à mesure qu'est élaborée l'«identité négative», que l'alter est perçu comme une «contre-identité» ou comme une force d'opposition.

---

[82] A.MUCCHIELLI (1986), **L'identité**, Paris, PUF, 55. Voir p.54-56. L'auteur fait référence à E.ERIKSON (1972), **Adolescence et crise: la quête de l'identité**, (1968, ang.) Paris, Flammarion.

[83] D'ailleurs nous pouvons aussi rappeler ici les deux dimensions fondamentales sur lesquelles (ou à partir desquelles) G.BAJOIT conçoit son *concept de relation sociale*. Ces dimensions sont: l'*identité* et l'*altérité*, ou soit un processus d'*identification* et un processus de *différentiation*. (Voir G.BAJOIT (1992), **Pour une sociologie...**, p.91)

Tout cela est sans doute aussi présent à l'esprit d'A.TOURAINE dans sa théorie des mouvements sociaux quand il parle du principe de l'«identité» et du principe de l'«opposition» constituant essentiellement ces mouvements en fonction des projets liés à un troisième principe qui est la «totalité» c-à-d. l'enjeu de l'historicité.[84]

A un autre niveau, outre les idées de la singularité différente, de l'identité négative et de l'opposition, un autre élément doit retenir notre attention. Il s'agit du sentiment d'aliénation. La construction du concept d'identité - surtout en référence au groupe en question dans notre recherche - ne peut pas se passer de cela. Nous évoquons encore pour cela A.TOURAINE quand il parle de ce thème dans son élaboration théorique sur les mouvements sociaux. Selon cet auteur, *"les mouvements sociaux en présence, celui de la classe supérieure et celui de la classe populaire, ou de certains de leurs éléments, ne sont pas en relation d'égalité, ne sont pas dans la situation de deux chevaliers s'opposant dans un tournoi. La situation de conflit est aussi d'abord une relation de domination"*. L'auteur conclut: *"la conscience populaire peut être dominée par l'aliénation; elle l'est lorsque ne se forme pas un mouvement social"*.[85]

Dans cette perspective nous trouvons de riches suggestions dans les réflexions apportées par T.EVERS en opposant l'idée d'identité à l'idée d'aliénation dans ses études sur les mouvements sociaux en Amérique latine. L'auteur fait de cette opposition un des points centraux dans un article où il s'interroge sur le *«nouveau»* des «nouveaux mouvements sociaux» en Amérique latine. Selon l'auteur, *"l'idée d'identité semble être de plus en plus présente à l'esprit des participants et des observateurs de ces mouvements"*.[86]

---

[84] Notes du Cours sur *«Sociologie des mouvements sociaux»* (Prof.Michel Molitor). Voir M.MOLITOR (1990), **Sociologie des mouvements sociaux**, Louvain-la-Neuve, UCL, Diffusion Universitaire Ciaco. L'auteur commente la contribution d'A.TOURAINE.

[85] A.TOURAINE (1993), **Production de la société**, (1e.éd.1973), Paris PUF, p.339. Nous avons développé davantage quelques aspects fondamentaux de la théorie des mouvements sociaux de cet auteur au chapitre précédent (Chap.VI).

[86] T. EVERS (1984), "**Identidade, a face...**", p. 18. Voir sur la question de l'opposition de l'idée d'identité à celle d'aliénation p. 12, 17 à 19. Selon l'auteur, *"les aspects centraux de la construction contre-culturelle des nouveaux mouvements sociaux peuvent être compris à partir de la dichotomie «aliénation - identité»."* (p. 17).

Pour T.EVERS, un aspect central à analyser est le fait que ces «nouveaux mouvements» s'auto-définissent comme étant *"nouveaux et différents vis-à-vis de la politique traditionnelle et comme étant les créateurs et les gardiens de leurs traditions et expériences sociales propres à eux."*[87]

Il y a là, selon la réflexion de l'auteur, une lutte visible manifestée pour l'*«identité autonome»* contre toute pratique de tutelle, soit celle du paternalisme conservateur, soit celle inspirée par la manipulation paternaliste de gauche. Cela est valide aussi en ce qui concerne les interprétations mécanicistes de l'histoire légitimatrice de certaines avant-gardes illuminées, qui veulent écrire l'histoire en avance... Autrement dit la lutte pour l'«autonomisation» identitaire exprimée dans ces mouvements rejette toute sorte d'aliénation soit pratique soit théorique.

Dans sa réflexion l'auteur rejoint d'autres études qui selon lui expriment bien ce même enjeu ou *«locus de l'identité»*... Dans les études mentionnées les mouvements sociaux sont considérés comme liés soit à la *«question de l'autonomie»* (M.CHAUI), soit au *«besoin d'un changement des valeurs fondamentales de la société pour dépasser la crise d'identité»* (C.PORTANTIERO), soit à la construction de l'*«hégémonie alternative»* (T.MOULIAN), soit encore à l'idée de la *«redécouverte de la liberté et de la souveraineté du peuple»* (C.MÜLLER-PLANTENBERG).[88] D'une certaine façon tout cela porte en soi l'enjeu de l'identité... Et, selon l'auteur, cette identité *"ne peut pas être trouvée au sein des structures autoritaires et elle exclut toute sorte d'uniformité: elle ne se développe que dans la diversité, exigeant un scénario politique où «toutes les voix, toutes» (comme le dit une chanson chilienne) puissent être entendues"*.[89]

---

[87] T.EVERS (1984), *"Identidade, a face..."*, p.12.

[88] Voir T. EVERS (1984), "Identidade: a face...", p.18. L'auteur se réfère, entre autres aux travaux suivants: M.CHAUI (1982), *"Notas sobre la crisis de la izquierda en Brasil"*, Rev.NUEVA SOCIEDAD, Nº61, 1982; J.PORTANTIERO (1983), *"Transicion à la democracia en Argentina: un trabajo de Sisifo?"*, Rev.CUADERNOS DE MARCHA, México, Jul.1983; T.MOULIAN (1982), *"La crisis de la izquierda"*, REV. MEXICANA DE SOCIOLOGIA, Nº2, 1982; C.MÜLLER-PLANTENBERG (1983), *"Wer sind die Subjekte der Interessenvertretung im neoliberalen Wirtschfts- und Gesellschaftsmodell in Lateinamerika?"*, TEXTE-SEMINAIRE, Bielefeld, juin 1983.

[89] T. EVERS (1984), "Identidade: a face...", p.19.

Les références que nous venons de faire ne veulent pas indiquer - et cela les auteurs cités ne le permettent pas à partir de leurs analyses! - que l'Amérique latine est un immense champ traversé par un MSP puissant... Les acteurs sociaux populaires sont marqués par une faiblesse structurelle encore très répandue, mais, dans certains cas, cette faiblesse se trouve mélangée avec une grande force une fois qu'ils sont en scène en même temps dans le champ politique, dans le champ religieux et dans le MSP en général.[90] Il s'agit d'acteurs soit individuels soit collectifs qui sont les propulseurs et les forces avancées de ce mouvement. Un des présupposés liés au choix de notre groupe de recherche est intimement rapporté à cela...[91]

La discussion sur *«identité X aliénation»* dont nous avons fait référence attire aussi notre attention sur la question de l'éthique, ou bien encore sur l'ancrage de cette question dans la définition identitaire. La phrase de T.EVERS citée plus haut, où l'auteur conditionne *l'«identité»* à l'existence d'un *"scénario politique où «toutes les voix, toutes» puissent être entendues"*, nous permet de percevoir dans sa manière de définir l'identité, la force de l'affirmation du sujet individuel à partir des valeurs à lui - c-à-d. possédant une voix! - qui orientent sa pratique. Autrement dit, la discussion sur l'identité nous amène à prendre aussi en compte l'opposition entre «auto-nomie» et «hétéro-nomie». Nous excluons dans notre cadre conceptuel, l'idée d'une *«identité hétéronome»*. Pour nous, l'identité n'existe qu'en tant que manifestation de la capacité autonome des individus et groupes dans la construction de leur histoire.[92]

---

[90] Voir sur ce sujet A.TOURAINE (1988), **La parole et le sang: Politique et société en Amérique latine**, Paris, Ed.Odile Jacob, p.253.

[91] Tous les enjeux présents dans l'étude de T.EVERS indiquée auparavant constituent en grande partie le contexte de quête dans lequel est né et a vécu ses premiers moments de formation le Parti des travailleurs (PT) au Brésil. Plusieurs de nos interviewés ont montré des soucis à l'égard du fait que le PT a perdu son «esprit premier» où il était combatif dans le mouvement social populaire (MSP) et proposait vraiment, dit-on, une manière nouvelle de faire la politique. Quelques-uns ont ajouté que c'est à cause du glissement du PT dans la pente de la politique d'élections et de quête du pouvoir «de toujours», - c-à-d. il n'est plus le «nouveau»! - que nous sommes actuellement, devant une sorte de retrait et de désengagement de plusieurs membres des CEB et gens d'Église vis-à-vis du parti. C'est pour cela que nous trouvons fondamental, dans l'étude sur l'identité de ce groupe, de nous interroger à l'égard du rôle joué par le MSP ou, plus précisement, par le rapport entre l'individu et le MSP dans la définition de cette identité.

[92] Le sujet individuel dans son affirmation éthique peut prendre différents chemins d'engagement, c-à-d. se manifestera toujours en société en participant à la construction d'identités collectives. Dans le cas concret de notre étude nous sommes partis, par exemple, de la supposition que le groupe recherché se diversifie selon l'intensité donné à des

Le concept d'identité trouve sa place dans la sociologie dans la mesure où il rend compte de la «dualité» d'être en même temps «pour autrui» et «pour soi», «dualité» faisant partie de sa propre définition. Autrement dit, la construction du concept d'identité est valable et importante en sociologie en étant référée à une réalité dépassant l'opposition entre l'individuel et le collectif et, par conséquent, mettant ensemble dans un processus la dimension biographique et la dimension relationnelle.[93] Autrement dit, le concept d'identité dans notre manière de voir rend compte de l'interaction aux différents niveaux. Nous nous associons à C.DUBAR dans son effort pour construire un concept sociologique d'identité englobant l'individuel et le collectif, c-à-d. qui ne soit réductible ni à l'un ni à l'autre.

Cela d'ailleurs ne constitue pas une nouveauté et la distinction entre le niveau personnel et le niveau social en ce qui concerne l'identité est chargée de difficultés rendant problématique cette manière dichotomique de penser. Ainsi certains auteurs ont déjà essayé de surmonter cette dichotomie. Deux tendances sont à remarquer: Primo, certains auteurs rassemblent les deux dimensions comprises dans la notion d'identité - la personnelle (individuelle) et la sociale (collective) - *"en tant que des dimensions d'un même et inclusif phénomène situé à différents niveaux de réalisation"*. Secundo, d'autres auteurs n'établissent aucun limite pour travailler l'identité en l'attachant à l'individualité, construite par l'interaction sociale et constamment restructurée.[94]

---

engagements différents et que cela peut être attribué en grande partie à la quête de cette affirmation du sujet.

[93] Nous trouvons dans ce sens d'importantes suggéstions dans le schéma présenté par C.DUBAR, où il discute les catégories d'analyse de l'identité. Voir C.DUBAR (1991), **La socialisation - Construction des identités sociales et professionnelles**, Paris, Ed.Armand Colin, p.109-128. La «double facette» des «références externes» et de la «singularité interne» au niveau de l'identité revient toujours dans les réflexions de J.REMY. (Voir, par exemple, J.REMY (1991) ***"Identité segmentée..."***. Voir aussi les discussions faites sur la question de l'identité chez J.REMY, L.VOYÉ et E.SERVAIS (1991), **Produire et....** Par exemple à la p.19 les auteurs remarquent clairement que la spécificité de la manière avec laquelle ils posent cette question est l'articulation de la dynamique culturelle et de la dynamique affective, c-à-d. de mettre en rapport les modèles culturels et les problèmes internes à la personne.)

[94] Nous empruntons cette réflexion à M.PENNA, (1992), **O que faz ser nordestino: identidades sociais, interesses e o «escandalo» Erundina**, S.Paulo, Ed.Cortez, p.162-163. L'auteur fait référence à R.CARDOSO DE OLIVEIRA, (1976), **Identidade, Etnia e Estrutura Social**, S.Paulo, Ed.Pioneira, comme un représentant du premier groupe (la phrase cité est de cet auteur, p.4), et à A.COHEN, (1978), **O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas**, (1974,angl.), Rio de Janeiro, Ed.Zahar, p.73-74 et 77-78, comme représentant du deuxième groupe. (M.PENNA emploie dans son travail un concept d'identité sociale, reportant l'idée d'identité personnelle au terrain de la psychologie etc.).

Le concept d'identité que nous construisons pour cette recherche est issu de ce deux perspectives. En situant notre discussion de cette manière, la discussion sur l'identité nous conduit à un concept de statut semblable à plusieurs autres catégories théoriques dont la fonction est celle d'être des «ponts heuristiques» entre les micro et les macro-analyses...

La richesse de l'idée d'identité portant en soi toute cette interaction complexe, devient plus explicite si nous tournons notre attention vers deux axes fondamentaux, à savoir l'axe du «temps» et l'axe de l'«espace»...

L'idée d'identité rend compte du dépassement de l'opposition entre le «passé» et le «futur», entre les «trajectoires» et les «projets».[95] En effet le rapport entre la dimension projective - c-à-d. de l'ouverture pour le futur et de la quête vers l'avenir - et l'histoire passée avec tout ce que cela signifie en termes d'expériences accumulées, est fondamental pour l'analyse de n'importe quel phénomène social. En ce qui concerne le processus identitaire cela prend néanmoins une signification encore plus accentuée... C'est dans la manière dont un individu ou un groupe (une collectivité) établit le rapport entre son futur et son passé ou bien encore entre ses projets et son histoire, que nous avons particulièrement des indications clés pour saisir quelle est son identité. On peut définir l'identité comme résultant en grande partie de la mise en cohérence constante des expériences vécues en fonction de ce qui est envisagé.[96]

A côté de cet axe de la «temporalité», notre attention ne doit pas oublier

---

[95] Nous nous inspirons directement dans cet aspect en F.DEBUYST. Selon lui, la mise en rapport entre le passé et le futur implique la notion d'identité. A l'occasion d'un Colloque en février 1992, au début de sa Conférence sur les «Enjeux de l'Amérique latine», F.DEBUYST a mis en question la notion de l'identité en disant que ce n'est pas simplement par un recours au passé aux expériences et caractéristiques accumulées qu'on trouve l'identité parce que là règne plutôt le «mal intégré» et le «non définissable». C'est plutôt dans la capacité d'élaborer un projet de société tirant parti de la richesse et de la particularité des expériences historiques qu'on peut saisir l'identité. L'identité n'est pas seulement l'héritage historique, c'est aussi la manière dont elle peut être actualisée y compris des réactions propres face aux défis actuels. (Voir F.DEBUYST (1992), *"Les enjeux socio-politiques actuels de l'Amérique latine"*, Rév. LA FOI ET LE TEMPS (Textes du Colloque sur *«Évangélisation de l'Amérique latine: histoire et projet»*), T.XXII, N°5, 1992, p.405.)

[96] Il est intéressant de rappeler, dans ce sens, la notion d'«identité narrative» de P.RICOEUR. Nous y reviendrons... Cela est travaillé d'une certaine manière, sans faire mention de la notion ricoeurienne, par A.RUSCHEINSKY dans sa recherche sur le «mouvement des sans-terre» au sud du Brésil, avec l'hypothèse de la construction d'une identité à travers la mise en cohérence des situations vécues dans les luttes. (Voir A.RUSCHEINSKY (1990), *"A emergência de atores coletivos: o movimento dos trabalhadores sem-terra"*, CADERNOS DO CEDOPE, N°III-3, 1990, p.25-26. Voir surtout sur cet aspect de l'identité, une discussion plus ample, développée en J.REMY, L.VOYE et E.SERVAIS (1991), Produire ou....

l'axe de la «spacialité». Autrement dit, la mise en rapport du futur avec le passé, du projet avec la trajectoire, est toujours accompagnée ou traversée par une mise en rapport d'un «espace intérieur» avec un «espace extérieur», d'un «espace supérieur» avec un «espace inférieur», l'«intérieur» étant normalement associé au «supérieur» et l'«extérieur» à l'«inférieur»... Il s'agit d'une structuration - individuelle et collective - de l'«espace». On parle évidemment d'une organisation de l'espace au niveau symbolique, cela n'étant pas nécessairement lié à l'espace social ou physique vécu dans le concret. Il y a toujours au niveau symbolique des «choses» qui sont plus centrales et plus valorisées et des «choses» qui sont plus périphériques et moins valorisées...[97]

Intimement associée à tout cela se trouve encore la question du rapport entre la singularité et la pluralité en tant qu'un aspect fondamental pour la construction du concept d'identité. Cette question nous fait revenir, par un regard à un autre niveau, à ce que nous disions plus haut sur le *«sentiment de singularité»* et de *«différence»*... L'identité, au fur et à mesure qu'elle est construite en société, ne peut pas être vue en fonction de la singularité qui se différencie, mais elle résulte toujours de l'articulation d'une pluralité de références externes et internes. L'identité est une articulation plurielle autour d'une singularité, c-à-d. une personne ou un sujet ayant plusieurs engagements différents et ayant expérimenté des situations variées. On parle d'un «noyau identitaire»[98] autour duquel prend place un processus de synthèse intégrant la pluralité des références. Une lumière nouvelle dans ce débat est sans doute l'idée de la *«double transaction entre une complexité interne et externe»* dont

---

[97] Voir J-P.HIERNAUX et J.REMY, (1975), *"Rapport à l'espace, rapport au corps et intégration sociale"*, Rev.RECHERCHES SOCIOLOGIQUES, Nº 3, 1975, p.321-332. Les auteurs cherchent à montrer la permanence d'un seul mécanisme d'intégration traversant deux modèles d'articulation de sens de type opposé. Les auteurs ont travaillé deux modèles abstraits: un illustrant le cas d'une régulation «ascétique» associée à des contextes de pénurie relative et l'autre illustrant le cas d'une régulation «promotionnelle» associée à des contextes de développement continu. Certains aspects sont approfondis davantage en J.REMY et J-P.HIERNAUX (1984), *"Mouvements religieux et rapport au corps"*, CAHIERS DE RECHERCHE EN SCIENCES SOCIALES DE LA RELIGION, Vol.5, 1984,p.109-149.

[98] Sur la notion de *«noyau identitaire»*, voir A.MUCCHIELLI (1986), L'identité,...,p.119. Selon cet auteur, *"l'identité est un ensemble de référents matériels, sociaux et subjectifs choisis pour permettre une définition appropriée d'un acteur social. L'identité, c'est aussi, pour l'acteur, un ensemble de processus de synthèse d'intégration, d'interprétation du monde et de mise en forme d'expressions propres que nous avons appelé le noyau identitaire. L'identité subjective de l'acteur prend, par ailleurs, ses racines dans le sentiment d'identité qui donne la cohérence et l'orientation dynamique à l'être tout entier."* (p.119). Nous y reviendrons.

nous parle J.REMY.[99] L'auteur développe cette réflexion dans le cadre de la proposition d'une *«sociologie du sujet critique»*, ayant comme référence la notion goffmannienne de *«distance au rôle»*. Les suggestions théoriques liées à cette contribution nous donnent, entre autres, une clé importante pour travailler les questions de notre étude qui portent sur l'identité d'un ensemble de sujets qui, tout en ayant probablement une base commune forte, présentent des expériences passées et des engagements présents multiples.

En somme, le concept d'identité comme nous le travaillons est issu de cette idée de «carrefour» et de «lieu de rencontre» de différents projets, en un mot: de l'idée d'interaction. Autrement dit, l'identité est une «couture» constamment en train de se faire au sein de l'interaction.

Quand nous «plongeons» l'idée générale exprimée par notre présupposé de fond - *«l'être humain est un être de projet!»* - dans l'«eau» du concret sociologique, c-à-d. l'interaction, une multiplicité de limites devient visible jusqu'au point même d'une totale fragmentation ou même d'une perte de référence pour l'avenir, d'un vide de projet.

2.3) Concept opérationnel d'identité employé dans cette recherche...

2.3.1) Les dimensions du concept

Parmi les aspects qui jouent pour la construction de l'identité, nous venons de remarquer les suivants: 1) le sentiment de différence et de l'«identité négative», cela pouvant signifier, à la limite, la conscience de «contre-identité» ou de l'opposition; 2) la négation de situation

---

[99] Voir J.REMY (1991), ***"Identité segmentée et postsecularisation"***, TEXTE-Colloque ASBLF, p.15. Voir aussi les notions de *«transaction objective»* et *«transaction subjective»* chez C.DUBAR (1991), **La socialisation: Construction des identités sociales et professionnelles**, Paris, Ed.Armand Colin, p.116. Nous y reviendrons.

d'aliénation et la question de l'autonomie; 3) l'interrelation ou le rapport complémentaire entre l'individuel et le collectif; 4) la mise en cohérence dans le «temps»; 5) la structuration de l'«espace» symbolique; 6) l'articulation entre la singularité et la pluralité complexe.

Outre ces riches indications nous voulons encore brièvement rappeler certains aspects fondamentaux présentés dans la synthèse faite par C.DUBAR, dont nous avons déjà mentionné l'idée centrale de l'*«identité marquée par la dualité»*, étant en même temps un *«processus relationnel»* et un *«processus biographique»*.[100] Avec cet auteur nous voulons d'abord noter que *"l'identité n'est jamais donnée, elle est toujours construite et à (re)construire dans une incertitude plus ou moins grande et plus ou moins durable"*.[101] Dans cette construction entrent en jeu, d'une part, au niveau du processus social, des éléments attribués et proposés bien qu'assumés et incorporés, et d'autre part, au niveau du processus biographique, des éléments hérités et des éléments visés.[102]

Plusieurs autres aspects, rappelant des études les plus diverses, pourraient encore être ajoutés à cette liste... Mais ce n'est pas notre but ici de faire une révision complète des contributions sociologiques pour l'étude de l'identité. Il faudrait par exemple repasser l'histoire de la sociologie pour y retrouver le fil du développement du concept et les directions différentes qu'il a prises. Tout cela nous le laissons de côté, nous contentant de la discussion suivie sur la reprise de la question du statut sociologique du sujet individuel et de certains aspects clés qui sont constamment réaffirmés dans les discussions sur l'identité.

Il nous est devenu de plus en plus clair que le chemin le plus utile et convenable pour saisir en substance certains des aspects théoriques dont nous avons fait des références résumées - prenant toujours en compte les conditions immédiates de la recherche et la spécificité du groupe étudié - devait être celui de nous interroger sur certaines dimensions intimement

---

[100] C.DUBAR (1991), **La socialisation...**, p.108-128

[101] C.DUBAR (1991), **La socialisation...**, p.111

[102] Voir C.DUBAR (1991), **La socialisation...**, p.110-116

liées au raisonnement avec lequel nous avons conclu la section précédente. Nous y rappelions les quatre éléments clés que l'on ne peut pas omettre pour pouvoir parler de l'existence d'un projet: le «propos», la «justification», les «ressources» et la «manière de faire»... Nous suggérions aussi que le premier de ces quatres éléments occupe un statut clé. Cela explique le fait que dans le language commun le terme projet est couramment utilisé pour indiquer le «propos», le «visé», l'«objectif» etc... L'utilisation faite dans ce travail, dans la définition des dimensions de l'identité, est dans ce dernier sens, comme nous l'avons déjà noté. Voilà comment, notre présupposé central - *«l'être humain est un être de projet!»* - nous a fait aboutir à la conception des quatre dimensions de l'identité: la dimension du *projet* (le «visé»), la dimension des *motifs*, la dimension des *pratiques* et la dimension du *vécu* («trajectoire vécue»). Il y a une cinquième dimension, celle des stratégies, qui traverse et d'une certaine manière se superpose aux dimensions des *motifs* et des *pratiques*. Toutes ces dimensions peuvent être saisies tant aux niveaux individuel et collectif qu'en ce qui concerne l'interrelation entre eux.

Le SCHEMA 05 dans la suite essaie de visualiser en résumé la manière avec laquelle nous concevons la construction du concept d'identité. Il montre les dimensions que nous trouvons fondamentales pour une sociologie de la question de l'identité. Il cherche aussi à visualiser le fait que chacune de ces dimensions doit être vue tant dans son rapport avec les autres dimensions qu'en référence aux niveaux individuel et collectif et au niveau de l'interrelation entre eux.

Il ne s'agit pas ici de reprendre tout le débat déjà accumulé autour de l'emploi de chacun des termes utilisés pour nommer les dimensions. Nous avons choisi des termes qui indiquent de plus près, selon notre compréhension, le contenu spécifique attribué à chacune de ces dimensions...

Voyons quel est le contenu spécifique attribué à chacune des dimensions contemplées dans le concept d'identité utilisé dans cette étude...

Commençons par la dimension de PROJET que nous considérons centrale. Ce thème a déjà été plusieurs fois repris dans notre réflexion. Il est référé

au présupposé de base dont nous sommes partis et qui nous guide: *«l'être humain est un être de projet!»*...

Dans un niveau plus concret, les individus deviennent des sujets - dans le sens de sujets historiques - dans la mesure où ils arrivent à mettre en scène leur capacité de concevoir et de produire des projets, de les évaluer et de s'en engager ou en prendre distance, c-à-d. dans la mesure où ils conçoivent leurs projets personnels d'existence et essaient à en faire les «coutures» nécessaires. Cela ne se fait qu'en interaction avec les projets des autres et avec des projets collectifs.

Selon G. VELHO, les projets sont toujours reliés à des contextes spécifiques. Un projet n'est jamais un phénomène purement subjectif. Il est toujours élaboré dans un *«champ de possibilités»*.[103] A la limite le projet, dans l'expérience de fragmentation qui est l'expérience de tous les jours des individus dans une société complexe, n'est que l'essai permanent de donner un sens et une cohérence à son existence.

L'engagement dans des projets collectifs, lesquels sont des espaces qui peuvent faciliter la réalisation des projets individuels, doit être considéré comme un indicateur important de cette «mise en cohérence».

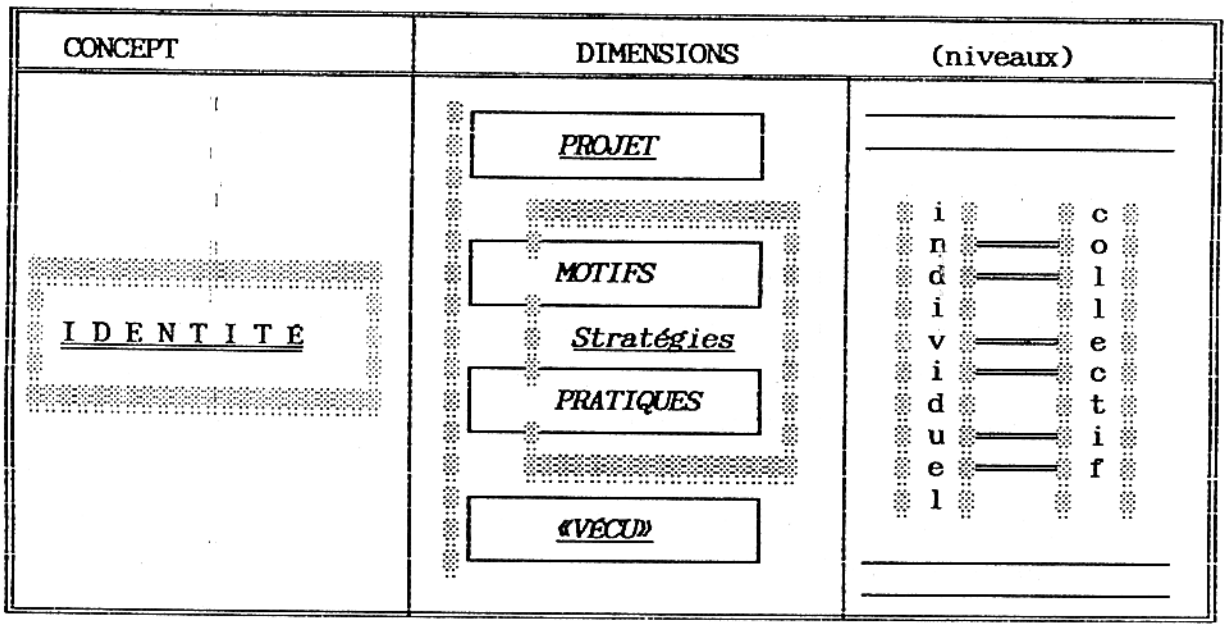
En liaison étroite avec cette dimension projective, se situent la dimension motivationnelle et la dimension pratique, les MOTIFS et les PRATIQUES et, au sein d'eux, les STRATEGIES.

Nous disons en «liaison étroite», dans le sens que, tout d'abord, il faut avoir présent à l'esprit, que la dimension projective est en soi une dimension motivationnelle. Si nous sommes cohérents avec notre présupposé initial - l'*«être humain est un être de projet!»* - nous ne pouvons que conclure que ce qui motive davantage les sujets dans leur pratique est cette quête fondamentale pour dépasser les limites et contraintes

---

[103] Voir G.VELHO (1987), **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**, (1981, 1ª éd.), Rio de Janeiro, Ed.Zahar, p.26ss. Selon cet auteur, le projet peut avoir l'inspiration ailleurs, mais le sujet du projet doit prendre fondamentalement en compte ses contemporains avec lesquels il devra être en contact pour atteindre ses objectifs. *"Ils seront des alliés, ennemis ou indifférents, mais leurs projets et leurs conduites seront des limites aux miens."*(p.28)

Schéma 05:



présentes, ou bien pour maintenir les conditions favorables conquises.

Mais les «raisons», les «parce que» ne restent pas là... Les MOTIFS sont aussi toujours l'expression de valeurs, d'intérêts, de calculs, de sentiments, de convictions ou même de sens de devoir, dont les origines peuvent être les plus diverses.

Il n'est pas facile d'établir des bonnes distinctions à ce niveau. Dans plusieurs textes de sociologie la catégorie de motivation et même celle de projet semble être plutôt «couverte» par la catégorie d'intérêt social...

Dans notre manière de voir les motifs portent en soi une quête de justification ou de légitimation du projet et de la manière pour y arriver. Pénétrer au niveau de cette dimension motivationnelle pour saisir tant l'origine des calculs, des intérêts et des valeurs que les sentiments, convictions et sens de devoir, qui donnent des «raisons» et qui expriment les «parce que» de ce qu'on envisage et de la manière avec laquelle on pense on y arriver, est sans doute un outil important dans l'étude de l'identité.

Ceci vaut également en ce qui concerne les PRATIQUES, les manières de faire

et d'agir. Des «projets» qui n'envisagent pas comment on doit faire ou comment on fait pour arriver à leur réalisation, ne quittent pas le niveau des «songes» et des «rêves». Quand nous parlons de pratiques nous nous référons aux actions avec une certaine permanence, c-à-d. aux conduites individuelles et aux comportements collectifs. Ces conduites et ces comportements peuvent être travaillés comme des références pour l'indication de l'existence ou non d'un sens stratégique lié aux projets, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif.

Outre cela, cette dimension prend une importance particulière pour l'étude de l'identité, une fois que c'est à ce niveau que nous pouvons nous interroger aussi sur l'«intensité» des attachements des individus aux projets collectifs différents. Pour cela nous avons présentes à l'esprit les contributions de J.REMY et de G.BAJOIT en ce qui concerne les «stratégies de solidarité».[104] En empruntant la catégorisation présente dans la contribution de ces auteurs, il nous semble important dans notre recherche de saisir l'intensité des attachements aux projets collectifs. Est en question la distinction entre les attachements (ou solidarités) de type «expressif» où le sujet fait du projet collectif son projet à lui et les attachements (ou solidarités) de type «instrumental» où le sujet n'assume pas pleinement le projet collectif mais l'utilise à la mesure de sa fonctionnalité vis-à-vis d'autres projets.

Pour pénétrer davantage dans la dimension STRATÉGIQUE identifiable au niveau des motifs et des pratiques, il est surtout important d'identifier quels sont les schémas de causalité dont les gens disposent, quelle est la maîtrise qu'ils ont de leurs propres limites - ou des limites de leur groupe - et quelles sont les conditions dont ils disposent pour un dédoublement analytique de leur propre action, en vue de l'efficacité, c-à-d. en vue de la réalisation du projet ou de ce qui est envisagé.

Nous superposons les STRATEGIES aux MOTIFS et aux PRATIQUES dans notre SCHÉMA pour indiquer que ces deux dimensions - la «motivationnelle» et la

---

[104] Voir J.REMY (1989), *"Comment problématiser le changement social?"*, in M.MOLITOR, J.REMY et L.VAN CAMPENHOUDT, **Le mouvement et la forme: Essais sur le changement social en hommage à Maurice Chaumont**, Bruxelles, Fac.Saint-Louis, 1989, p.127. Voir aussi G.BAJOIT (1992), **Pour une sociologie...**, p.196

«pratique» - peuvent être englobées d'une certaine manière par la dimension stratégique. Nous disons d'une «certaine manière» parce qu'on ne peut pas tout réduire au stratégique...[105]

La dernière dimension à relever est celle du «VÉCU» ou plus précisement des TRAJECTOIRES VECUES. Nous avons déjà remarqué plus haut que l'identité est toujours le résultat de la mise en cohérence du passé en fonction du futur. La notion de «trajectoire vécue» est empruntée à C.DUBAR, qui désigne par là *"la manière dont les individus reconstruisent subjectivement les événements qu'ils jugent significatifs de leur biographie sociale"*.[106] On peut, d'une certaine manière, dire que les expériences significatives accumulées dans la trajectoire sont *«les limites dont l'individu dispose pour plonger»*...[107] En d'autres termes, c'est une importante indication de la position sociale à laquelle l'individu est arrivé, ou encore, cela aide à suggérer quel est le «capital» ou quelles sont les ressources dont il dispose pour la poursuite de son projet.

Ces dimensions doivent être traitées tant au niveau individuel qu'au niveau collectif, de même en ce qui concerne l'interrelation entre les deux.

2.3.2) Le concept d'identité

Pour résumer les éléments fondamentaux que nous avons explicité dans ce chapitre, nous devons dire qu'une identité peut être conçue comme le résultat d'une construction sociale et d'une construction personnelle, étant ainsi en même temps un attribut proposé et un attribut revendiqué... Elle est dans notre conception une construction réalisée et pour autrui et pour soi ayant pour résultat toujours une «couture» - faite, pour ainsi dire, avec les aiguilles du «temps» et de l'«espace»! - d'une part, entre

---

[105] Nous pensons pour exemple à la dimension de la naïvité. Il est aussi de considérer dans un autre niveau d'élaboration, la dimension de la «gratuité»...

[106] C.DUBAR (1991), La socialisation...,p.115 (n.8). Cette notion rappelle aussi la notion d'«identité narrative» chez P.RICOEUR (1990), Soi-même comme un autre, Paris, Ed.Seuil.

[107] Nous enpruntons cette analogie à P.NINANE.

ce qui est «hérité» et ce qui est «visé» et, d'autre part, entre ce qui est «attribué» et ce qui est «assumé».

Comme nous venons de le montrer plus haut, un bon chemin pour saisir les aspects essentiels de tout cela est de mettre en rapport, tant au niveau collectif qu'au niveau individuel les projets, les motifs, les pratiques - et les stratégies! - et le «vécu».

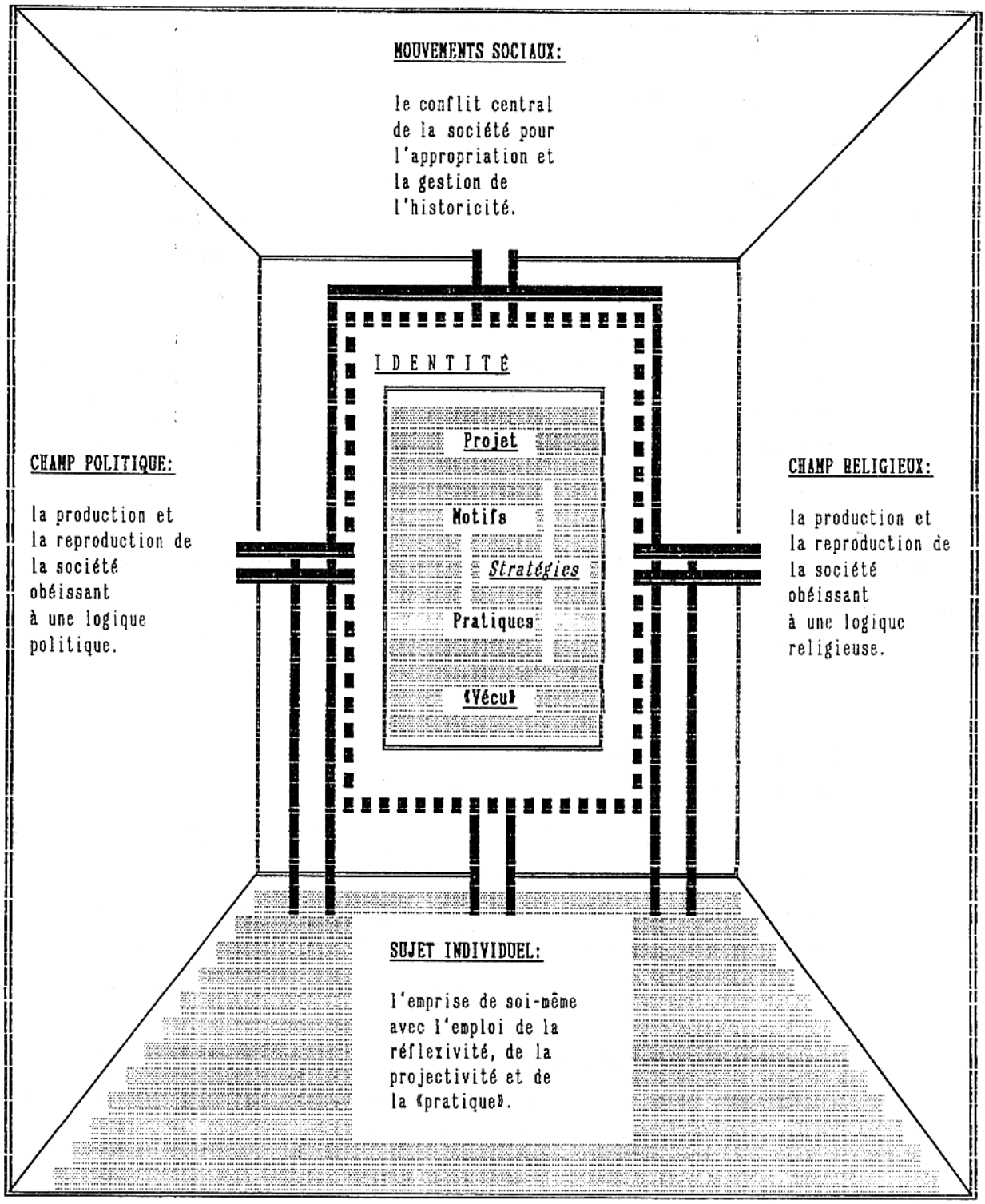
Le concept auquel nous sommes arrivés est le suivant: l'IDENTITÉ est l'ensemble des traits résultant de l'interaction entre les sujets individuels, se différenciant et considérés différents les uns des autres ou se ressemblant et considérés semblables les uns aux autres, ensemble des traits dû à leurs trajectoires vécues, et individuelles et collectives, aux motifs par lesquels ils sont mus, aux manières d'agir et au sens stratégique, dont ils sont porteurs, en fonction de leurs différents projets, et individuels et collectifs, saisissables dans le processus de manutention/reproduction ou de transformation/mutation d'un modèle culturel donné.

2.3.3) L'«opérationnalisation»...

Les dimensions constituant le concept d'identité peuvent être reprises dans le cadre de points de vue théoriques différents. Cela implique évidemment qu'on aie présent à l'esprit les préalables théoriques dont est chargé chacun de ces points de vue. Le SCHÉMA 06 essaie de visualiser ce procédé d'une manière synthétique. Nous y voyons le même concept d'identité regardé à partir de la logique des mouvements sociaux, à partir de la logique du champ politique, à partir de la logique du champ religieux et à partir de la logique du sujet individuel.

Ainsi nous avons en effet quatre regards - ou un regard à partir de quatre angles! - sur le processus identitaire des catholiques engagés dans le PT au Brésil. Dans chaque regard ou à partir de chaque angle, des nouveaux éléments s'ajoutent pour bien situer les projets, les motifs, les pratiques - les stratégies! - et les trajectoires vécues.

Schéma 06:



Comme nous l'avons déjà suggéré plus haut, ces quatre regards - ou quatre angles pour un regard - sont un dédoublement opérationnel des trois points de vue théoriques qui ont été choisis pour orienter notre étude.

En ce qui concerne ce choix de suivre à «tour de rôle» trois points de vue théoriques, il est important de rappeler ici leurs préalables théoriques comme nous l'avons déjà indiqué à l'*Introduction générale* et approfondi au long du chapitre sixième (Chap.VI) et du chapitre présent. Ces préalables sont les suivants: D'abord, le *point de vue des mouvements sociaux* présente comme référence principale l'existence du conflit central dans la société pour l'appropriation et la gestion de son historicité. Ensuite, le *point de vue des champs d'activité* présente comme référence principale l'espace social où se réalisent la reproduction et la production de la société «distribuées» par différentes activités ayant chacune sa logique propre. Dans notre cas il s'agit du champ politique et du champ religieux. Enfin, le *point de vue des sujets individuels* présente comme référence principale l'importance des initiatives au niveau de l'individu, le sujet individuel étant un lieu d'initiatives sociales.

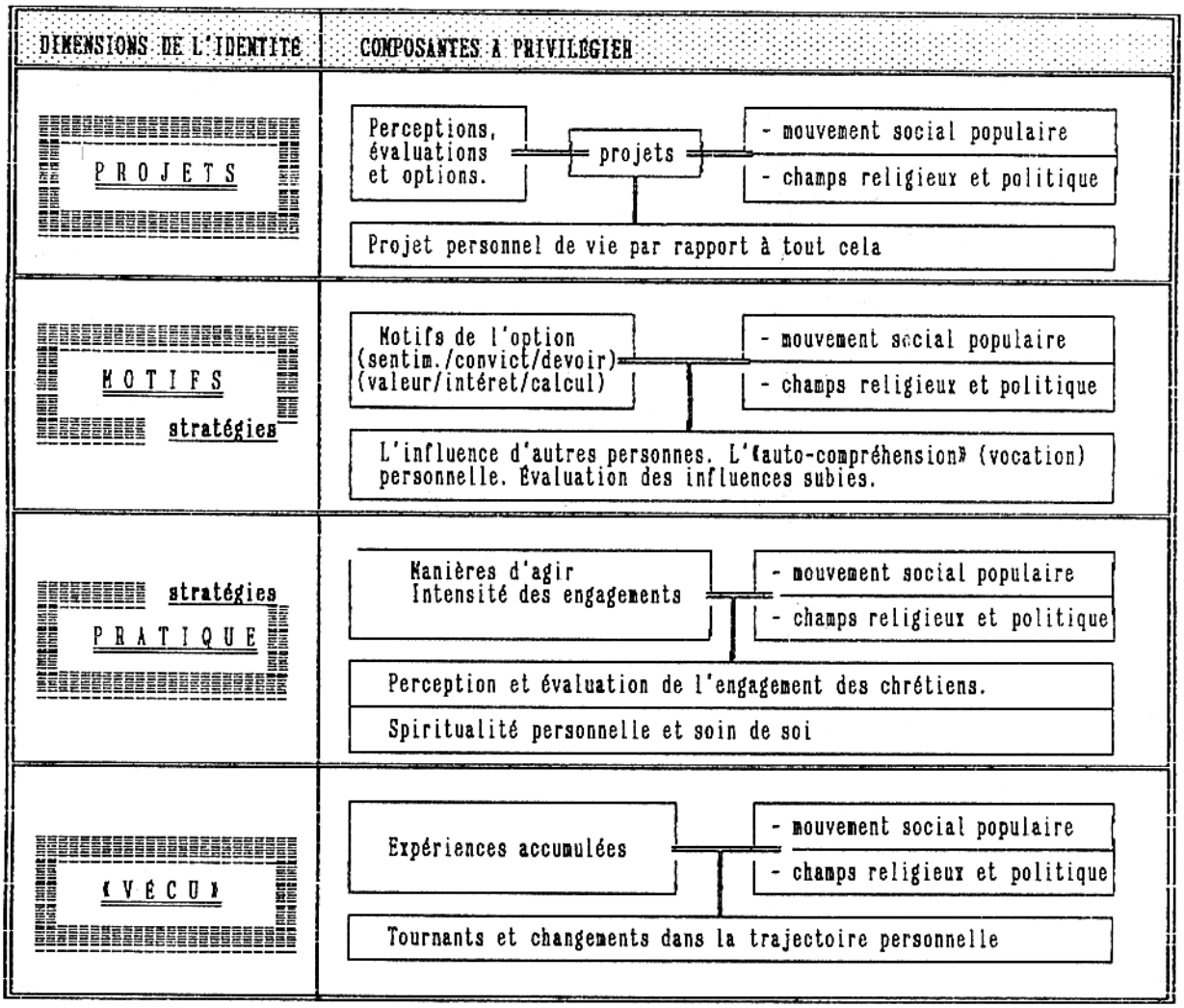
Comme le SCHÉMA 06 cherche à le souligner et comme nous ne cessons de le répéter depuis le début, notre recherche sur l'identité découle d'une attention spéciale à la discussion du statut des sujets individuels pour la sociologie.

Les individus qui constituent le groupe étudié sont perçus empiriquement comme des individus dont la vie est de manière plus ou moins intense marquée par des aspects communs liés tant à leurs engagements qu'à leur manière de se percevoir à eux-mêmes. Nous avons privilégié, à partir des commentaires sur une «scène du quotidien» quatre références thématiques: les rapports, 1) au MSP, 2) au PT, 3) à l'activité d'Église et 4) à soi-même.

Considérant ces références qui sont notées empiriquement dans le groupe recherché, les questions impliquées dans la question centrale de notre recherche ont été formulées de façon à envisager deux grands ensembles de composantes ou aspects dont nous essayons de présenter une synthèse dans le SCHÉMA 07. Les deux ensembles sont les suivants:

Primo, nous sommes attentifs aux rapports des sujets vis-à-vis des mouvements sociaux (MSP), du champ politique (PT) et du champ religieux (activité d'Église). Cela est fait au niveau des perceptions, évaluations

Schéma 07:



et options personnelles vis-à-vis des projets, des motifs liés aux options, des manières d'agir, de l'intensité des attachements, des stratégies et des expériences considérées comme significatives dans les trajectoires des sujets.

Secundo, notre attention prend aussi en compte d'une manière spéciale ce qui est explicité en termes de projets personnels, de motifs et manières d'agir, en termes de «souci de soi» («spiritualité personnelle») et de sens stratégique et encore en termes de trajectoires vécues. Dans cette dernière composante nous sommes surtout attentifs, d'une part, à l'«auto-compréhension» de la vie personnelle (idée de «vocation»?) et, d'autre part, à l'évaluation des influences externes subies...

Voilà le chemin par où nous sommes entrés pour nous interroger sur *l'identité des catholiques engagés dans le PT brésilien* en ayant présents à l'esprit les points de vue théoriques des *mouvements sociaux*, des *champs d'activité* et de l'importance sociologique des *sujets individuels*.

Certains aspects de cette «opérationnalisation» sont davantage discutés dans le chapitre prochain, qui est le chapitre introductif de la *Quatrième partie* (Chap.VIII), par lequel nous envisageons une explicitation plus détaillée de la méthodologie immédiate suivie durant tout le processus de la recherche, c-à-d. du travail de collecte sur le terrain et de l'analyse des données.

PARTIE IV

Chapitre VIII
INTRODUCTION A LA QUATRIEME PARTIE: ASPECTS METHODOLOGIQUES

Observation initiale

Dans l'*Introduction* de ce travail nous avons déjà présenté brièvement la méthodologie qui a été suivie dans tout le processus de la recherche. L'objectif y était de visualiser le plan général du travail et les particularités impliquées dans chaque étape, c-à-d. dans chaque *Partie*. Les principales techniques utilisées furent mentionnées dans cette présentation méthodologique générale...

Est arrivé le moment de détailler davantage les chemins concrets suivis dans la recherche pour atteindre les données et quelles ont été les procédures pour leur analyse.

L'objectif de cette *Quatrième partie* du travail est la présentation des principaux résultats de la recherche sur l'identité des catholiques dans le PT. Elle est constituée de trois chapitres: le chapitre présent (Chap.VIII) cherchant à expliciter la méthodologie suivie et les deux chapitres centraux du travail - le neuvième et le dixième (Chap.IX et X) - où nous essayons, à partir de l'analyse des données obtenues par des techniques différentes de collecte, d'approfondir la discussion des questions impliquées dans la question centrale et qui ont été posées à la fin de la *Deuxième partie*.

Le chapitre présent envisage donc une explicitation méthodologique et il est divisé en trois points: *Primo*, nous commençons par une description et une justification des caractéristiques des instruments et de l'«échantillonnage» employés dans le processus de collecte des données. *Secundo*, suit une description et justification des techniques utilisées pendant le processus de préparation des données et leur analyse. *Tertio*, le chapitre est clôturé par une reprise de la question centrale de la recherche et les questions y impliquées par un schéma explicitant le chemin suivi dans l'ensemble.

1) Les instruments pour la collecte et les «échantillons»

1.1) Pour la collecte de données

L'entretien demi-directif a été l'instrument principal de collecte de données pour cette recherche. Cet entretien suivit un schéma commun de trois questions générales toujours explicitées d'avance aux personnes interviewées. *Une première question demandait une évaluation de l'ensemble des catholiques engagés dans le Parti des travailleurs; Une deuxième question demandait un «auto-portrait» personnel pendant les années quatre-vingts, surtout à la fin; Une troisième question demandait la reprise de la trajectoire personnelle.* Dans chacune de ces trois questions générales furent aussi suggérées quelques questions spécifiques, avec le soin néanmoins de garantir le développement libre du discours des interviewés.[1]

La plupart des entretiens - c'est-à-dire 39 d'un total de 54[2] - ont été réalisés directement et enregistrés, ayant une durée moyenne de 40 à 60 minutes. Les 15 entretiens restants ont été faits par écrit, c'est-à-dire que les individus choisis pour être interviewés ont préféré cette modalité ou,

---

[1] *SCHEMA DE L'ENTRETIEN*: -1) Vous faites partie de l'ensemble des chrétiens, membres de l'Église catholique, qui sont affiliés ou profondément sympathisants du PT. Comment vous évaluez la signification historique de ces chrétiens tout au long des années quatre-vingts? Des espoirs? Des soucis? Qu'est-ce qui manque pour que cet engagement soit cohérent avec ce qui vous trouvez être le plus important et urgent? (La réponse peut être élargie en prenant en compte la question de l'«engagement politique-partisan» des chrétiens en tant que tel et la signification de cela au Brésil pendant les derniers temps... Comment vous personnellement voyez cela?... Si vous voulez dire quelle est votre conception de l'Être chrétien...) - 2) Pouvez-vous faire un «auto-portrait» pendant les derniers temps des années quatre-vingts? Dans cet «auto-portrait» peuvent être considérées, entre autres - (il ne faut pas rester prisionnier de ces suggestions!...) - les dimensions suivantes: a) rapport concret avec l'«Église institutionnelle»; b) engagement concret dans le PT; c) engagement concret dans le MSP; d) auto-définition en termes de théologie; e) auto-classification sociale et culturelle; f) projet de société et projet personnel de vie; g) priorités et manières de vivre et d'agir auxquelles vous êtes plus identifiés; h) vos appuis psycho-affectifs; i) votre vie personnelle de foi; j) vos motivations; etc... - 3) Faisant un peu de recul historique, quels ont été les aspects les plus significatifs dans votre trajectoire personnelle, qui vous ont influencés ou vous ont orientés pour choisir ce chemin d'engagement? (C'est vrai que chacun de nous se souvient des situations, des moments, des personnes qui ont influencé d'une manière marcante tant au niveau personnel qu'au niveau interpersonnel et social... Vous pouvez rappeler brièvement quelque chose dans ce sens?) **ANNEXE 01** (p.409)

[2] En fait, les 54 entretiens correspondent à 61 individus interviewés, parce que dans cinq entretiens les individus intervenants ont été plus d'un individu à répondre, c'est-à-dire: trois cas où «l'interviewé» a été un couple et deux cas où «l'interviewé» a été constitué d'un groupe de deux ou trois individus engagés dans un même travail. Voir LISTE à l'**ANNEXE 02** (p.410)

dans certains cas, cela a été le seul moyen possible. Pour les réponses par écrit les «interviewés» ont eu en main le même schéma des questions suivi pendant les entretiens en tête-à-tête.

Tous les 54 entretiens ont été après transcrits intégralement à l'ordinateur. Le processus de transcription et la première lecture des entretiens ont suggéré l'importance de l'application d'un questionnaire complémentaire. Cela soit parce que certains aspects prévus dans les questions générales de la recherche n'étaient pas assez touchés dans les entretiens, soit parce qu'une quantification à partir d'un groupe plus nombreux peut toujours aider la compréhension et l'explication ou suggérer des éléments cachés.[3]

Le questionnaire complémentaire a été envoyé par courrier à 250 individus, dont nous avons reçu 143 réponses valables. Constitué de 49 questions, en leur presque totalité pré-codées, ce questionnaire visait en gros des informations plus précises quant à certaines caractéristiques de la population recherchée. D'une manière particulière ont été formulées des questions en ce qui concerne, d'une part, les rapports à l'Église, au Parti des travailleurs et au mouvement social populaire et d'autre part, la dynamique affective.[4]

1.2) La population recherchée et l'«échantillonnage»

Quels furent les critères pour le choix des individus interviewés et pour l'envoi du questionnaire complémentaire? Pourquoi les 54 entretiens et les 143 réponses au questionnaire peuvent être considérés comme une quantité assez bonne pour les finalités de la recherche?

---

[3] J.REMY signale l'importance qui prend, surtout pour établir des comparaisons, le recours à une méthode quantitative en complément aux analyses qualitatives. Selon lui, une certaine assurance sur l'intensité ou la fréquence des liens pourrait se compléter au moyen d'une enquête par questionnaire. Voir J.REMY (1987), "*Mythe de la collectivité: dialectique du soi et du social*", in J.KELLERHALS et C.LALIVE D'EPINAY, **La représentation de soi: Etudes de sociologie et d'ethnologie**, Genève, Univ.de Genève, 1987, p.134. L'auteur réfère comme encourageante dans cette articulation des deux méthodes la recherche de P.GREGA et D.RUCQUOY (1983), **Les jeunes travailleurs et la consommation**, Louvain-la-Neuve, CSUR/FOPES.

[4] Voir le questionnaire à l'ANNEXE 04, p.416.

D'abord fut considéré un critère d'«appartenance publiquement reconnue» . Cela veut dire que les interviewés - et aussi ceux à qui le questionnaire a été destiné - sont des personnes notées publiquement autant en tant que catholiques par leurs pratiques présentes ou passées qu'en tant que partisans connus par leurs pratiques vis-à-vis du Parti des travailleurs.[5]

A côté de cela, un deuxième critère a été celui de l'universalité dans le sens que nous avons eu le soin, dans les possibilités matérielles existantes, de saisir par l'entretien et par le questionnaire des personnes de différentes positions dans l'Église et dans le parti et issu de différents contextes sociaux.[6] Les TABLEAUX 02 et 03 donnent une bonne visualisation de l'«échantillon par catégories» résultant de l'application de ces critères.

Les huit catégories sont construites par un critère simple de combinaisons possibles entre deux éléments, c-à-d. des multiples combinaisons dans le double engagement en question. D'un côté, furent considérées différentes «positions» (ou ensembles de «positions») au sein de l'Église: 1) la «position» de clergé, religieux(se) ou étudiant(e) ecclésiastique [= C]; 2) la «position» d'ex-clergé, ex-religieux(se) ou ex-étudiant(e) ecclésiastique [= E]; 3) la «position» de laïc(que) occupant une «charge officielle» dans l'Église soit au présent soit dans le passé [= L]; 4) la «position» de membre commun(e) de l'Église sans avoir des responsabilités officielles ni au présent ni dans le passé [= M]. D'un autre côté, furent considérées différentes «positions» (ou ensemble de «positions») au sein du parti. Pour ne pas trop multiplier les catégories nous nous en sommes tenus à la division entre ceux qui ont au présent ou qui ont eu dans le passé une «fonction officielle» au sein du Parti des travailleurs [= 1] et ceux qui n'ont jamais touché à cela [= 2].[7]

---

[5] Cela vaut pour les affiliés du parti et aussi pour les fort sympathisants.

[6] Il s'agit évidemment d'une référence pour un effort réalisé sans avoir ni la prétention ni les moyens pour, dans un niveau, établir des catégories bien définies selon les différentes liaisons des individus à l'Église et au parti, et dans un autre niveau, atteindre tous les principaux contextes sociaux vécus par cette population recherchée.

[7] La «fonction officielle» au sein du parti peut être une fonction de coordination au sein du parti ou peut être la présentation d'une candidature ou même avoir été élu pour une fonction parlementaire par le parti.

Tableau 02 – *LA FREQUENCE DES ENTRETIENS ET DES REPONSES AU QUESTIONNAIRE AU SEIN DE LA POPULATION RECHERCHEE SELON HUITS DIFFERENTES CATEGORIES*

C A T E G O R I E S		F R E Q U E N C E	
CODE	D E S C R I P T I O N	ENTRETIEN	QUESTIONNAIRE
C1	Clergé, religieux(se), «étudiant-ecclésiastique»(*) + «fonction officielle» (passé ou présent) dans le PT	3	3
C2	Clergé, religieux(se), «étudiant-ecclés.» + membre ou sympathisant du PT, sans «fonction officielle»	7	20
E1	Ex-clergé, ex-religieux(se), ex-«étudiant-ecclés.» + «fonction officielle» (passé ou présent) dans le PT	7	17
E2	Ex-clergé, ex-religieux(se), ex-«étudiant-ecclés.», membre ou sympathisant du PT, sans «fonction officielle»	6	14
L1	Laïc(que) avec charge officielle dans l'Église (passé ou présent) + «fonction officielle» (pas. ou prés.) dans le PT	8	26
L2	Laïc(que) avec charge officielle dans l'Église (pas.ou prés.), membre ou symp. du PT, sans «fonction officielle»	5	28
M1	Membre de l'Église sans faire partie d'aucune des catégories susnommées + «fonction officielle» (pas.ou prés.) dans le PT	10	25
M2	Membre de l'Église sans faire partie d'aucune des catégories susnommées, membre ou symp.du PT, sans «fonction officielle»	8	10
	«ECHANTILLON TOTAL» (Entretiens ¦ Réponses au questionnaire)	54	143

(*) Pour la finalité de la classification dans cette recherche, par *«étudiant ecclésiastique»* doit être compris celui qui se prépare pour la prêtrise ayant déjà atteint la théologie ou celui/celle qui se prépare pour la vie religieuse ayant déjà passé le noviciat.

Étant donné que la construction des catégories a obéi à un critère de positions vis-à-vis de l'Église et du Parti des travailleurs, il nous sembla très important de trouver un élément de contrôle. Ce qui nous est apparu comme le plus pertinent fut l'idée de diversifier les locaux de la recherche avec le but de toucher différents contextes de l'Église et du PT. Le choix des locaux a été restreint aux États (ou Provinces) du Sud et Centre du Brésil.[8] Certainement l'inclusion d'autres Régions aurait pu fournir un cadre plus complet pour certains aspects, mais cela ne nous fut pas possible dans les limites de temps et de ressources disponibles...

Le TABLEAU 03 - à la suite du 02 - nous montre la distribution par

[8] Les entretiens ont été tous réalisés dans les trois Regions plus au Sud du Brésil: «Centro-Leste», «Centro-Oeste» et «Sul». Aussi pour le questionnaire a été suivi cette distribution. Certaines réponses au questionnaire sont de hors de ces trois Régions...

différents lieux de résidences de l'«échantillon» selon les huit catégories.[9] L'importance de cette sorte d'«échantillonnage» géographiquement dispersé est surtout due au fait que cela permet de vérifier l'existence ou la non existence des logiques communes au sein de la population recherchée dans différentes conditions vécues soit au niveau de la trajectoire de l'Église soit au niveau de la trajectoire du parti.

Tableau 03 - *LA FREQUENCE DES ENTRETIENS ET DES REPONSES AU QUESTIONNAIRE AU SEIN DE LA POPULATION RECHERCHEE SELON LES ETATS DE RESIDENCE ET LES HUITS CATEGORIES*

RESIDENCE	TECH-	C	A	T	E	G	O	R	I	E	S
ETATS (PROV.)	NIQUES	C1(*)	C2	E1	E2	L1	L2	M1	M2	TOTAL	
Rio Grande	ENTR	1	2	3	2	3		2	2	15	
do Sul	QUEST	1	7	8	5	6	7	10	4	48	
Sta.Catarina	ENTR		1	1	2		1	4	3	12	
/ Paraná	QUEST		2	2	2	7	4	5		22	
São Paulo	ENTR		1	2		2	1	1	2	9	
	QUEST		2	1	5		7	2	1	18	
Minas Gerais/	ENTR	1	2	1		1	1		1	7	
Rio d Janeiro	QUEST	1		2		1		2	2	8	
Goiás / D.Fed	ENTR	1	1		2	2	2	3		11	
/ Mato Grosso	QUEST	1	1	1	2	1	3	1		10	
D'autres ou	ENTR										
non identif.	QUEST		8	3		11	7	5	3	37	

(*) Voir description de ces codes au TABLEAU 02; // ENTR = entretien; // QUEST = questionnaire

La constitution de l'«échantillon» a obéi à un chemin relativement simple mais qui doit être explicité pour bien comprendre la portée des données.[10]

---

[9] Bien qu'ayant été introduit comme élément de contrôle et à fin que l'étude ne reste pas trop liée aux conditions ecclésiastiques, partisanes d'un contexte particulier, cette diversification a attiré surtout notre attention au long de la recherche sur l'importance d'établir, dans certains cas, des comparaisons interrégionales... C'est d'ailleurs aussi le motif qui nous a fait augmenter la quantité d'individus interviewés. L'intention initiale était d'interviewer environ trois individus par catégorie...

[10] Dans les conditions de la présente recherche - d'ailleurs cela n'était pas notre intention! - nous n'avons pas eu de possibilités à établir une quantification rigoureuse à la suite de critères de representativité statistique.

Tout d'abord en ce qui concerne les entretiens, les étapes suivies furent les suivantes: Premièrement, pour la mesure de contrôle, on a fait le choix des lieux, d'une part, connus par une trajectoire reconnue du Parti des travailleurs pendant les années quatre-vingts, et, d'autre part, présentant certains aspects de diversité contextuelle entre eux, y compris la trajectoire de l'Église.

Ensuite, une deuxième étape fut le contact avec des «personnes compétentes» (keyinformants) au niveau de chacun de ces locaux pour l'indication d'une liste de noms d'individus pouvant être interviewés suivant les critères établis, c-à-d. les différentes catégories construites pour des comparaisons.

Nous n'avions pas établi à priori une quantité exacte d'individus à interviewer dans chaque catégorie. L'idée d'interviewer environ trois individus par catégories orientait plus ou moins les choix... Nous nous sommes laissés guider par les indications et les disponibilités.[11]

En ce qui concerne ceux qui furent contactés pour répondre au questionnaire, on a suivi fondamentalement la même orientation: Premièrement, le questionnaire a été envoyé, en trois exemplaires, à chaque individu interviewé, pour être répondu par l'interviewé lui-même et par deux autres de son choix toujours suivant les critères explicités plus haut. En plus de cela environ 40 exemplaires du questionnaire ont été envoyés à des individus isolés, dont les noms avaient été indiqués pour l'entretien, mais cela n'a pas été réalisé pour des raisons diverses. Les exemplaires restants, environ 60, ont été assumés par des «chercheurs amis» qui se sont chargés de les distribuer, toujours en suivant les critères établis.

Il a été déjà dit que des 250 exemplaires du questionnaire envoyés, le retour de réponses valides atteint un total de 143. Cela veut dire que 57% des individus qui ont reçu le questionnaire y ont répondu. Il s'agit d'un pourcentage assez élevé pour ce genre de procédé.

---

[11] La quantité d'individus à interviewer en chaque lieu a été aussi liée aux vraies possibilités d'établir les contacts dans les limites des disponibilités de temps du chercheur et des personnes à intérroger. La grande différence entre la quantité d'interviewés de la *cat.M1* (10 entretiens) par rapport à celle de la *cat.C1* (3 entretiens) s'explique évidemment par le fait que dans l'ensemble de la population recherchée la *cat.M1* est probablement une des plus nombreuses et la *cat.C1* est sans doute, au contraire, la moins nombreuse. (Voir le TABLEAU 02)

Au niveau de la distribution des réponses au questionnaire par catégories peuvent être constatées des limitations semblables à celles déjà remarquées quant aux entretiens.[12] Si les limitations sont un fait constaté - voire inévitable dans les conditions existantes pour la recherche! -, ce qui nous assure bien est le caractère de complémentarité entre la technique de l'entretien et celle du questionnaire dans la collecte de données.

Un dernier aspect à être pris en compte dans la description du groupe recherché c'est la comparaison qui nous avons pu établir «à posteriori» entre le milieu d'origine du groupe recherché et son milieu de résidence actuelle. C'est un groupe révélant un indice de migration vers les centres urbains beaucoup plus élevé que la moyenne brésilienne... 60,8% des individus indiquent comme milieu d'origine le rural, tandis que 4,9% seulement ont le milieu rural pour résidence actuelle.[13] Ou, si nous regardons seulement le niveau des villes grandes ou moyennes, nous pouvons constater que 81% des individus enquetés résident actuellement en un de ces milieux tandis que ceux qui y sont originaires ne dépassent pas 21%.

C'est surtout la présence des catégories constituées par des clergés et ex-clergés, religieux(ses) et ex-religieux(ses) et étudiant(e)s-ecclésiastiques et ex-étudiant(e)s-ecclésiatiques - les «Cat.C» et «Cat.E» - qui est à l'origine de cet indice «inflationé» de migration vers les centres urbains marquant ce groupe... Cela reaffime d'ailleurs la constatation déjà maintes fois confirmée de l'origine davantage rurale des clergés et des religieux(ses) dans l'Église.

---

[12] Il est à noter par exemple l'existence de seulement 3 réponses dans la *cat.C1* (il s'agit des mêmes qui avaient été interviewés!) et de 10 réponses dans la *cat.M2* (Voir TABLEAU 02). Ces occurrences, d'une certaine manière indésirables, sont dues probablement au fait suivant: Sauf la directionalité déjà introduite par l'«échantillon» des interviewés, les questionnaires ont été distribués presque spontanémment, sans un souci de garantir un nombre égal pour chaque catégorie. C-à-d. ceux qui ont aidé à distribuer le questionnaire n'ont regu à ce sujet qu'une instruction générale sur l'importance d'atteindre les différentes catégories... Outre cela, comme nous le disions plus haut, le nombre d'individus qui peuvent être classifiés dans la position de la *cat.C1* est assez réduit. Quant à la *cat.M2* qui est évidemment assez nombreuse, il est probable qu'elle n'a pas été assez contactée par les «distributeurs» du questionnaire, dû à son état flou et peu visible tant par rapport à l'Église que par rapport au parti.

[13] Voir à l'**ANNEXE 06**, Quelques tableaux croisés...(p.420 ss)

1.3) L'observation participante et la recherche préliminaire

Les données «ramassées» pour cette recherche ne peuvent pas être réduites à celles qui furent collectées à partir des deux techniques en question. D'autres sources empiriques ont joué aussi un rôle important. Nous devons noter particulièrement d'une part l'«observation participante» vécue par l'auteur pendant un temps assez long et d'autre part ce que nous avons appelé les «témoignages écrits».

Quant à l'«observation participante» il est clair pour nous que le contact direct vécu durant les années septante (surtout à la fin) et les années quatre-vingts joue un rôle fondamental non seulement au niveau du choix du thème de la recherche, mais surtout au niveau du développement de certaines conditions favorables pour l'appréhension de l'objet. Bien que cela ne fût pas lié à un plan de recherche, les observations accumulées pendant ce temps de réciprocité durable correspondent en partie à ce qu'on appelle normalement «observation participante». Nous notons, dans ce sens, la première moitié des années quatre-vingts au milieu des Communautés ecclésiales de base dans des banlieues de la ville de São Paulo (SP), où nous avons eu l'opportunité d'accompagner la vie de tous les jours principalement dans une «Communauté» durant les trois ans où nous consacrions à la recherche pour la maîtrise en sociologie.[14]

Une autre remarque à faire concerne la période de la deuxième moitié des années quatre-vingts quand nous sommes retournés dans une «Communauté» de banlieue à São Leopoldo (RS) à laquelle nous appartenions déjà avant. Cette période a un rapport assez direct avec l'idée de la présente étude.

Pendant ce temps nous avons approfondi l'engagement dans un «groupe de recherche» de l'«Institut d'études de la religion» (ISER) à Rio de Janeiro en participant à une recherche collective au niveau national sur le catholicisme au Brésil. Dans ce cadre la réalisation d'une étude sur le *«quotidien*

---

[14] La «Dissertation» qui résulta de cette recherche a été publiée après: J.I.FOLLMANN (1985), **Igreja, ideologia e classes sociais**, Petrópolis, Ed.Vozes.

catholique dans une paroisse suburbaine» nous a bien stimulés. La question centrale de cette étude portait sur les *«identités catholiques»* et leurs modalités de manifestation.[15]

Par l'intense contact au sein de la population recherchée que cela entraîna, les deux moments ici rapportés et d'autres situations vécues ont fourni, pour l'étude présente, un riche étalage d'informations, de repères et de sens vécu. Le rapport spécifique qui est attaché à cela, si d'un côté il fallait bien le contrôler pour ne pas trop interférer dans l'objectivité de la recherche, d'un autre côté, nous apporta plusieurs avantages en termes de facilité, voire de spontanéité, des contacts pendant les entretiens.

Comme point de départ pour le projet de cette étude, a été réalisée une enquête exploratoire avec un questionnaire ouvert (des questions non-codées) dont les réponses de 80 individus ont fourni des éléments importants pour le «moment» initial de la recherche, c-à-d. celui de la problématisation présentée surtout à la *Deuxième partie*. Pendant cette étape, fut aussi très utile la correspondance avec plusieurs agents de la pastorale et d'autres personnes assumant le double engagement, dans l'Église et dans le Parti des travailleurs. Cette correspondance a fourni un bon nombre de lettres rapportant des *«témoignages personnels par écrit»* sur l'engagement en tant que chrétien dans le Parti des travailleurs. Plusieurs aspects de ces «témoignages» ont été importants pendant l'élaboration du chapitre quatrième (Chap. IV) à la *Deuxième partie* de ce travail, dont il a été sujet la formulation des questions générales de la recherche.[16]

---

[15] Voir J.I.FOLLMANN (1992), ***"O cotidiano religioso católico numa paroquia suburbana da região metropolitana de Porto Alegre, RS"***, in P.SANCHIS org., **Catolicismo - cotidiano e movimentos**, (Collection «Catolicismo no Brasil atual», Vol.II), São Paulo, Ed.Loyola & Rio de Janeiro, ISER, 1992, pp.155-208. Toute la recherche a été publiée, toujours sous la direction de P.SANCHIS, en trois volumes de cette collection. Les autres deux volumes sont: **Catolicismo - modernidade e tradição** (Vol.I) et **Catolicismo - unidade e pluralismo cultural** (Vol.III).

[16] Le chapitre quatrième (Chap.IV) a largement montré l'importance des informations fournies par ces «témoignages» ainsi que celles fournies par l'enquête préliminaire. Dans ce chapitre ont été aussi largement travaillés les résultats des recherches réalisées par le «groupe d'études du catholicisme» de l'ISER ayant comme thème: ***"Les catholiques et les élections présidentielles de 1989"***. (Voir Rev. COMUNICAÇOES DO ISER, Nº38, 1990)

2) Préparation des données et leur analyse: les techniques utilisées

2.1) Pour l'analyse des entretiens

La procédure pour le traitement et pour l'analyse des entretiens peut être résumée en quatre étapes: 1) la transcription et la première lecture; 2) l'aperçu quantitatif des thèmes présents dans le discours des interviewés; 3) l'aperçu de la présence ou absence des logiques d'action tant au niveau des thèmes clés qu'au niveau des catégories; 4) la reprise de la discussion sur les dimensions attachées au concept d'identité à partir du contenu des entretiens.

Ainsi, tout d'abord, les textes résultant des 54 entretiens ont été transcrits entièrement sur l'ordinateur.[17] Cette transcription a été accompagnée d'une lecture attentive dont a résultée un découpage du texte en paragraphes suivant l'organisation textuelle du discours.[18] Les paragraphes ont été numérotés après pour, d'une part, faciliter les retours aux textes à plusieurs reprises pendant l'analyse et pour, d'autre part, rendre facile la localisation des citations textuelles.

Ensuite, une première lecture globale du discours presenté par chaque entretien a été réalisée. Cela a permis de signaler à travers des codes la localisation,[19] dans le texte, des «thèmes» concernant la problématique de

---

[17] L'ensemble des documents qui reproduisent les textes des entretiens occupe 1.868.540 bytes sur l'ordinateur.

[18] Ce découpage présente évidemment des limites dues à la difficulté de bien saisir l'organisation textuelle dans certains discours parlés.

[19] Chaque «thème» a regu un code, dont l'insertion dans le texte du discours aide à visualiser la localisation thématique et les zones de plus grande concentration. Voyons, par exemple, le paragraphe 89 de l'entretien 07: *<<ENTR.07, n.0789>> Até ali eu não tinha ouvido falar em Teologia da Libertação. IAPXT Se falava em caridade, em sacrifícios pessoais... O que te importava era você se tornar um santo e quanto mais você se sacrificava a nível pessoal, maior era a tua possibilidade de santificação, né. SPIPE Eu tinha uma mãe FAMTP que até eu sair do seminário, ela rezava todo dia para ter um filho padre, né, e eu sabia isto, né..* (Codes: IAPXT = l'individu et son attachement personnel au christianisme; SPIPE = spiritualité personnelle; FAMTP = la famille dans la trajectoire personnelle.) VOIR L'ANNEXE 03 (p.411 ss)

modalités de réponses restantes. Secundo, la construction des graphiques par l'analyse factorielle, à partir des entrées de données successives nous a permis une visualisation importante de la composition interne du groupe recherché en ce qui concerne les différentes logiques d'action ou les différentes orientations de la pratique. Quelques graphiques construits par l'analyse factorielle se trouvent à l'*ANNEXE 05*, à la fin de ce travail. Dans le chapitre neuvième (Chap. IX) est présenté une synthèse rapide des résultats de ce processus. D'autres éclaircissements méthodologiques sont faits à la mesure de leur nécéssité au long de la présentation des résultats.

3) Reprise du chemin suivi dans la recherche...

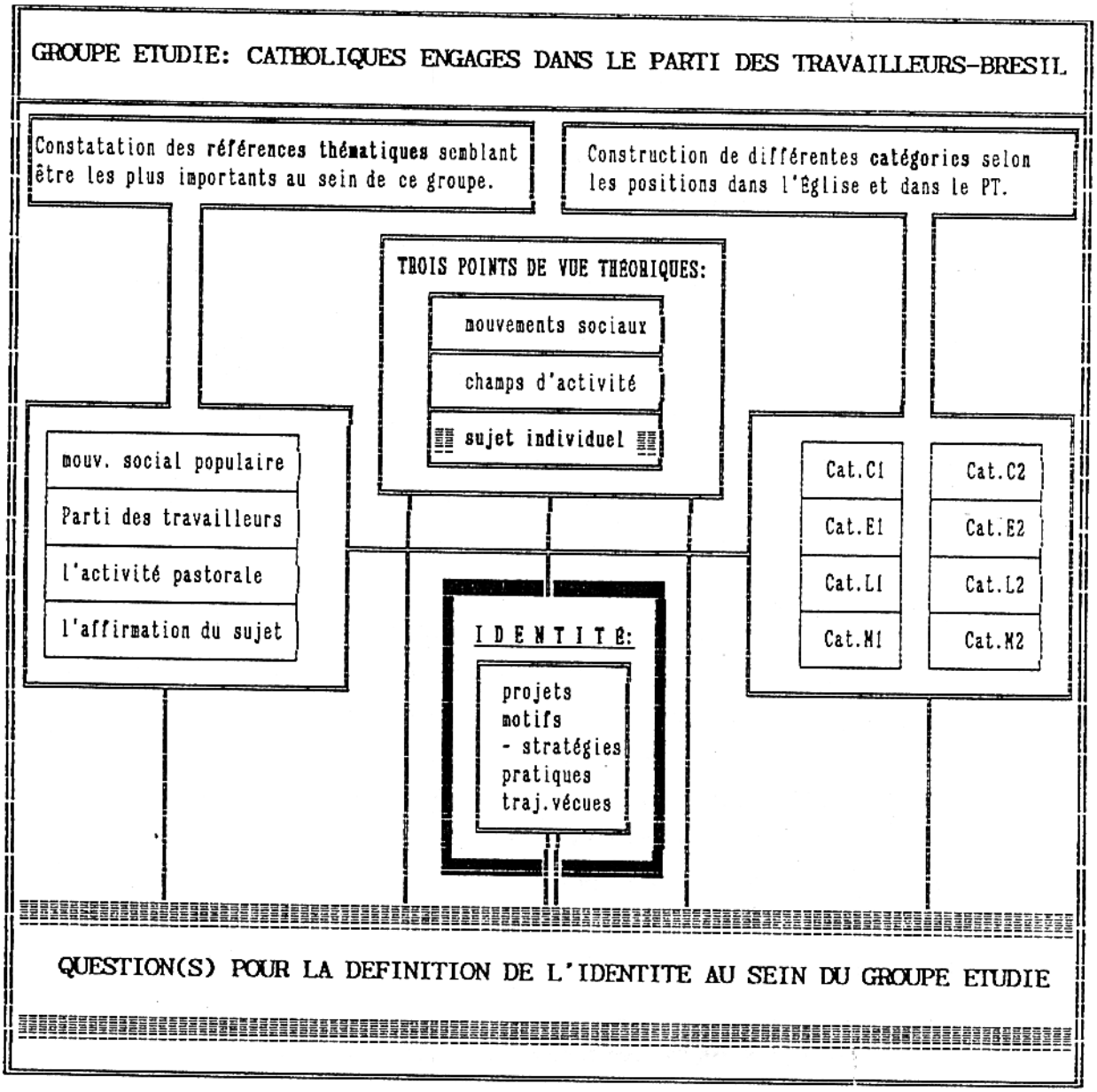
Notre interrogation sur l'identité des catholiques engagés dans le Parti des travailleurs (PT) au Brésil a été construite, depuis le début de ce travail, par le recours à plusieurs questions dans les termes suivants: *a) Quelles sont les convergences et les divergences en termes des pratiques ou des logiques d'action vérifiables selon les différentes «catégories» - les différentes combinaisons des appartenances à l'Église et au parti - au sein de la population recherchée? b) Quel est le rôle joué dans tout cela par les sujets individuels, par la conscience d'être sujet, d'être quelqu'un, de faire des choix personnels et de mener des engagements orientés par des valeurs de conviction personnelle? c) Comment se fait la complexe «couture» des différents éléments intervenants en fonction des projets qui sont pris en charge par les sujets?*

A partir des nos constatations initiales dans la construction de l'objet de cette recherche nous avons conçu l'idée que malgré la diversité manifeste dans le groupe recherché il y a là quelque chose de plus profonde qui attire l'ensemble de ses intégrants et qui les remplit d'empathie internement entre eux. *Où se trouve-t-il cette «quelque chose»?* Nous avons selectionné depuis le début de nos observations - et comme résultat de cela - quatre références, à savoir: le «mouvement social populaire», le «Parti des travailleurs», l'«Église catholique» et la «dynamique personnelle» comme des forces agissant particulièrement sur l'identité dans la réalité recherchée. Les questions

posées sont ainsi reprises dans une question générale, accompagnant toute la recherche: *Quel est le «lieu» ou le statut du rapport de l'individu avec le MSP, avec le PT en tant que tel, avec l'Église catholique et avec «soi-même», au sein de ce «groupe», dans le processus de la construction de l'identité?*

Les quatre thèmes ou référencess thématiques en question ont servi en termes généraux comme référence empirique pour déclencher la description initiale de la problématique étudiée et de sa localisation dans le processus social brésilien et dans la conjoncture des années quatre-vingts.

Schéma 08:



la recherche. Ont été ainsi identifiés 38 «thèmes», regroupés par après selon nos quatre références thématiques. La signalisation des textes à travers des codes a rendu possible après la construction d'un tableau[20] où se trouve présenté le nombre de «paragraphes» dans lesquels chacun des «thèmes» est explicité. Ce tableau, visualisant ainsi la fréquence de la thématique dans chacun des 54 discours des entretiens, a été un instrument utile pendant l'analyse sous deux aspects: d'un côté, il a aidé dans la selection des entretiens pour l'analyse; de l'autre, il a facilité la localisation thématique dans les constantes reprises pendant l'analyse, pour garantir surtout un certain niveau de contrôle et un constant dialogue entre l'analyse et le discours.

Une troisième étape a été une nouvelle lecture analytique du discours des interviewés, cette fois réalisant une vision d'ensemble au sein de chaque axe thématique. Le discours a été analysé à partir de «zones» de concentration thématique. Nous avons commencé en chaque «catégorie d'intérviewés» par deux entretiens où les «thèmes» dans la référence thématique en question avaient été quantitativement le plus explicités. La limite du temps ne nous a pas permis d'aller plus loin, mais nous croyons avoir par cette technique atteint les aspects fondamentaux dans l'intérêt de cette recherche. Chaque axe thématique a été ainsi repris par une lecture analytique approfondie dans le discours des seize (16) entretiens, c-à-d. deux en chacune des huit (8) «catégories».[21] Cela a signifié sans doute le moment le plus fécond de la recherche, où, en reprenant les textes en question - signalés par les codes thématiques - et en les relisant plusieurs fois et en des différents ordres, nous avons pu noter des aspects importants de la logique sousjacente à la pratique discursive de la population étudiée dans son ensemble. Nous avons identifié les principales oppositions explicites ou implicites dans ce discours et aussi la manière et l'intensité dont les références thématiques différentes sont surposées et s'entrecroisent. Cette procédure dans l'analyse s'est montrée d'ailleurs une technique très valable en tant qu'elle a facilité la perception de l'importance relative de chaque référence thématique dans le discours. Autrement dit, nous pouvons considérer comme plus important dans le discours la référence thématique, vis-à-vis de laquelle l'on trouve des

---

[20] Voir à l'**ANNEXE 03**, les *TABLEAUX 05(a),(b),(c)*, p.411-413.

[21] Le nombre total de ces reprises a été ainsi de soixante-quatre (64).

Tout cela est pris en compte pour répondre aux différentes questions qui sont impliquées dans la question centrale de notre recherche. Les deux chapitres finals du travail - Chap. IX et X, dans la suite - cherchent à montrer comment nous pouvons répondre à ces questions à partir des données de la recherche, et bien sûr en poser d'autres...

Dans le chapitre neuvième (Chap. IX) sont présentés, d'une part, un aperçu général essayant de montrer des logiques internes aux discours du groupe recherché et, d'autre part, un aperçu général essayant de montrer les différentes tendances présentes dans ce groupe.

Dans le chapitre dixième (Chap.X) les différentes dimensions inhérentes au concept d'identité (projet, motifs, pratiques - stratégies - et trajectoire vécue) sont reprises dans la manière avec laquelle elles sont explicitées dans le discours des interviewés et dans les réponses au questionnaire. Cela est fait tant au niveau des référencess thématiques qu'au niveau des «catégories» des personnes au sein du groupe recherché.

Outre les références thématiques, pour situer ces questions ou cette question il faut rappeler les autres «chemins» méthodologiques et théoriques que nous avons privilégiés et que nous suivons depuis le début. L'explicitation de ces «chemins» a été faite au long du travail. Nous en avons essayé une reprise synthétique au SCHEMA 08.

Tout d'abord la sélection des trois points de vue théoriques, dont le choix est intimement lié aux quatre références thématiques empiriquement identifiées. Il s'agit des points de vue de mouvements sociaux, des champs d'activité et des sujets individuels.[23] Sans oublier l'importance à donner aux déterminants collectifs, nous privilégions dans la construction du concept d'identité, l'auto-orientation du sujet individuel.[24]Notre concept d'identité a été construit en tant qu'exprimant la dynamique interactionnelle - rejoignant dans un processus de complexe interaction la dynamique individuelle et la dynamique collective - et en tant qu'étant saisissable au niveau de la dynamique de mise en cohérence des différentes dimensions, en relevant surtout: des projets, des motifs, des pratiques - des stratégies - et des trajectoires vécues.[25]

Quant au groupe recherché, comme nous l'avons explicité plus haut dans ce chapitre, ont été établi huit «catégories» à partir de la position des individus concernés au sein de l'Église et au sein du PT.[26]

---

[23] Voir les sixième et septième chapitres (Chap. VI et VII) à la *Troisième Partie*. Les trois points de vue supposent que nous acceptons les préalables théoriques dont ils sont chargés: *D'abord*, le point de vue des mouvements sociaux présente comme référence principale l'existence du conflit central dans la société pour l'appropriation et la gestion de son historicité. *Ensuite*, le point de vue des champs d'activité présente comme référence principale l'espace social où se réalisent la reproduction et la production de la société «distribuées» par différentes activités ayant chacune sa logique propre. Dans notre cas sont en question les logiques de champ politique et du champ religieux. *Enfin*, le point de vue des sujets individuels présente comme référence principale l'importance des initiatives au niveau de l'individu, le sujet individuel étant un lieu d'initiatives sociales.

[24] Cela a été présenté au septième chapitre (Chap.VII) à la *Troisième partie*.

[25] L'explicitation du concept opérationnel d'identité a été faite à la fin du septième chapitre (Chap.VII) à la *Troisième partie*. Le concept sera repris intégralement dans le chapitre suivant, au début.

[26] Voir le TABLEAU 02. Rappelons rapidement: C1 = clergé, religieux, étudiant ecclésiastique ayant (eu) charge officielle dans le PT; C2 = clergé etc sans avoir (eu) charge officielle dans le PT; E1 = ex-clergé, ex-religieux, ex-étudant ecclésiastique ayant (eu) charge officielle dans le PT; E2 = ex-clergé etc sans avoir (eu) charge officielle dans le PT; L1 = laïc officielle engagé dans l'Église ayant (eu) charge officielle dans le PT; L2 = laïc etc sans avoir (eu) charge officielle dans le PT; M1 = membre commun de l'Église ayant (eu) charge officielle dans le PT; M2 = membre commun de l'Église sans avoir (eu) charge officielle dans le PT.

Chapitre IX

CATHOLIQUES ENGAGES DANS LE PARTI DES TRAVAILLEURS: DES CONVERGENCES ET DIVERGENCES INTERNES

Observations initiales

Le chapitre est formulé en fonction de deux démarches... Tout d'abord, une description analytique du discours des interviewés nous montre des axes de structuration plus importants présents et des aspects de leur logique commune. Ensuite, avec l'aide de l'analyse factorielle des correspondances multiples faite à partir des réponses au questionnaire nous essayons de faire une approche sur la diversité inhérente au groupe recherché. Cet aperçu général est important en tant qu'une base de référence empirique immédiate pour l'analyse finale envisageant l'étude sur l'identité du groupe en question.

Pour la fin de cet aperçu général initial, le discours du groupe recherché issu des textes résultant des entretiens a été analysé en cinq reprises: D'abord, ont été faites quatre reprises, chaque fois étudiant l'ensemble du discours à partir des passages les plus denses concernant chacun des quatres ensembles thématiques clés, pour saisir les axes fondamentaux de sa structuration. Ensuite, une reprise générale de l'ensemble du discours des interviewés a permis de saisir la manière avec laquelle ils explicitent l'idée d'opposition, c-à-d. à quoi ou à qui ils s'opposent explicitement.

1) Axes de la structuration du discours...

Dans le schéma semi-directif des entretiens, les quatre ensembles thématiques dont nous parlions plus haut étaient plus ou moins suggérés. Il est à présupposer par conséquent que la structure la plus visible des

discours des interviewés soit organisée sur ces quatre références: le rapport avec le mouvement social populaire (MSP), le rapport avec le Parti des travailleurs (PT), le rapport avec la communauté chrétienne et l'Église et le rapport avec le sujet lui-même, sa biographie, son éthique et auto-réalisation.

Les ensembles thématiques en question ont accompagné toute notre analyse, et, pour une question «didactique», ils ordonnent aussi plus ou moins les descriptions que nous faisons. Mais ce n'est pas à ce niveau que nous pouvons saisir les structures de discours les plus proches des identités du groupe recherché. En dessous de cette structuration suggérée et visible, d'autres structurations peuvent être dégagées nous permettant de saisir des logiques d'action présentes ou sous-jacentes.

Ainsi dans un premier temps nous nous sommes plongés dans les discours concernés pour essayer d'identifier librement des aspects lesquels y semblent être les plus explicités. Outre la presque «naturelle» référence à la trajectoire faite dans l'Église, laquelle revient d'une manière plus ou moins intense issue d'une évaluation plus ou moins positive ou négative, nous avons d'emblée pu identifier trois grands axes dans la structuration du discours: le premier est lié à la «nature» éthico-religieuse de la lutte; le deuxième est lié à une sorte d'auto-localisation fière dans l'espace social; le troisième est lié à ce que l'on peut appeler de réveil pour l'importance du sujet individuel en toutes ses dimensions.

1.1) «Incarnés dans une lutte sacrée!...»

Dans la lecture du discours des interviewés il a été parfois fort difficile de percevoir la distinction entre un «nous» indiquant tous ceux qui sont dans la «lutte» et un «nous» indiquant les chrétiens - ou encore les catholiques - engagés dans cette «lutte»...

Il est à remarquer, par exemple, la manière dont Josenildes répond à une question sur l'interdiction faite au clergé de s'engager au niveau

partisan. Sa réponse a été: *"Ce qui perd, c'est la lutte et c'est l'ensemble des chrétiens..."*.[1] Il y a dans les discours des interviewés la «lutte» et les chrétiens qui sont engagés dans cette «lutte». Les chrétiens dont on parle dans ces discours plus radicalisés, sont les chrétiens (*"l'ensemble des chrétiens"*). Autrement dit, selon cette opinion, les autres qui se disent chrétiens probablement ne devraient pas porter à la limite cette dénomination...

Une autre formulation radicalisée est celle de ceux qui perçoivent le PT comme chargé d'une mission chrétienne et, en plus, comme le fief de la «lutte».[2] La «lutte», dans cette vision, est le «petisme». Et ceci peut être défini comme une vision sociale pour la transformation de la société, selon la conviction exprimée par Maciel. *"C'est pour moi une question de conscience: lutter pour le bien-être du peuple!"*[3] Le PT selon son opinion est un *"instrument de l'évangélisation"*.[4] C'est *"un parti chrétien de manière informelle, dont le contenu est chrétien. En d'autres termes: le PT a une nature idéologique chrétienne"*.[5]

Dans cette même filière peut être situé aussi le discours qui signale la «lutte» comme une *«lutte sacrée»* entre la *«vie»* et la *«mort»*,[6] et, par conséquent, parce qu'il s'agit d'une lutte sacrée, les ministres du sacré

---

[1] **ENTR.08**, n.0817. Le discours de Josenildes identifie *«la lutte»* avec le mouvement social populaire, et *«l'ensemble des chrétiens»* avec les chrétiens engagés dans ce mouvement... Elle aurait pu dire: le perdant c'est le parti; le perdant c'est l'Église... Mais elle a préféré l'autre formulation. (Nous reviendrons plus tard à ce commentaire.)

[2] Cela a été probablement la perception que plusieurs militants provenant des Communautés ecclésiales de base avaient du PT au début, dans sa période encore «romantique»... La distinction entre la période du PT «romantique» et la période du PT «déchiré» est faite par Renato. Voir **ENTR.14**, n.1402. Selon cet interviewé la période du PT «romantique» s'étend plus ou moins jusqu'à 1984...

[3] **ENTR.20**, n.2036 (Voir n.2037) La chose la plus constante dans la vie de Maciel, selon lui, c'est le «petisme»...

[4] Voir **ENTR.20**, n.2008. Selon Maciel, *"l'Église, et même la partie la plus saine de la hiérarchie catholique, a pergu que le PT est un chemin parmi d'autres chemins. Evidemment ce n'est pas le seul chemin... L'Église a de plus en plus donné son appui à cette marche «chrétienne» du Parti des travailleurs"*. **ENTR.20**, n.2009

[5] **ENTR.20**, n.2006. L'interviewé établit une distinction entre le christianisme formel et le christianisme informel.

[6] C'est le projet de la vie contre le projet de la mort, selon Silmara, qui s'exprime ainsi: *"Le projet que je vois, pour lequel nous luttons est un projet qui apporte la vie. Parce que je pense que nous vivons sous un projet politique qui apporte la mort à notre pays"*. **ENTR.15**, n.1519.

ne peuvent pas être absents... Dans cette lutte, le PT et l'Église font partie des forces de la *«vie»*, mais la «lutte» est beaucoup plus ample et on ne peut pas la soumettre ni aux intérêts de celui-là ni de celle-ci.[7]

Cette «lutte» fait partie d'un grand *«projet de la vie»* en construction. Le groupe c-à-d. le «nous» est conçu en liaison à ce projet. Par exemple Cleofa s'adresse à ce «groupe» dans une lettre avec le but de rendre compte de sa décision de s'engager dans le PT. Cette lettre commence ainsi: *"A vous tous qui avec moi construisez le projet de la vie"*.[8]

"Nous avons une contribution spécifique dans cette lutte!" L'idée d'être porteurs d'une *«contribution spécifique»*, est sans doute un axe important dans le discours. Loin de défendre l'idée d'un projet chrétien alternatif, cette affirmation se fonde sur l'importance d'un travail complémentaire. L'Église n'est pas le seul espace pour la construction du «Règne de Dieu», dit-on, et il est fondamental pour la démocratie qu'on défend, de savoir respecter l'autonomie des différents espaces.[9]

Dans ce sens, bien que le discours se tourne vers une critique vis-à-vis de la pratique d'usurpation de l'espace de la communauté chrétienne comme une sorte d'instance simplement utile - soit pour le PT, soit pour le MSP - il tourne sa critique aussi vers certaines tendances qui veulent réduire les espaces du parti et du mouvement aux critères de la communauté chrétienne.[10]

---

[7] Ainsi, par exemple, en revenant à la question de l'interdiction faite aux prêtres de s'engager dans des partis politiques, Silmara trouve cela une forte incohérence. Selon elle, *"ce qui est en question c'est le peuple. Pour moi, au moins, la lutte, elle va beaucoup au delà du parti, elle va beaucoup au delà de l'Église!"* La construction du Règne de Dieu, comme l'on dit, cela commence ici, dit-elle. Et elle conclut: *"Le sacré dans tout cela, c'est l'engagement avec le peuple!" "Moi je me demande: pourquoi pas? Pourquoi les prêtres ne peuvent-ils pas s'affilier?"* L'argument de l'interviewée semble suggérer une question en plus: *«Ne sont-ils pas les ministres du sacré?»*... **ENTR.15**, n.1515 (Voir aussi n.1514).

[8] **ENTR.50**, n.5051. Cleofa parle de l'importance de ce groupe dans tous ses engagements c-à-d. dans le mouvement, dans le syndicat, dans les pastorales spécifiques dans l'Église... (Voir **ENTR.50**, n.5018.)

[9] Voir dans ce sens spécifiquement **ENTR.31**, n.3110-3116; Voir aussi **ENTR.01**; **ENTR.25**... Sur la question de la tendance chrétienne dans le parti, voir encore par exemple **ENTR.12**, n.1230...

[10] Voir, par exemple, **ENTR.31**, n.3133, n.3116, n.3113; **ENTR.40**, n.4007; **ENTR.01**; **ENTR.21**; **ENTR.33**; et autres...

Notre projet, dit-on, est le projet de Jésus Christ et cela implique une stratégie d'incarnation. La doctrine de Jésus Christ conduit à la défense de la citoyenneté. L'Église conservatrice est plutôt soucieuse de la défense de la chrétienté. En termes politiques, l'Église conservatrice, selon l'opinion exprimée, a toujours été orientée vers une sorte de social-démocratie. Le projet de Jésus Christ ne s'identifie pas à la social-démocratie, selon l'argumentation de Fatima.[11]

1.2) «Nous sommes de la base»

Les discours analysés montrent une unanimité presque totale autour de cette idée qui envisage un PT plutôt de base, populaire et de masse ou, au moins, qu'il ne doit pas renoncer à cette caractéristique, même si l'exigence du chemin parlementaire d'influence et de conquête d'espace du pouvoir le force à une adéquation pour cela. C'est peut-être une des préoccupations les plus visibles dans la pratique discursive du groupe interviewé. Le parti de base, populaire et de masse est opposé à un parti centralisé, bureaucratisé, de cadres et d'intellectuels...

Le discours des interviewés en général est orienté pour la défense d'un PT organisé et construit à partir de la base par la participation des groupes de base. Un parti qui soit le miroir du MSP, qui est orienté par la logique du MSP.[12]

C'est dans la filière de cette conception ou de ce projet de parti que nous

---

11 Voir **ENTR.13**, n.1319-1321; Voir aussi **ENTR.05**, n.0532, n.0584; **ENTR.11**, n.1110; **ENTR.21**; **ENTR.52**, n.5250; et autres...

12 Voir **ENTR.37**, n.3759... Sur le caractère de masse et de base du parti, voir, par exemple, **ENTR.05**, n.0532, **ENTR.31**, n.3107, **ENTR.11**, n.1127,1123 et d'autres... L'expression «miroir des MSP» est de l'**ENTR.11**, n.1114... Le témoignage de Cesar est une importante référence vis-à-vis de ce sujet, **ENTR.37**: *"Aujourd'hui en fait je mets la priorité sur le parti. Mais c'est une priorité qui voit le parti comme un instrument pour appliquer mes énergies dans le mouvement social. C'est-à-dire, et je l'ai dit aux camarades du PT: je suis dans le PT, mais je ne vais pas rester... J'ai une forte crainte... Je ne veux pas être écrasé par la machine, par la bureaucratie du parti. Je veux jouer toutes mes énergies, dans ce sens, dans la perspective de faire sortir le PT de cette logique écrasante et de faire qu'il retourne au mouvement social."* (n.3757). C'est-à-dire: il faut que le PT sorte de la logique bureaucratisante et «institutionnalisante» et soit un parti porteur d'une logique du mouvement social.(n.3757)

découvrons un autre axe important dans la structuration de ce discours. Le fait d'*«être de la base»*, d'*«avoir de l'expérience dans la communauté»*, de *«vivre le quotidien de la lutte»* et d'*«être profondément incarné dans le MSP»*, dont les gens originaires des CEB et de la pastorale populaire sont maintes fois identifiés, s'oppose aux *«gens du parti»*, aux intellectuels et militants de gauche, - parfois même aux syndicalistes -, considérés comme trop théoriques, éloignés du quotidien et du concret vécu par le peuple. Les gens originaires des communautés d'Église montrent une certaine fierté d'être ceux qui donnent ou qui ont donné le caractère de base au parti.

Il est important de remarquer le sentiment de fierté qui est caché dans ce discours qui attribue en grande partie - parfois même totalement - aux *«chrétiens populaires»*, pour utiliser l'expression de Pedro, la fidélité du parti aux couches populaires. Les références au manque d'expérience pratique au milieu populaire des intellectuels de gauche reviennent souvent dans le discours.[13]

1.3) "Sans peur d'être heureux!"

Une expression plusieurs fois reprise dans le discours des interviewés est un des «leit-motifs» du PT pendant la campagne électorale de 1989... *"Sans peur d'être heureux!"*, loin d'être un simple souvenir d'un moment important vécu dans la «lutte», reflète plutôt un état d'esprit ou une conscience qui déborde largement ce moment en question.

«Prendre du temps pour soi-même», *«ne pas négliger le temps pour s'occuper de soi-même»*, *«cultiver l'intégration affective et les relations interpersonnelles»* etc. sont des expressions que l'on trouve facilement

---

[13] Voir **ENTR.45**, n.4506: *"Je crois que les «chrétiens populaires» ont contribué d'une manière significative à ce que le PT reste lié aux groupes populaires. Par ma participation directe dans le parti je vois qu'il y a une forte tendance chez les intellectuels, dirigeants du PT, d'avoir des théories claires, avancées, révolutionnaires - cela est très bon. Mais je ne vois pas chez eux cette vitalité, en cherchant dans la pratique révolutionnaire. Quand ils se lancent dans la pratique ils se trouvent tout de suite en difficulté. Il leur manque l'expérience."* Il s'agit évidemment de la pratique dans le milieu populaire, parce que dans un autre sens, au niveau de la lutte pour le pouvoir et discussion interne et théorique du parti, ils sont fort pratiques. Fatima dit qu'elle se sentait comme dans un *«nid des serpents»*. (Voir **ENTR.13**, n.1304 et autres).

dans le discours des interviewés quand ils parlent de leur engagement militant. On peut même parler de la construction de toute une «spiritualité nouvelle», qui cherche l'intégration de l'affectivité dans la «lutte» sociale. Cette «spiritualité nouvelle» est en opposition avec une «spiritualité ancienne» élaborée autour de l'immolation à une cause sociale ou spirituelle. Le souci de soi-même, d'être quelqu'un, d'être personnellement heureux et bien avec ses proches devient fondamental dans cette «spiritualité nouvelle».[14]

Il est dit que c'est à travers cette nouvelle spiritualité que la nouvelle société est construite... Ou comme dit Irio, *"c'est dans l'action quotidienne, dans chaque pratique de notre quotidien que ces principes doivent être développés. Il s'agit d'une éthique, une spiritualité à nous les chrétiens, une spiritualité qui doit aider à fonder cette société... Elle n'est pas encore achevée, mais elle est bien sûr toute différente de celle que nous avons."*[15]

Il s'agit d'une spiritualité profondément liée à la valorisation du sujet dans sa globalité, qui en même temps qu'il affirme son «être libre», affirme aussi son «être solidaire». L'affirmation du sujet individuel chez les interviewés passe visiblement par un vigoureux rejet de l'individualisme et du personnalisme, d'une part, et, d'autre part, par un non moins vigoureux rejet du «collectivisme», c-à-d. d'*«être simplement militant d'une cause collective»*.[16]

---

[14] Plusieurs textes pourraient être rappelés ici. Nous en prenons deux qui semblent le mieux exprimer cela. Il s'agit, d'abord, d'Irio, ENTR.25: *"Ainsi comme il y a un temps pour l'activité militante, un temps pour les réunions, ou un temps pour réfléchir en commun sur des thèmes liés à l'activité pastorale, ainsi je dois mettre dans mon programme aujourd-hui et je cherche à trouver du temps et de l'espace pour rencontrer les personnes amies, pour me soigner personnellement, pour des lectures dans le champ davantage du soin personnel. Je trouve cela fondamental!"* (n.2552). L'autre exemple est pris du discours de Rosani et Irene, ENTR.22: Le soin de soi-même est aussi fort présent chez Rosani et Irene. Rosani dit par exemple qu'*"il faut garantir des temps pour soi-même. Il faut savoir joindre la dimension de l'engagement avec la dimension affective."* Rosani dit qu'elle cherche à faire cela dans tous les milieux (n.2265). Irene souligne aussi cela en ajoutant une critique à l'activisme d'auparavant... (n.2266). Irene montre l'importance d'être quelqu'un avec les amis, la famille (n.2267). D'ailleurs Irene dit qu'elle a commencé à mieux comprendre la signification des «nouvelles relations» quand elle a pris au sérieux de surmonter les conflits dans sa propre famille.(n.2287)

[15] ENTR.25, n.2553

[16] Voir ENTR.34, n.3431; ENTR.08, n.0824 et autres.

Cela implique aussi une nouvelle vision de la vie professionnelle présente dans le discours de plusieurs. On ne veut plus admettre de vivre d'une façon éclatée. On veut aussi se réaliser professionnellement. Plusieurs ont montré l'existence d'une heureuse cohérence entre leur vie professionnelle et leur engagement tandis que d'autres cherchent à trouver une formule pour bien s'épanouir aussi au niveau professionnel sans entrer en contradiction avec ses convictions personnelles et son engagement. Ce qui semble être clair, c'est qu'il y a un *«engagement fondamental de vie»* en fonction duquel chaque individu cherche à se construire soi-même dans toutes ses dimensions sous une forme cohérente, intégrée et heureuse.[17] Ou comme le dit Carlos, *"pour moi il serait très difficile de m'engager dans un travail, même pour ma survie, s'il ne m'ouvrait pas des possibilités d'être dans cette filière"*. La «filière» dont parle cet interviewé est l'horizon utopique de la «nouvelle société», ou comme lui-même le dit: l'*«horizon socialiste»*.[18]

L'*«engagement fondamental de la vie»* qui semble être la référence de fond dans l'argument ne se fait pas sans trouver un espace cohérent pour pouvoir donner sa contribution - pour être sujet de l'histoire -, pour réaliser ses convictions, pour donner un sens à sa propre existence... Sans cela, sans la réalisation de l'utopie personnelle, la grande utopie sociale tombe dans le vide. Tout cela est néanmoins une construction, rien ne tombe du ciel prêt à être simplement occupé ou rempli... C'est dans cette perspective que nous trouvons aussi l'idée de «sainteté» présentée par Renato. Il dit: *"Une chose qui toujours m'a attiré, c'est l'idée de sainteté. Je ne vois pas la question de la sainteté comme un «état» où tu seras là haut... C'est quelque chose qu'on construit durant la vie. On s'engage, on est là, on ajoute toujours quelque petit peu. Ainsi en est-il aussi de la société. Elle aussi se fait à la mesure de notre construction de nous-mêmes... On est en marche. La société est en marche. Construire la société en sainteté..."*[19]

---

[17] Voir ENTR.37,n.3737, 3747; ENTR.02, n.0236; ENTR.22, n.2264... Voir aussi ENTR.01; ENTR.07; ENTR.10; ENTR.15; ENTR.23; ENTR.26; ENTR.30; ENTR.31; ENTR.39; ENTR.41; ENTR.45; ENTR.50 et d'autres.

[18] ENTR.30, n.3075 (Voir aussi n.3074).

[19] ENTR.14, n.1468

2) L'Explicitation de l'idée d'opposition

La triple référence fondamentale dont nous venons de parler devient plus visible dans sa diversité d'expression si nous faisons l'effort d'identifier dans le texte du discours comment les interviewés explicitent des aspects de la réalité sociale auxquels ils se considèrent opposés.

Il s'agit de l'altérité vis-à-vis de laquelle le groupe recherché développe une dynamique d'opposition, voire de combat. Il est à noter qu'on trouve aussi dans le discours analysé des mentions à l'ouverture nécessaire au pluralisme, aux différents points de vue, à l'altérité complémentaire pour une vie vraiment démocratique. On parle d'une altérité avec laquelle *«nous avons un projet en commun»*: *«Nous nous appuyons sur une base chrétienne et eux s'appuyent sur une autre base idéologique, mais nous avons un projet commun»*... On regrette l'existence dans le parti et dans l'Église de groupes qui ne savent pas vivre avec ceux qui sont différents. C'est Ildo qui fait cette référence au vécu d'une double intransigeance: *"Dans le parti on était mal vu comme des «igrejeiros», dans l'Église nous étions accusés d'être «communistes»..."*[20]

Est aussi présente dans le discours, de la part de certains interviewés, une forte critique vis-à-vis des *«purismes»* et de l'*«éthicité abstraite»* auxquels les chrétiens facilement s'attachent... Quand il s'agit de l'engagement partisan, observe-t-on, il est important d'avoir présent à l'esprit la «machiavélité» de la politique partisane. Le jeu politique concret ne permet pas de rester au niveau de la défense intransigeante et puriste des principes généraux.[21]

Si la trajectoire faite par les catholiques au sein du PT et du MSP les a aidés à apprendre à travailler ensemble avec la différence, elle a aussi apporté, comme il est explicité dans le discours d'un bon nombre, un

---

[20] **ENTR.52, n.5220. Voir aussi: ENTR.35, n.3540; ENTR.39, n.39100...**

[21] **Voir ENTR.44, n.4411. Nous pouvons reprendre ici les discussions de M.WEBER en *"Le savant et la politique"*, où l'auteur parle des mauvais politiciens qui en alléguant des principes de conviction manquent à leurs responsabilités...**

discernement plus clair, jusqu'au point de pouvoir dire, dans les paroles de Cleusa: *"ou on est du côté des pauvres ou on est contre eux"*. Cleusa a remarqué que cela lui est devenu clair à partir des conflits vécus dans sa trajectoire.[22]

Cette petite mise au point introductive est nécessaire pour bien situer les résultats de l'analyse que nous avons fait et dont nous allons à présenter en forme résumée les aspects essentiels. Nous avons pris pour cela l'ensemble des 54 entretiens et, comme il a été déjà dit, nous avons essayé d'identifier dans ces discours les aspects de la réalité sociale auxquels les interviewés se sont montrés opposés. Nous avons présent à l'esprit comme une référence le rappel de la discussion faite auparavant - dans le chapitre septième (Chap.VII) de la *Troisième partie* - sur l'idée de *«contre-identité»* comme aspect fondamental pour définir l'identité...

2.1) A qui et à quoi s'opposent les interviewés?...

De l'analyse faite, nous pouvons synthétiser cinq aspects qui dans notre point de vue semblent montrer l'essentiel. Voyons en résumé ces cinq aspects:

Premièrement, la mention d'opposition qui semble être la plus forte est la référence au *capitalisme*,[23] parfois appelé simplement *néolibéralisme*.[24] Un bon nombre préfère concentrer cette mention sur les groupes qui sont les

---

[22] **ENTR.54**, n.5466. Cleusa fait référence à une lutte populaire où la situation est devenue fort conflictuelle et confuse et l'évêque a préféré retirer son appui aux gens de la communauté d'Église engagés à côté des pauvres, pour se manifester clairement en faveur des intérêts des groupes dominants.

[23] Voir dans ce sens: **ENTR.01**, n.0119-0120 et d'autres; **ENTR.06**, n.0611; **ENTR.08**, n.0821; **ENTR.09**, n.0954; **ENTR.13**, n.1311 et d'autres; **ENTR.16**, n.1631; **ENTR.19**, n.1948; **ENTR.33**, n.3351-3352; **ENTR.36**, n.3661; **ENTR.39**, n.3922; **ENTR.41**, n.4117; **ENTR.52**, n.5205; et autres.

[24] Voir **ENTR.23**, n.2372; **ENTR.41**, n.4117; **ENTR.52**, n.5212; et autres.

puissants dans ce système: la *bourgeoisie* ou la *classe dominante*[25] et sur leurs alliés, par exemple, au sein du *«syndicalisme vendu et malhonnête»*.[26]

Dans cette même mention, il y a ceux, aussi en grand nombre, qui ont préféré parler directement de la *«société pourrie»*, des *«structures viciées et contaminées»*, du *«système injuste où nous vivons»* ou encore du *«système de mort»*[27] ou d'autres qui se sont concentrés directement sur certains effets comme la *«violence»*, la *«souffrance des pauvres»*, la *«misère»*, les *«injustices»*, etc.[28]

Deuxièmement est aussi visible le combat explicite contre un certain intellectualisme autoritaire des *«avant-gardistes de gauche»*, des *«intellectuels de gauche»*, de la *«gauche léniniste»*, des *«marxistes théoriques sans pratique et éloignés de la réalité»* et même d'une certaine tendance au sein de la *«théologie de la libération»* aussi éloignée des problèmes concrets vécus par le peuple.[29] Parfois cela apparaît simplement sous l'expression *«ceux qui ne marchent pas avec nous»*.[30]

Troisièmement, les principaux points d'opposition mentionnés en ce qui

---

[25] Voir dans ce sens: **ENTR.03**, n.0309; **ENTR.09**, n.0957; **ENTR.13**, n.1308 et d'autres; **ENTR.20**, n.2036; **ENTR.36**, n.3645; **ENTR.42**, n.4210; **ENTR.47**, n.4705; et d'autres. On mentionne par exemple aussi le «projet à eux» (**ENTR.52**, n.5216), ou de «ceux qui sont contre les pauvres» (**ENTR.54**, n.5466).

[26] Voir **ENTR.03**, n.0346; **ENTR.06**, n.0627 et d'autres; **ENTR.09**, n.0923; **ENTR.36**, n.3603; et autres.

[27] Voir dans ce sens: **ENTR.01**, n.0119; **ENTR.10**, n.1050; **ENTR.12**, n.1241 et d'autres; **ENTR.15**, n.1519; **ENTR.16**, n.1631; **ENTR.19**, n.1948; **ENTR.20**, n.2004; **ENTR.23**, n.2372; **ENTR.25**, n.2553; **ENTR.28**, n.2877; **ENTR.35**, n.3525; **ENTR.52**, n.5211; et autres.

[28] Voir **ENTR.10**, n.1037; **ENTR.15**, n.1519; **ENTR.17**, n.1710; **ENTR.20**, n.2004; **ENTR.21**, n.2157; **ENTR.22**, n.2246; **ENTR.29**, n.2910; et d'autres.

[29] Voir dans ce sens **ENTR.06**, n.0610-0611 et d'autres; **ENTR.14**, n.1404; **ENTR.19**, n.1914; **ENTR.30** ,n.3012; **ENTR.37**, n.3711; **ENTR.45**, n.4505-4506; **ENTR.49**, n.4908; et d'autres... On trouve aussi des références dans ce sens au *«socialisme de l'Europe de l'Est»*.(**ENTR.28**; et d'autres). Aussi l'opposition aux prêtres, intellectuels traditionnels de l'Église, avec leur méthode autoritaire de travailler est parfois explicitée dans le discours.(Voir par exemple **ENTR.43**, n.4309).

[30] Voir **ENTR.04**, n.0405; **ENTR.07**, n.0767; **ENTR.12**, n.1244 et d'autres; **ENTR.13**, n.1315... Les critiques contre les intellectuels sont évidemment les plus extrêmes. On n'en peut pas déduire une guerre déclarée aux intellectuels de gauche. L'opposition est vis-à-vis de certaines tendances extrêmes. En général à part cette réaction on peut trouver des mentions sur les avantages d'une trajectoire d'ensemble avec des groupes de gauche qui a fait tomber les préjugés mutuels et a fait apprendre à vivre et travailler ensemble. L'importance du dialogue revient toujours.

concerne la vie partisane sont intimement liés à l'opposition à cet intellectualisme autoritaire... Il s'agit de la condamnation de l'*«exercice du pouvoir éloigné du peuple»*, de l'*«administration publique bureaucratisée et centralisée»* et *«hors du contrôle populaire»*.[31] Dans cette filière sont aussi visiblement accentuées, dans le discours, d'une part, la prise de distance par rapport à la *«politique partisane traditionnelle»*,[32] et, d'autre part, l'opposition à certaines pratiques et à certains groupes dans le PT qui sont *«éloignés d'un engagement vrai dans la base»*, qui *«privilégient la voie parlementaire et institutionnelle»*, qui luttent pour affirmer le pouvoir interne de leurs *«tendances»*.[33]

Quatrièmement, le groupe interviewé manifeste aussi sa prise de distance et son opposition critique vis-à-vis d'une *«Église éloignée du peuple»*, *«traditionnelle et conservatrice»*, menant une *«pastorale traditionnelle»* et une *«conception théologique éloignée de la réalité»*.[34] Il y a même ceux qui disent: *«Cela n'est plus notre Église»*.[35] D'autres condamnent l'orientation politique de cette Église, orientée vers des formules *«social-démocrates»* ou de la *«démocratie chrétienne toujours de droite»*.[36]

Cinquièmement, tout cela est lié ou complèté dans le discours des

---

[31] Voir dans ce sens **ENTR.03**, n.0314; **ENTR.09**, n.0957; **ENTR.13**, n.1332; **ENTR.20**, n.2034; **ENTR.21**, n.2136; **ENTR.25**, n.2512; et d'autres.

[32] Voir **ENTR.02**, n.0232; **ENTR.09**, n.0905; **ENTR.20**, n.2034-2036; **ENTR.28**, n.2827; et d'autres. Cela se tourne tant contre la droite, que contre certaine gauche. Quant à la droite spécifiquement, voirpar exemple **ENTR.36**, n.3664; **ENTR.44**, n.4409... Il y en a même un qui appelle la UDR (Union démocratique ruraliste) «le diable» en personne.(**ENTR.06**, n.0608). Quant à la gauche, on combat une certaine pratique traditionnelle de la gauche qui est celle de parti de cadres (**ENTR.49**, n.4908 et d'autres) spécifiquement la pratique du PCdoB (**ENTR.30**, n.3052-3053).

[33] Voir **ENTR.11**, n.1115; **ENTR.12**, n.1224 et d'autres; **ENTR.16**, n.1604 et d'autres; **ENTR.44**, n.4416; et d'autres. On considère aussi que les chrétiens de base se sont plutôt engagés dans le PT, parce que d'autres partis de gauche, même qu'ils soient parfois très proches du même propos, sont très faibles.(Voir **ENTR.28**, n.2825)

[34] Voir dans ce sens **ENTR.03**, n.0322; **ENTR.06**, n.0633 et d'autres; **ENTR.10**, n.1017; **ENTR.12**, n.1241; **ENTR.13**, n.1315; **ENTR.14**, n.1483; **ENTR.19**, n.1924; **ENTR.20**, n.2030-2031 et d'autres; **ENTR.21**, n.2136 et d'autres; **ENTR.41**, n.4117; et d'autres. On parle d'un *«capitalisme pastoral qui est orienté pour le nombre et pas pour la qualité d'une proposition»* ou *«pastorale clienteliste»* (Voir **ENTR.17**, n.1736; **ENTR.23**, n.2332), ou d'une *«orientation charismatique et de droite»* (Voir **ENTR.38**, n.3853).

[35] Voir dans ce sens surtout **ENTR.04**, n.0413; **ENTR.38**, n.3822. On condamne aussi une attitude pastorale tournée vers les intérêts des couches moyennes et privilegiées.(Voir **ENTR.19**, n.1927; **ENTR.47**, n.4705).

[36] Voir **ENTR.06**, n.0612; **ENTR.13**, n.1319-1321; et d'autres.

interviewés d'une manière plus ou moins explicite, dans plusieurs cas, à un combat face aux militants, tendances, groupes ou partis qui ne prennent pas en compte la dimension affective et la personne humaine en tant que telle.[37] Cela est aussi associé face au combat au sectarisme, à l'intolérance, au manichéisme, à l'autoritarisme et au machisme.[38] Ce combat s'oriente aussi, d'une part, contre les manifestations de l'individualisme et, d'autre part, pour l'importance d'une éthique concrète.[39]

Ces constatations à partir de l'analyse de l'ensemble du discours des interviewés nous a fait revenir sur l'importance des trois points de vue théoriques que fondent cette recherche... Autrement dit, les cinq aspects résumés nous indiquent l'existence d'une surposition ou juxtaposition des plusieurs logiques dans le même discours. Le premier aspect rélévé semble signaler pour une pratique orientée vers la prise de position au niveau des mouvements sociaux, du conflit fondamental de la société. Les trois aspects dans la suite semblent signaler pour une pratique orientée vers des prises de position au niveau des champs d'activité soit religieux soit politique. Le dernier aspect semble signaler pour une pratique orientée vers l'affirmation du sujet individuel.

2.2) L'aliénation: une remarque spéciale...

«Etre maître de son histoire», voilà une autre idée clé qui traverse le discours de la majorité des interviewés. L'opposition à cela serait une situation que nous appelons aliénation. Ce mot n'est pas beaucoup présent dans le discours analysé, mais l'idée dans le sens ici attribué fait sans doute partie d'un de ses axes de structuration. Cet axe est aussi important ou même plus que les axes dont nous venons d'élucider quelques aspects.

---

[37] Voir spécifiquement, ENTR.23, n.2319; ENTR.25, n.2512; ENTR.30, n.3031 etc.

[38] Voir ENTR.13, n.1318; ENTR.22, n.2248-2254; ENTR.23, n.2342; ENTR.38, n.38105; ENTR.52, 5217-5220; et d'autres.

[39] Voir ENTR.12, n.1252; ENTR.22, n.2290; ENTR.28, n.2846; ENTR.44, n.4411; ENTR.52, n.5211; et d'autres.

Il y a toute une fierté chez Pedro, par exemple, de pouvoir dire que *"la participation des chrétiens au sein du PT a été fort décisive dans la création du parti. Je crois* - dit-il - *qu'une telle démarche fut le fruit de la conscience de l'urgence de créer des médiations, des instruments, pour la construction concrète de l'utopie du Règne de Dieu. Dans ce moment là ces chrétiens sont eux-mêmes devenus des instruments de la transformation de la réalité. Ils se sont assumés comme des sujets de l'histoire et de la libération, étant conscients de construire la transformation et de réaliser dans le concret l'intervention de Dieu. Ils rejettent l'idée de rester passivement à attendre la «providence de Dieu».* "[40]

On considère l'engagement dans le PT - entre autres - comme un geste courageux de rupture avec la situation d'attendre passivement les choses *«tomber prêtes du ciel»*, ou avec celle de ne pas vouloir sortir de formules déjà assurées,[41] ou encore avec celle de s'accomoder au minimum et ne pas croire aux possibilités d'intervenir...[42] Voilà certains aspects des contenus qui constituent l'idée de l'aliénation dans le discours du groupe recherché: l'horizon clos, le manque de projets à soi et l'assujettissement total. C'est à cela que les interviewés opposent leur utopie, leur projet, leur affirmation en tant que sujets. L'engagement dans le PT est rapporté par plusieurs comme un exemple paradigmatique de cette rupture.

On oppose à l'engagement conscient, un peuple exploité, dépolitisé, aliéné,

---

[40] **ENTR.44, n.4402**

[41] Voir **ENTR.21**, n.2135. La critique de Martinho est tournée vers les intellectuels de l'Église... Il dit: *"Il est commun chez les êtres humains de s'accommoder derrière des structures, des securités et des doctrines... C'est le problème majeur de la hiérarchie de l'Église catholique, qui ne sait pas dialoguer"*.(n.2135). Dans ce même sens, une autre manière d'expliciter l'idée d'aliénation nous est suggérée par les mots d'un autre interviewé, selon lequel, on n'est pas suffisament préparé pour vraiment assumer le nouveau. *"Je crains* - a dit Afonso - *qu'en tant qu'Église et en tant que société, nous soyons prisonniers de nos propres limites. Nous avons des vices historiques dont le dépassement et individuel et collectif est difficile et se trouve toujours confronté avec des barrières qui peuvent introduire des équivoques et des reculs. Je crains aussi que nous ne soyons pas suffisament audacieux pour prendre en charge le nouveau. Chaque nouvelle situation dans ce monde changeant vite, devient un problème et on tend à s'assurer dans des dogmes anciens plus connus. Le nouveau et l'inconnu nous perturbent."* **(ENTR.51, n.5110)**

[42] Voir **ENTR.04**, n.0407-0408. Ilza dit: *"Le peuple ne croit pas. Ils se sont habitués à attendre les choses de ceux qui ont de l'argent, des études, du pouvoir pour faire les choses... Ils ne croient pas au PT."* **(n.0408)**

massifié, fatigué, désorganisé et déshumanisé...[43] Il y a ceux qui signalent la situation économique extrême d'exploitation et la lutte pour la survie comme des causes importantes de cela.[44] Mais pour d'autres il faut dépasser surtout ce type de préjugé et prétention éclairée qui confondent la lutte pour la survie avec l'aliénation. Gilberto arrive même à dire que sa propre foi est souvent renforcée et nourrie *"en voyant l'esprit des gens, qui, malgré toutes leurs difficultés, se tiennent debout, cherchent à survivre. Pour moi* - dit-il - *à la limite, ils sont en train de se battre et de lutter. Ils luttent pour leur survie. Ils luttent pour la vie. Parfois on appelle «aliénés» ces gens. Même dans l'Église on dit souvent: ce type là est un aliéné!... Quand en fait, il peut être considéré subversif. Il est créatif. Il cherche des nouvelles formes de penser, il crée des nouvelles... C'est ça! Cela me motive beaucoup!"*[45]

L'idée d'aliénation est néanmoins surtout explicitée par la tromperie dont le peuple est victime, les moyens de communication étant les accusés principaux.[46] On parle des plus pauvres qui ont été trompés par le candidat Collor de Mello, par exemple. On parle de ce «manque de conscience» qu'on a sous-estimé... Nous avons présent à l'esprit ici le rappel fait auparavant des discussions issues d'A.TOURAINE et de T.EVERS sur la question de l'aliénation dans leurs études sur les mouvements sociaux.[47]

Outre cela, l'idée de l'aliénation vient aussi explicité par la dépendance vis-à-vis de ceux qui savent ou qui font de leur savoir un pouvoir autoritaire. Il y a dans ce sens des références tant au parti qu'à

---

[43] Voir **ENTR.04**, n.0407; **ENTR.19**, n.1909; **ENTR.34**, n.3412; **ENTR.36**, n.3681-3683; **ENTR.49**, n.4912; **ENTR.51**, n.5109; et autres...

[44] Voir **ENTR.19**, n.1969; **ENTR.36**, n.3684; **ENTR.49**, n.4912; **ENTR.50**, n.5010; et autres.

[45] **ENTR.12**, n.1245. Voir sur la question de la lutte pour la survie, qui empeche d'autres formes de participation: **ENTR.49**, n.4912; **ENTR.50**, n.5010; et autres.

[46] Leonildo a dit: *"Ce qui m'a laissé très soucié c'est l'accroissement du règne du mensonge, de la tromperie, de la fausseté... On pergoit au combien il est investi dans les moyens de communication pour maintenir le peuple comme bloc éternellement trompé. Cela me fait des soucis. Les efforts faits par le peuple, les petites conquêtes, tout cela est écrasé tout de suite par l'action bien articulée des puissants... Comment faire pour s'en sortir? Pour ne pas être aussi des victimes de cette tromperie? Pour aider le peuple à se faire sujet de son histoire?..."* (**ENTR.03**, n.0309) Voir aussi: **ENTR.36**; **ENTR.41**; **ENTR.50**...

[47] Voir chapitre septième (Chap.VII) à la *Troisième partie* de ce travail.

l'Église,[48] c-à-d. l'aliénation est discuté dans le discours des interviewés aussi au niveau des champs politique et religieux.

Au niveau de la politique deux aspects peuvent encore être notés en ce qui concerne l'idée de l'aliénation... Primo, les stratégies paternalistes de la politique qui font l'organisation et le mouvement populaire tomber dans le vide sont source de l'aliénation.[49] Secundo, cela est renforcé d'une certaine manière par la difficulté existant dans le parti de vraiment pouvoir y être considéré comme une personne.[50] Ou comme le dit Carlos: *"Il n'y a pas d'espace dans le parti pour quelqu'un en tant que soi-même, apportant ses qualités, pour un désir personnel de s'engager dans le parti à partir de motifs propres à lui, à partir de soi-même... Par là on ne sert pas pour le parti. On ne sert pas en tant qu'on n'est pas lié à la structure des tendances dans le parti"*.[51]

La question du paternalisme et du manque d'espace pour l'affirmation du sujet personnel revient aussi dans des références à l'Église. On dit que l'Église a contribué à maintenir le peuple politiquement affaibli et facilement manipulé par les intellectuels tant de droite que de gauche.[52] *"Nous avons une Église très aliénée. Je la trouve très aliénée, n'est-ce pas?"*, exclame Maria en parlant de son souci pour des célébrations concernant plus l'engagement. Selon elle il y a un envie très grand au milieu des chrétiens engagés dans le parti et dans le mouvement à l'égard

---

[48] Voir dans ce sens: **ENTR.06**, n.0610, et autres; **ENTR.16**, n.1611; **ENTR.43**, n.4309; et autres...

[49] Selon Adão, *"l'aspect le plus négatif qui existe au niveau du mouvement populaire c'est toute cette politique paternaliste, et cela vaut tant au niveau local que régional ou national. Cela détruit la motivation des mouvements... Nous faisons tout un effort pour dire qu'il faut lutter pour arriver à quelque chose, ils viennent et disent qu'ils ont la solution. Que c'est eux que vont donner la solution. Que la lutte ne fait que rendre les choses plus difficiles... Qu'il faut abandonner la lutte, le mouvement pour qu'ils puissent résoudre les problèmes..."*(**ENTR.09**, n.0955). D'ailleurs, dans ce sens est aussi intéressante la réflexion faite par Inês quand elle dit que dans la Commune où elle habitait quand elle s'est affiliée au PT, l'affiliation à ce parti était considérée comme un acte aliéné et nuisible aux intérêts de la communauté locale. (**ENTR.45**, n.4508)

[50] Voir **ENTR.04**, n.0429.

[51] **ENTR.30**, n.3032. (Voir aussi n.3012 et 3018; **ENTR.33**, n.3321; et autres).

[52] Voir **ENTR.49**, n.4908; **ENTR.04**, n.0429... Le discours explicite aussi un combat contre l'Église conformiste et accommodante. Voir **ENTR.41**, n.4114; **ENTR.06**, n.0633; et autres...

des célébrations où la foi et la vie soient vraiment interliées à fond.[53]

Maintes fois le discours des interviewés se tourne contre ce qu'on nomme les *«horizons clos»* de la communauté, le *«petit monde»* sur lequel elle se ferme, etc... Il est intéréssante dans ce sens l'évaluation faite par Renato en regardant à partir de sa nouvelle situation d'ex-prêtre, sa trajectoire précédente dans la Communauté d'Église. Il dit: *"C'est interessant! Quand on est dans la Communauté il semble qu'on est présent en tout... On a l'impression que la Communauté est la seule chose qui existe au monde. La Communauté prend la dimension du monde, de la société... On a l'impression de participer à tout. Mais quand on sort delà, n'est-ce pas... On commence à avoir l'impression que la Communauté n'existe guère!.."*[54]

L'importance de la dimension religieuse ou, comme plusieurs prefèrent s'exprimer: la question de la «spiritualité» ou de la «mystique» est fort accentuée dans le discours des interviewés. Cela ne signifie pas néanmoins qu'à son côté un combat aussi fort contre les aspects aliénants de la religion ne soit pas présent... Cela est noté surtout à deux niveaux: A un niveau, le discours analysé montre une prise de distance critique vis-à-vis de certaines pratiques pastorales qui semblent reprendre force de nos jours,[55] et à un autre niveau on y trouve aussi des manifestations dans le sens de cultiver une vie de foi qui ne soit pas aliénante et aussi de transmettre cela aux enfants.[56]

Si cela est fort marqué dans le discours, nous y trouvons aussi, comme nous l'avons déjà dit, un vigoureux combat contre l'être militant «unidimensionnel»... Rappelons ce que nous disions auparavant sur l'aspect du rapport entre singularité et pluralité comme étant un aspect important dans la définition de l'identité...[57] On est en présence d'un combat pour

---

[53] **ENTR.35, n.3511...**

[54] **ENTR.14, n.1433; Voir aussi ENTR.34, n.3410; ENTR.35, n.3511; ENTR.40, n.4023; ENTR.48, n.4805; et autres.**

[55] **Telle que, par exemple, le «mouvement carismatique» considéré comme aliénant. (Voir ENTR.42, n.4215).**

[56] **Voir, par exemple, ENTR.18, n.1854-1859...**

[57] **Voir chapitre septième (Chap.VII), à la *Troisième partie* de ce travail.**

l'affirmation de la pluralité et des différentes dimensions de la vie, surtout la dimension affective. Dans cette ligne, - et cela peut même paraître paradoxal vis-à-vis de ce que nous venons de dire sur la religion -, la politisation excessive est elle aussi condamnée... Silvio dans son évaluation dit qu'il y a eu beaucoup de problèmes et handicaps dans ce milieu, qui ont fait que le travail n'a pas bien avancé. *"Un de ces handicaps* - dit-il - *a été la «politisation» excessive de toutes les choses, par exemple même des célébrations liturgiques... Le seul souci était la lutte collective. La vie personnelle, la vie en famille et la vie ludique de la Communauté étaient mises en second plan."*[58]

Plusieurs autres aspects pourraient encore être rappelés en ce qui concerne la présence d'éléments dans le discours des interviewés qui rappelent l'idée de l'aliénation...[59] Nous en restons là. Les paroles suivantes de Waldir sont bien situées pour clôturer ce point. Cet interviewé nous décrit le chemin du combat à l'état d'aliénation. Selon lui, *"il faut trouver des formes pour que les personnes puissent vraiment exprimer leurs sentiments. Que les gens puissent vivre en liberté et vivre à fond leurs sentiments... Les vivre en autonomie, en rapport avec les autres... En communion profonde de vie et de projets. C'est très important. C'est par là que nous fondons la société tellement souhaitée. Nous la réalisons ici et maintenant, par notre mode d'être. Nous témoignons dans le concret que cela est possible. Qu'est possible cette relation égalitaire, cette relation profonde, cette relation forte, cette..."*[60]

---

[58] **ENTR.49, n.4916**

[59] Nous pouvons remarquer par example encore quatre aspects dont nous nous sommes apergu pendant notre lecture des discours des interviewés, à savoir: Primo, et cela nous l'avons à travers l'expression de Leonildo, qui dit qu'il faut finir avec toute sorte de «mysticisme» pour recupérer la vraie dimension divine dans l'humain. (Voir **ENTR.03**, n.0332) Secundo, il faut dépasser la maladie de l'individualisme. (Voir **ENTR.22**, n.2290; Il y a même ceux qui, comme Ismael, font remarquer que leur vie a changé d'une situation de quête d'ascension individualiste pour une situation d'engagement solidaire. Voir **ENTR.29**, n.2922. Voir aussi **ENTR.36**, n.3638 et autres...) Tertio, on souhaite l'affirmation des vraies valeurs éthiques et les dépassement des préjugés et discriminations dont notre mode de vie en société est chargé. (Voir **ENTR.50**, n.5011; **ENTR.27**, n.2704; et autres) Quarto, la lutte suppose savoir aussi surmonter les préjugés et les rapports machistes encore fort présents dans la société et dans le milieu des militants. (Voir, par exemple, dans ce sens: **ENTR.22**, n.2253-2256...)

[60] **ENTR.23, n.2361**

3) Un fond commun, des pratiques différentes

L'analyse faite nous a suggéré l'hypothèse qu'il existe une structure dynamique sous-jacente au discours des interviewés qui fonctionne comme une sorte de «récit mythique» ou une matrice structurante commune[61] où le fait de se considerer «la base», lié «à la base», reflétant les intérêts et valeurs «de la base» semble être le pôle de référence central. Ce pôle est intimement lié à d'autres, dont nous avons remarqué particulièrement deux: celui d'un «projet majeur» construit sur une vision éthique de la société et celui de l'importance donnée à la réalisation personnelle des individus. Cela est figuré en synthèse dans le SCHEMA 09.

Schéma 09:



Ces trois pôles constituent ce qu'on peut appeler un pilier d'appui fondamental. Cette triple référence, semble-t-il, est plus importante pour ce groupe que le caractère principal qui pourrait être supposé à l'égard de sa pratique, c-à-d. une *«pratique orientée par l'importance d'être la présence concrète des valeurs chrétiennes au sein du parti»*... Il est clair qu'une quatrième référence est commune à tous: il s'agit du fait d'avoir (eu) toute une trajectoire dans l'Église. C'est un aspect commun présenté sous des formes diverses dans le discours. Nous y reviendrons dans le chapitre prochain... Comme les évaluations personnelles sont fort différenciées à ce sujet, nous n'avons pas inclu cela, restant réduits à la triple référence en question...

D'ailleurs les différentes manières d'évaluer les trajectoires au sein de l'Église signale en soi la diversité qui existe dans ce groupe... Ainsi

---

[61] La méthode d'analyse de contenu développée par J.REMY et J-P.HIERNAUX nous donnerait des meilleures conditions pour avancer davantage dans cette hypothèse. Voir par exemple J.REMY (1987), *"Mythe de la collectivité: dialectique du soi et du social"*, in J.KELLERHALLS et C.LALIVE D'EPINAY, **La représentation de soi: Etudes de sociologie et d'ethnologie**, Genève, Univ.de Genève, p.115-143. L'expression «recit mythique» est empruntée à J.REMY.

l'existence du fond commun qui s'est évidencié dans l'analyse faite[62] ne doit pas faire nier la constatation aussi évidente de la diversité marquante en termes de logiques d'action différentes dans ce milieu. Nous trouvons important une mise au point à partir des nos données au sujet de cette diversité. L'aperçu de cela nous aidera dans la discussion sur les dimensions identitaires et l'interrogation sur *comment la diversité se conjugue avec le fond commun en question.*

Comme point de départ pour cela nous nous sommes servi des résultats du questionnaire. En mettant en croisée l'ensemble des variables d'attachement à la communauté d'Église et à la vie chrétienne avec celles de la liaison au PT et celles concernant plutôt l'engagement vis-à-vis du MSP en tant que tel, l'analyse factorielle de correspondances multiples a signalé diverses tendances importantes présentes au sein de ce groupe.

Comme il a été déjà dit, nous avons suivi le programme d'analyse conçu par Ph.CIBOIS.[63] Les résultats auxquels nous sommes arrivés après la lecture de plusieurs graphiques[64] résultant de cette procédée, nous permettent d'affirmer qu'au delà du fond commun ou de la matrice structurante commune du discours au sein du groupe recherché, il y a au moins quatre tendances visiblement différenciées. Ces différentes tendances nous les appelons provisoirement différentes orientations de la pratique...

Les quatre orientations de la pratique auxquelles nous sommes arrivées

---

[62] Cela devient clair à partir de l'analyse de l'ensemble des résultats montrés par un grand nombre des tableaux croisés que nous avons eu l'opportunité de construire. Voir pour cela, l'ANNEXE 06 (p.424 ss), *Quelques Tableaux croisés construits à partir des résultats du questionnaire*.

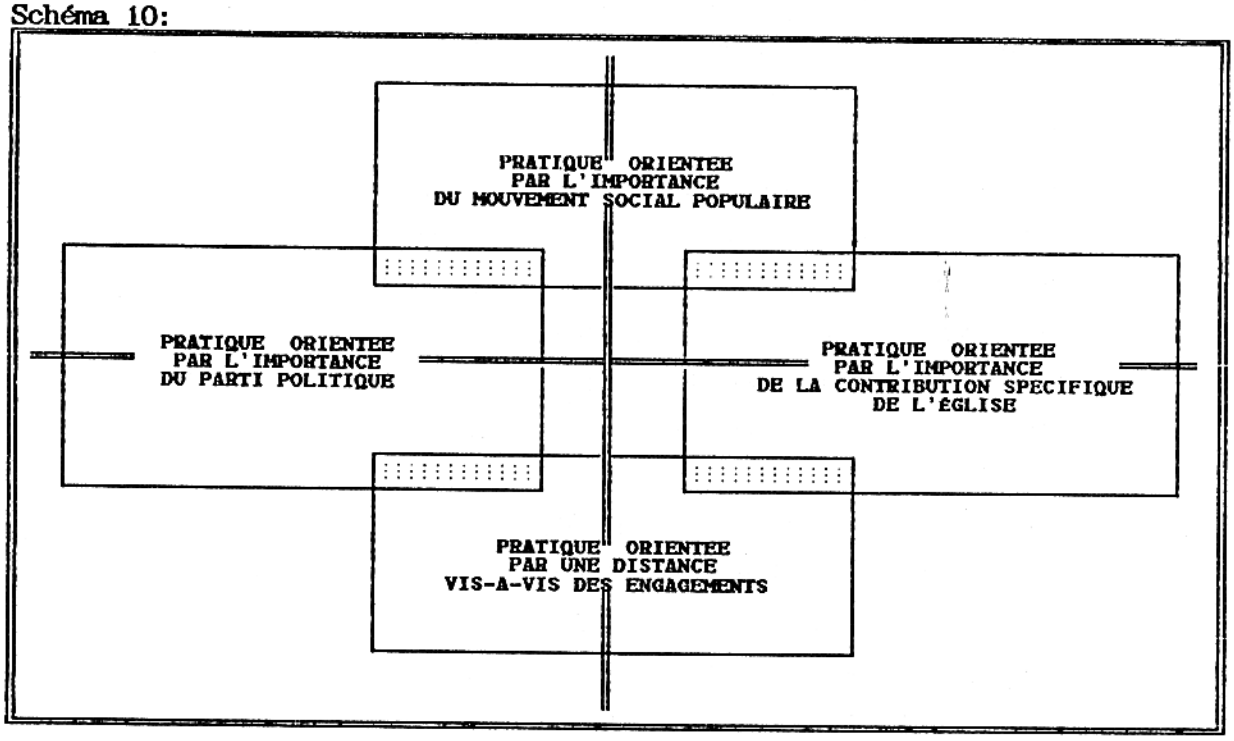
[63] Les résultats auxquels nous sommes arrivés concernent les indications fournies par les deux premiers «facteurs». Sur la méthode et le programme suivi, comme nous avons déjà signalé précédemment, voir Ph.CIBOIS (1988), *"Logiciel TRI-DEUX sur PC - Verson 1.4 avril 1988"*, LABORATOIRE D'INFORMATIQUE POUR LES SCIENCES DE L'HOMME, CNRS, Paris. Pour une fondamentation et notions générales de la méthode voir Ph.CIBOIS (1990), **L'analyse des données en sociologie**, (1e.éd.1984) Paris, PUF et aussi Ph.CIBOIS (1991), **L'analyse factorielle**, (1e.éd.1983), Paris, PUF.

[64] Voir les Graphiques qui ont résulté de l'analyse, dans l'ANNEXE 05(p.422), *Graphiques concernant l'analyse factorielle*. (Voir Graph.03 et Graph.04, montrant chaque fois quatre facteurs). Ces trois graphiques sont les résultats de l'analyse factorielle où on a procédé successivement de la manière suivante: D'abord des variables concernant l'attachement à la communauté d'Église et à la vie chrétienne ont été mises en rapport avec des variables concernant la liaison au Parti des travailleurs. Ensuite les mêmes variables concernant l'attachement religieux référé ont été mises en rapport avec des variables concernant l'engagement dans le mouvement social populaire. Enfin, les trois ensembles de variables ont été mis simultanément en rapport, sans avoir des changements significatifs.

sont: une pratique orientée par l'importance du MSP, une pratique orientée par l'importance du PT, une pratique orientée par l'importance de la contribution spécifique de l'activité pastorale, une pratique orientée par une sorte de prise de distance personnelle vis-à-vis de ces engagements.

Le SCHÉMA 10 essaie en reproduire en gros une synthèse de ces résultats simulant une «imitation» des configurations montrées par les graphiques produits par l'analyse factorielle.

Schéma 10:



Qu'est-ce que caractérise dans ce groupe chacune de ces orientations de la pratique?

1) La *«pratique orientée par l'importance du mouvement social populaire»* se caractérise surtout par un engagement actif présent dans le MSP. Cet engagement dans le MSP est renforcé par un double engagement institutionnel, dans l'Église et dans le PT. Dans cette tendance, outre la manifestation de la priorité donné au MSP, il y a une claire manifestation d'un esprit soucieu tant de l'institution de l'Église que de l'institution du PT.

2) La *«pratique orientée par l'importance du parti politique»* manifeste comme une des ses caractéristiques la prise de distance vis-à-vis des pratiques religieuses et du travail de la pastorale de l'Église. Il y a un esprit soucieu de l'institution du PT. En général il s'agit de gens qui sont affiliés depuis le début, étant - ou ayant déjà été - membre d'un Directoire du PT.

3) La *«pratique orientée par l'importance de la contribution spécifique de l'Église»* est ainsi considérée à cause de l'importance donnée à la motivation de la foi pour l'action sociale et politique. Il s'agit surtout de gens qui n'ont jamais été affiliés au PT, étant presque toujours chargé d'activité de coordination dans des activités pastorales.

4) La *«pratique orientée par une distance vis-à-vis des engagements»* se caractérise par le fait de ne pas avoir ou ne pas avoir eu un engagement précis dans le MSP et de montrer une totale absence d'un esprit soucieu vis-à-vis de l'institution soit du PT, soit de l'Église. Il y a une tendance à se montrer déçu tant vis-à-vis de l'activité dans l'Église, que vis-à-vis de l'activité dans le MSP et dans le PT.

Cette caractérisation devient plus claire si l'on essaie de montrer dans un cadre comparatif les oppositions principales revélées en chaque des deux axes. Nous faisons cela en prenant les réponses les plus significatives, c-à-d. qui montrent le plus les écarts et les différences quant en lit les tableaux croisés «par les marges».[65]

Les deux axes d'opposition, d'une part, entre la *«pratique orientée par l'importance du parti politique»* et la *«pratique orientée par l'importance de la contribution spécifique de la pastorale»* et, d'autre part, entre la *«pratique orientée par l'importance du mouvement social populaire»* et la *«pratique orientée par une distance vis-à-vis des engagements»* sont davantage décrit dans le SCHEMA 11 à la page suivante. Cette description aide à visualiser les aspects plus signifiants dans le cadre de partage indiqués par les réponses au questionnaire.

---

[65] Comparaison de la distribution relative interne au tableau avec celle montrée par les «marges», c-à-d. les collonnes et lignes qui montrent les totaux.

Schéma 11:

«PRATIQUE ORIENTÉE PAR L'IMPORTANCE DE LA CONTRIBUTION SPÉCIFIQUE DE L'ÉGLISE»	«PRATIQUE ORIENTÉE PAR L'IMPORTANCE DU PARTI POLITIQUE»
Pratique religieuse intense:«lectures bibliques», «célébrations», «participations liturgiques» (fréquentes) (*)	Absence forte de pratique religieuse, en termes de «lectures bibliques», «célébrations», «participations liturgiques» (jamais ou rares).
«État d'esprit» vis-à-vis de l'activité de l'Église toujours animé.	«État d'esprit» vis-à-vis de l'activité de l'Église déçu il y a plus de 5 ans.
Pleinement lié à un courant de l'Église.	Absence de liaison avec un courant de l'Église.
Est presque toujours chargé d'activité de coordination dans des activités pastorales.	Est ou a déjà été membre d'un Directoire du PT.
Jamais n'a été affilié au PT.	Est affilié au PT depuis le début du parti.
L'Église et/ou le mouvement social populaire ont été l'espace principal pour la réalisation personnelle pendant la 2e.moitié des années 80.	Le PT et/ou le mouvement social populaire ont été l'espace principal pour la réalisation personnelle pendant la 2e.moitié des années 80.

«PRATIQUE ORIENTÉE PAR L'IMPORTANCE DU MOUVEMENT SOCIAL POPULAIRE»	«PRATIQUE ORIENTÉE PAR UNE DISTANCE VIS-A-VIS DES ENGAGEMENTS»
Engagé actif au sein du mouvemnt social populaire.	Non-engagé dans le mouvement social populaire.
Un intérêt soucié personnel vi-à-vis de l'institution du PT et de l'Église.	Absence totale d'intérêt vis-à-vis l'institution du PT et de l'Église.
«État d'esprit» toujours fort animé vis-à-vis de l'activité de l'Église et du PT.	Est resté déçu vis-à-vis de l'activité de l'Église et du MSP depuis les derniers 4 ou 5 ans, et vi-à-vis du PT après 1989.
L'appui psycho-affectif est trouvé dans la lutte et le travail de tous les jours. (ou) L'appui psycho-affectif est trouvé dans les célébrations et les fêtes.	L'appui psycho-affectif est trouvé surtout dans la vie du couple et auprès des amis.
Autres: - Presque toujours chargé d'une activité de coordination dans la pastorale. - Membre d'un Directoire du PT (présent ou passé). - Engagé dans le MSP et dans l'activité pastorale depuis avant 1980. - Souhait d'une Église engagée dans les luttes populaires. - Sentiment d'avoir toujours des espaces pour sa réalisation personnelle.	Autres: - Simples sympathisant vis-à-vis du PT. - Absence totale concernant l'engagement dans un courant de l'Église. - Absence d'une pratique religieuse: «lectures bibliques», «participations liturgiques» (jamais/rarement).

(*) *Il s'agit des réponses (modalités de réponses choisies) présentant les «CPF» (contribution pour le facteur) les plus significatives dans chaque ensemble. Les «CPF» les plus significatives sont celles qui révèlent les écarts relatifs - positifs ou négatifs - les plus accentués.*

La lecture attentive de ce SCHÉMA nous montre l'existence d'une double proximité d'orientation de la pratique, d'une part, entre la *«pratique orientée par l'importance de la contribution spécifique de l'Église»* et la *«pratique orientée par l'importance du mouvement social populaire»* et, d'autre part, entre la *«pratique orientée par l'importance du parti politique»* et la *«pratique orientée par une distance vis-à-vis des engagements»*.

Cela devient encore plus claire si nous sommes attentifs à la «localisation» des différentes catégories de personnes dans les graphiques fournis par l'analyse factorielle.[66]

Schéma 12:

LOGIQUE D'ACTION	CATÉGORIES DES PERSONNES CONSTITUANT LE GROUPE RECHERCHÉ
Pratique orientée par l'importance du parti politique	E1 - Ex-clergé, ex-religieux(se), ex-«étudiant(e)-ecclésiastique» ayant (eu) «fonction officielle» (passé ou présent) dans le PT. M1 - Membre commun(e) de l'Église ayant (eu) «fonction officielle» (passé ou présent) dans le PT.
Pratique orientée par l'importance de la contribution spécifique de la pastorale	C2 - Clergé, religieux(se), «étudiant(e)-écclésiatique» sans avoir (eu) «fonction officielle» (passé ou présent) dans le PT. L2 - Laïc(que) avec charge officielle dans l'Église (passé ou présent) et sans avoir (eu) «fonction officielle» (passé ou présent) dans le PT.
Pratique orientée par l'importance du mouvement social populaire	C1 - Clergé, religieux(se), «étudiant(e)-ecclésiastique» ayant (eu) «fonction officielle» (passé ou présent) dans le PT. L1 - Laïc(que) avec charge officielle dans l'Église (passé/prés.) ayant (eu) «fonction officielle» (passé ou présent) dans le PT.
Pratique orientée par une distance vis-à-vis des engagements en question.	M2 - Membre commun(e) de l'Église sans avoir (eu) «fonction officielle» (passé ou présent) dans le PT. E2 - Ex-clergé, ex-religieux(se), ex-«étudiant(e)-ecclésiastique» sans avoir (eu) «fonction officielle» dans le PT.

Le SCHÉMA 12 essai de visualiser la manière par laquelle les catégories selon lesquelles le groupe recherché a été divisé se situent dans ces

---

[66] Voir à l'**ANNEXE 05**, *Graphiques concernant l'analyse factorielle...* (p.418-419)

graphiques. Ce regard nous fait voir une intéréssante distribution des catégories de personnes dans l'ensemble des quatre types de tendance dans l'orientation de la pratique.

Cette distribution du groupe recherché outre le fait d'aider à renforcer l'idée des «proximités des tendances» en question, signale aussi vers le fait que les attachements instutionnels jouent un rôle important surtout en ce qui concerne le rapport au parti. Au niveau de ce-ci il est particulièrement visible une cohérence dans le partage entre ceux qui *«occupent ou ont occupé une fonction officielle»* et ceux qui *«ne l'ont pas»*. Le même ne peut pas être dit sur les partages selon les différents «positions» dans l'Église... Il y a une tendance claire de prise de distance par rapport à l'orientation pastorale suivie par les catégories C et L (clergés, religieux(ses), etudiants(es) ecclésiastiques et laïc avec charge officielle dans l'Église) de part de ceux qui constituent la catégorie E (ex-clergés, ex-religieux(ses), ex-étudiants(es) ecclésiastiques), c-à-d. qui ont eu une «charge» plus officielle dans l'Église dans le passé. Ces derniers se trouvent curieusement en «attraction» - pour employer le terme utilisé par Ph.CIBOIS - avec la catégorie M (membres communs)...

Une analyse plus approfondie des discours des interviewés nous permetrait peut-être la discussion du rapport de chacune de ces orientations de la pratique avec ce que nous appelions plus haut triple pilier ou «matrice structurante de référence», c-à-d. le «projet majeur» fondé sur une éthique chrétienne, la fierté d'être de la base et l'affirmation du sujet personnel. Nous reviendrons à cela dans le chapitre prochain (Chap.X)...

Il est évident dans le discours de plusierus la référence à ce qui nous pouvons appeler de «migration d'engagement», c-à-d. ces individus montrent un déplacement de leurs engagements allant normalement d'une liaison plus forte à l'Église vers une liaison plus forte au parti, en passant par le MSP. Ce déplacement pour un bon nombre fut un phénomène plutôt «cumulatif» et intégratif tandis que pour des autres cela a signifié un déplacement tout court... Il y a aussi ceux - en nombre plus réduit - qui ont vécu un déplacement («cumulatif» ou non) à l'inverse... Nous y reviendrons à la fin du chapitre prochain, dans la discussion des dimensions des pratiques

(stratégies) et des trajectoires vécues...

Ainsi le SCHÉMA 10 construit à partir du questionnaire ne peut surtout pas être vu comme étant une sorte de «portrait fixé» des tendances des orientations de la pratique du groupe recherché. En dessous de ces «formes» se cache la vie des sujets capables et qui construisent leur identité.

Pour conclure...

Ce chapitre nous a rapporté, entre autres, deux constatations qui sont clés dans la recherche. Il s'agit en synthèse, d'une part, de l'existence d'une matrice structurante dans la pratique discursive du groupe ayant une triple référence commune et, d'autre part, de l'existence dans ce milieu des tendances de l'orientation de la pratique fort différenciées et divergentes entre elles. Nous en avons identifié quatre...

La triple référence commune autour de laquelle sont construits fondamentalement les éléments de convergence référés, est constituée par un projet de société fondé sur l'éthique chrétienne, l'affirmation du sujet personnel et la fierté d'être de la base. (Voir SCHÉMA 09)

Les quatre ensembles qui synthétisent les tendances différentes en termes d'orientation de la pratique au sein de ce groupe sont les pratiques orientées par l'importance, soit du MSP (1), soit de l'Église (2), soit du PT (3) ou encore par une prise de distance vis-à-vis de ces trois engagements (4). (Voir SCHÉMA 10)

La découverte de ces traits fondamentaux du double visage - en même temps singulier et plural, unique et multiple - du groupe recherché nous a fourni les repères nécessaires pour bien situer notre discussion. Pour nous l'identité ne peut être saisie qu'au sein de cette «couture» toujours en train de se faire dans l'interaction à tous les niveaux, ayant comme protagonistes clés les sujets individuels.

Chapitre X
L'IDENTITE DES CATHOLIQUES ENGAGES DANS LE PARTI DES TRAVAILLEURS

Considérations initiales

Précédemment, dans le chapitre septième (Chap.VII), à la *Troisième partie*, nous avons essayé de regrouper des arguments théoriques pour la construction d'un concept opérationnel d'identité. Nous disions qu'une identité est toujours le résultat d'une construction sociale et d'une construction personnelle, étant ainsi en même temps un attribut proposé et un attribut revendiqué... Qu'elle est une construction réalisée et pour autrui et pour soi résultant toujours une «couture» - faite, pour ainsi dire, avec les aiguilles du «temps» et de l'«espace»! - d'une part, entre ce qui est «hérité» et ce qui est «visé» et, d'autre part, entre ce qui est «attribué» et ce qui est «assumé».

Le concept auquel nous sommes arrivé est le suivant: l'IDENTITÉ est l'ensemble des traits résultant de l'interaction entre les sujets individuels, se différenciant et considérés différents les uns des autres ou se ressemblant et considérés semblables les uns aux autres, ensemble des traits dû à leurs trajectoires vécues, et individuelles et collectives, aux motifs par lesquels ils sont mus, aux manières d'agir et au sens stratégique, dont ils sont porteurs, en fonction des leurs projets, et individuels et collectifs, saisissables dans le processus de manutention/reproduction ou de transformation/mutation d'un modèle culturel donné.[1]

Il s'agit dans ce chapitre de montrer quels sont les projets, les motifs, les pratiques - les stratégies - et les trajectoires vécues présents au milieu des catholiques engagés dans le PT, pour ainsi, par une lecture analytique dans un autre niveau, essayer de répondre à la question *«quelle*

---

[1] Voir au chapitre septième (Chap. VII) à la *Troisième partie*, où ce concept a été développé plus largement.

est l'identité?» présente au sein de ce groupe. Il s'agit aussi d'en observer les différences internes et la manière avec laquelle s'explicitent les rapports de conflit et d'intégration entre la dynamique personnelle et le processus collectif, c-à-d. l'interrelation entre l'individuel et le collectif.

La description partielle des données récoltées et analysées, faite dans le chapitre précédent, a signalé plusieurs points concernant une sorte de structure commune du discours du groupe investigué, traversant - ou débordant - les quatre références thématiques établies, c-à-d. les rapports, au MSP, au PT, à l'Église, et à soi-même... Nous y avons élucidé certains aspects de la diversité de ce groupe, lesquels se sont montrés d'emblée à partir des premiers résultats. Cet aperçu général n'est qu'un ensemble large de repères pour la démarche d'une analyse plus approfondie moyennant une grille de lecture que nous construisons fondamentalement sur deux points d'appui:

D'une part, le concept opérationnel dont nous venons de reprendre l'essentiel a été construit au fur et à mesure que notre travail avançait, et l'analyse initiale du discours nous a montré que - tout en essayant de trouver les différentes logiques - les dimensions présentes dans ce concept étaient en soi un outil fondamental pour une suite plus approfondie dans cette analyse. Il est important dans notre discussion sur l'identité, que nous établissons la distinction entre des projets et des songes ou rêves. Un chemin pour cela est sans doute celui de mettre ce qui est «visé» en rapport avec les motifs, les pratiques - les stratégies -, et les trajectoires vécues. Autrement dit, il y a plus de probabilité que les projets explicités signalent l'existence d'identités d'une certaine permanence, au fur et à mesure que nous pouvons constater des cohérences entre ces projets et les autres dimensions.

D'autre part, un des objectifs principaux de la recherche est celui de saisir la contribution de l'attachement partisan et pastoral dans la définition de l'identité du groupe en question. Cela nous a fait établir pendant le travail sur le terrain les huit catégories de personnes déjà maintes fois signalées. Nous avons déjà d'ailleurs pu constater dans le chapitre précédent (Chap. IX) comment les huits catégories se regroupent

selon les différentes tendances dans l'orientation de la pratique identifiées au sein du groupe.

Ainsi, dans la présente suite de notre analyse, en même temps que nous essayons de trouver les différentes logiques (de cohérence ou d'incohérence) sur lesquelles les projets, motifs, pratiques - stratégies - et trajectoires vécues sont organisés, nous continuons aussi la lecture horizontale pour la comparaison entre les différentes catégories tout en envisageant la réponse à la question centrale de la recherche.

Tant le discours des interviewés que les réponses au questionnaire nous donnent pour cela certains éléments d'élucidation. Notre manière de procéder dans ce chapitre est simples. Nous le divisons en deux «points»: 1) dans un premier «point», chacune des dimensions est soumise à une analyse pour montrer ses aspects fondamentaux et comment elle est reliée aux autres dimensions; 2) un deuxième «point», à guise de résumée des principaux résultats, reprend l'ensemble de l'analyse tout en essayant d'identifier les éléments indicatifs pour une typologie identitaire au sein du groupe recherché.

1) Catholiques au PT: projets, motifs, pratiques - stratégies - et trajectoires vécues

Dans l'analyse qui suit nous travaillons les données des entretiens et des réponses au questionnaire d'une façon intégrée et complémmentaire. Nous avons fait ressortir certains aspects considérés clés dans chacune des dimensions concernant l'identité montrant en même temps des points de cohérence ou d'incohérence saisis entre ces dimensions. S'agissant d'une lecture des mêmes données à partir d'une autre grille analytique, nous sommes maintes fois obligé à reprendre, dans l'élaboration présente, des aspects déjà explicités dans le chapitre précedent (Chap.IX). Une simples référence parfois est le suffisant, mais d'autres fois nous nous sentons

obligé à reprendre en résumée l'information, considérant son importance pour la compréhension de l'argument...

Il ne faut pas reprendre ici la définition des dimensions de l'identité largement élaborée à la fin du chapitre septième (Chap.VII) à la *Troisième partie*... Mais, pour mieux orienter la lecture immédiate, rappelons en, brièvement, les éléments fondamentaux: 1) L'emploi du terme projet dans notre concept d'identité est limité à ce qui est «visé», «intentionné» ou «projecté», c-à-d. le but ou le propos en fonction duquel un «projet», dans le sens plus large du terme, est construit. 2) Le terme motifs se réfère aux «parce que», aux «raisons» par lesquelles, les choix sont faits, c-à-d. ce qui justifie ou donne un fondement de legitimité aux choix. 3) Le terme pratiques est employé pour signifier les conduites, les comportements et l'intensité des engagements, bref: les manières d'agir et de faire. 4) L'emploi du terme trajectoire vécue envisage la «cohérence ex-post» à travers laquelle le «vécu» du sujet individuel, son passé personnel et collectif, est reconstruit par lui-même, en remarquant les «choses» les plus significatives.

Les termes stratégies et sens stratégique concernent à la capacité d'établir des «cohérences ex-ante» en fonction de l'éfficacité vis-à-vis des projets. Notre analyse se tourne vers la question des stratégies et du sens stratégique dans l'analyse de la dimension des motifs (3) et de la dimension des pratiques (4), étant donné que c'est à ces niveaux que cela se manifeste.

La description qui suit cherche à extraire de nos données les éléments y présents concernant ces dimensions identitaires. Certaines lacunes sont inévitablement présentes, soit par le fait que l'analyse doit encore être poursuivie, soit par le fait que les instruments pour la collecte des données n'ont pas pu prendre en compte tous les détails de la construction théorique réalisée tout au long du processus de la recherche.

1.1) Les projets

Quels sont les projets qui attirent davantage les catholiques engagés dans le PT au Brésil pendant les années quatre-vingts?

En termes généraux, la formule qui semble le mieux exprimer l'opinion de la majorité est celle qui parle d'une *«société nouvelle»*, *«sans exploiteurs et sans exploités»*, *«juste, solidaire et fraternelle»*, en somme, un lieu où *«la vie pour tous soit dignement garantie»*.[2]

Le «nous» - dont nous parlions auparavant dans le chapitre précédent (Chap.IX) - exprimé dans les discours des interviewés montre à plusieurs reprises une certaine conviction de faire partie d'un acteur social fondamental pour la transformation. Un petit extrait du discours de Rosani peut en être un exemple. L'interviewée a souligné cette conviction avec les termes suivants: *"C'est nous qui ferons la transformation de la société. C'est nous! Soit à travers le parti, soit à travers l'Église ou soit à travers des mouvements... C'est nous organisés qui allons réussir"*.[3]

Ce «nous», dans la perception du groupe, signifie tous ceux qui sont engagés dans la même cause, c-à-d. la cause du peuple. Pour cela une référence peut être Elane quand elle dit: *"Je m'identifie avec ceux qui sont dans la même cause sociale."* C'est un compromis, dit-elle, avec les mêmes causes sociales, *"parce qu'on croit en une société différente"*.[4]

Ce projet implique un chemin tout différent des chemins qui sont connus... Conceição centre son discours sur ce qu'elle appelle *"projet alternatif"*.

---

[2] Quelqu'un a résumé ainsi, en faisant référence en même temps au PT et aux CEB: Une *"société selon la proposition du PT des années quatre-vingts, c.à d.: «sans exploiteurs et sans exploités», et, des CEB, c.à d.: une société «juste, solidaire et fraternelle»."* **(QUEST.027, q.M49)**

[3] **ENTR.22, n.2209**

[4] **ENTR.36, n.3617 et n.3636.** L'idée d'une société différente, dit Elane, est liée à tout ce qu'on a eu l'opportunité de réfléchir pendant les années quatre-vingt. D'abord au sein du CEBI, *"la réflexion sur le projet de Dieu. Une société égalitaire, fraternelle, de tous... Cette chose très utopique! C'est la pensée de Karl Marx et tout cela, avec laquelle j'ai eu contact après... Une société sans dominants et sans dominés..."* ***(ENTR.36, n.3637).***

Cela implique l'inauguration de toute une *«nouvelle ère»*, au sein de l'humanité, qui est en train de se faire. *"Je trouve que l'humanité comme ensemble doit faire un pas qualitatif vers une nouvelle ère. C'est-à-dire: une nouvelle ère en terme de relations."* C'est un *"projet alternatif"* à tout ce qu'on vit.[5] Ce discours de Conceição répercute d'une certaine manière le discours en général des interviewés parlant d'une transformation radicale de la société, à tous les niveaux... Cela vient toujours en opposition explicitement ou implicitement tant avec les forces conservatrices qu'avec les forces qui mènent des pratiques qui ne prennent pas en compte la réalisation totale de l'être humain. Rappelons ici l'analyse de le conjoncture des années quatre-vingts présentée au chapitre troisième (Chap.III) dans la *Deuxième partie* de ce travail... Nous y parlions de plusieurs projets qui se confrontent et s'entrecroisent.

La transformation dont on parle est le processus de construction du nouveau, de construction de la *«nouvelle société»*. L'engagement pour la transformation de la société, dit le groupe interviewé, est un engagement évangélique. Cela néanmoins ne veut pas signifier qu'il s'agit, dans leur pensée, d'une sorte d'exclusivité des chrétiens. Les valeurs qui y sont impliquées *«sont des valeurs universelles»*.[6]

Le mot socialisme est maintes fois employé. D'ailleurs cela n'indique rien de nouveau une fois qu'il s'agit d'un groupe engagé dans un parti politique dont un des éléments fondamentaux du programme est la construction de la société socialiste... C'est aussi la conviction maintes fois explicitée vis-à-vis de l'ensemble du parti, comme le montre, par exemple, celui qui n'a pas eu de réserve à dire tout court: *"Mon projet de société, comme celui de tous les militants «petistes», est le projet d'une société*

---

[5] **ENTR.31, n.3127; Voir aussi ENTR.31, n.3103. Conceigão reprend plusieurs fois dans son interview cette expression "projet alternatif" (n.3102, n.3110, n.3116, n.3118 et autres).**

[6] **Voir les réflexions de Waldir ENTR.23, de Selvino ENTR.28 et plusieurs autres. Conceigão, par exemple, est particulièrement incisive à ce sujet... Voir ENTR.31, n.3110. Pour Conceigão il est clair que les éléments d'identité des chrétiens dans le PT sont fondamentalement liés à la question de la construction du projet alternatif. Il ne s'agit pas d'un projet chrétien alternatif, comme, semble-t-il, certains le veulent... Les valeurs qui orientent ce projet sont des valeurs universelles: la fraternité, la dignité, la solidarité, la citoyenneté... Sur «nouvelle société» voir, par exemple, ENTR.21, n.2111, 2114, 2144, 2177, ENTR.22, n.2241, 2244 et autres... Sur l'idée d'«engagement évangélique», voir, par exemple, ENTR.32, n.3212 et autres.**

socialiste".[7] Il est néanmoins important de percevoir la manière dont l'idée socialiste est posée. Voyons d'abord une synthèse des tendances principales dans les réponses à la question: *«comment souhaitez-vous la société»? «comment souhaitez-vous le parti»?*

Quant à la société, les réponses révèlent une forte concentration d'individus (27,3%) qui souhaitent explicitement une société socialiste. D'autres, même parfois avec des formules toutes proches des premiers, n'employent pas le terme «socialisme» et préfèrent relever l'idée d'une société égalitaire ou juste ou démocratique (28,7%). Environ 22% restent sur des formules génériques évoquant des références religieuses telles que *«Règne de Dieu», «premiers chrétiens», «projet de Jésus Christ», «libération»* etc.[8] Parfois ces dernières formules revèlent un propos clair de montrer la radicalité extrême de ce qui est en jeu...

Selon Martinho, pour être cohérente avec ce qu'elle défend, cette société socialiste envisagée ne peut qu'être fondamentalement démocratique et populaire. Pour lui, le PT, aussi bien que la société, doit être un parti *«démocratique, socialiste et populaire».*[9] Voyons, dans ce sens, ce que nous disent les réponses au questionnaire... Le groupe souhaite un PT qui soit lié aux luttes populaires (18,2%), un PT qui soit vraiment parti des travailleurs (14,0%), un PT qui puisse surmonter la situation actuelle de divisions et sectarismes internes (12,6%)... Liés aussi sans doute à ce dernier groupe de réponses sont tous ceux qui envisagent le PT comme un espace d'expression démocratique et de construction de la démocratie (11,2%).[10]

Ce parti est vu comme un parti de la classe travailleuse, engagé pour les intérêts de cette classe ou, en d'autres termes, comme un parti constitué

---

[7] **QUEST.102, q.M49**

[8] **Voir à l'ANNEXE 06, *(p.420 ss) Tableaux croisés..* (Tab.5049)**

[9] **Voir ENTR.21, n.2153...**

[10] **Il serait très intéressant observer l'ordre dont ces mots sont présentés dans le discours... Ce n'est pas un jeu de mots! Regardant l'ensemble des manifestations du groupe recherché on doit dire que le PT envisagé est un parti *«populaire, démocratique et socialiste»*...**

en faveur du peuple, lié au quotidien et aux MSP.[11]

La transformation radicale de la société envisagée comme le but central du PT passe nécessairement par la construction de la démocratie. Et on ne peut pas parler en démocratie que dans la mesure où elle est populaire et liée au quotidien, reflétant les intérêts du peuple et la valeur de la personne humaine.[12]

L'idée de socialisme est liée à cette idée, c-à-d. le socialisme souhaité est un socialisme construit dans et à partir du «petit quotidien». Ainsi devient compréhensible le fait que l'idée de socialisme explicitée par 27,3% au niveau de leur «projet de société» n'est explicité au niveau du souhait pour le parti que pour très peu de gens. Seulement 7,0% explicitent l'idée d'un PT comme parti socialiste ou révolutionnaire.[13] Il y a évidemment un souci d'éviter la confusion avec les partis socialistes. Le socialisme souhaité ne permet pas que le PT soit un «parti socialiste», semble être le raisonnement caché.

Mais pourquoi cette insistance sur l'idée du socialisme? En lisant et relisant le discours des interviewés on doit en général conclure que c'est bien un projet de société socialiste qui est en jeu. Le socialisme, malgré ses erreurs connues, dit-on, est encore *«le système qui a le mieux su garantir la vie»*, le *«don majeur de Dieu»*. Notre projet socialiste doit être le projet d'un socialisme qui soit le nôtre. Il y aura bien sûr des erreurs, mais nous n'acceptons pas de copier des erreurs déjà commises

---

[11] Sur la liaison du PT aux intérêts de la classe travailleuse, voir, par exemple, **ENTR.13**, n.1304 et d'autres... Quant au PT comme parti en faveur du peuple voir, par exemple, **ENTR.15**, n.1514 et d'autres... Quant au parti et son engagement dans le quotidien et le MSP, voir, par exemple, **ENTR.34**, n.3404; **ENTR.02**, n.0229 et autres...

[12] Voir **ENTR.08**, n.0821; **ENTR.21**, n.2146; **ENTR.14**, n.1424... Le discours des interviewés est aussi riche en références à l'urgence de donner davantage d'attention à la dimension affective des militants qui joue un rôle important aussi dans le parti. Parfois cela devient une critique forte au PT, comme celle faite par Irio. Selon lui, dans le parti, la question de la construction du socialisme est claire comme un but majeur, mais la question des relations inter-personnelles, la question du «monde affectif» des personnes, la question méthodologique, à commencer par la question de la démocratie ne sont pas claires...(**ENTR.25**, n.2512)... Sur la «transformation radicale» dont on parle voir, par exemple, **ENTR.44**, n.4409... Ce paragraphe est inspiré aussi par **ENTR.21**, n.2153, **ENTR.15**, n.1514 et autres.

[13] Voir à l'**ANNEXE 06** (p.420 ss), *Tableaux croisés...*(Tab.5042). A part de ces réponses, 28,7% ont donné d'autres réponses normalement plus génériques ou avec des recommandations comme: être plus éthiques, plus cohérents, être comme au début, être comme il est, etc.; les 8,4% restants n'ont pas répondu à cette question.

ailleurs.[14]

Une hypothèse présente dans le discours de certains interviewés est la suivante: Fruit de toute une discussion et quête de formules de cohérence entre le propos marxiste et le propos chrétien particulièrement approfondie au sein de la TdL et aussi dans le processus de l'engagement dans le PT, surtout durant la première période de l'existence de ce parti, le terme «socialisme» survit plus facilement dans ce milieu que chez une grande partie de militants de gauche...

L'enjeu est de surmonter le capitalisme et ses conséquences désastreuses dans la société. Le groupe se sent engagé dans un *«projet commun»* pour cela. Qu'il soit appelé *«projet socialiste»*, *«projet de nouvelle société»*, *«projet de Jésus Christ»*, peu importe, ce qui nous intéresse est le fait qu'il y a ce *«projet noyau»* qui est mené par une valeur centrale à partir de laquelle tout le reste est mis en garde et est ordonné ou réordonné. On parle d'un *«projet majeur»*, que l'engagement se fait vis-à-vis de ce projet...[15]

Tandis qu'il est clair, pour la plupart, que le parti politique - dans notre cas le PT - est fondamental pour mettre en oeuvre un processus de transformation de la société, cet engagement est presque toujours compris du point de vue de ce *«projet majeur»*.

Prenant en compte les différences, il en est de même vis-à-vis de leur appartenance à l'Église. A la question *«comment souhaitez-vous l'Église»*, selon ce que nous montrent les réponses au questionnaire, il y a un souhait surtout qu'elle soit engagée du côté du peuple (25,2%), qu'elle soit prophétique (16,1%) et qu'elle soit moins institutionnelle et moins bureaucratisée (12,6%).[16]

---

[14] Sur le socialisme voir, par exemple, **ENTR.41**, n.4110, **ENTR.21**, n.2153, **ENTR.28**, n.2887, **ENTR.01**, n.0119-0120, **ENTR.52**, n.5235, **ENTR.30**, n.3073 et d'autres...

[15] Voir **ENTR.44**, n.4413.

[16] Voir à l'**ANNEXE 06** (p.420 ss), *3) Tableaux croisés...*(Tab.5038). Outre les trois concentrations de réponses mentionnées, pour compléter la distribution nous devons encore signaler: 7,7% qui souhaitent une Église de la libération; - 9,1%, une Église démocratique, pluraliste; - 18,9% ont donné d'autres réponses; - 10,5% n'ont pas répondu à cette question.

Dans tout ce que nous venons d'expliciter sur la dimension de projet, deux remarques se font importantes. Primo, toutes les mises en garde connues et explicitées dans le discours vis-à-vis de certaines «déviations» ou «dominations institutionnelles»... Secundo, l'importance du *«socialisme du quotidien»* - le socialisme du «petit quotidien»! comme nous disions auparavant - de la valorisation de l'«inter-personnel», de la récupération du côté affectif de la vie sociale comme des aspects fondamentaux dans la construction de ce projet. Ces deux aspects touchent sans doute directement les considérations sur les projets pour le parti et pour l'Église, mais ils se rendent surtout important dans notre recherche grâce à l'ampleur qu'ils assument traversant aussi les critiques faites à plusieurs initiatives au sein du MSP... Nous y reviendrons.

En regardant de près les catégories selon lesquelles nous avons divisé le groupe de la recherche, des nuances importantes se font voir au niveau de la discussion sur les projets... Les nuances qui se sont manifestées les plus visibles à partir de notre analyse se trouvent aux niveaux de l'idéal de société, de l'idéal de PT et de l'idéal d'Église.

Quant à l'idéal de vie personnelle nous ne pouvons pas parler de nuances importantes selon les différentes catégories. Il y a à ce niveau une convergence rélativement forte autour de l'idée qu'on doit, d'une part, pouvoir *«être maître de son histoire»* et, d'autre part, ne pas être quelqu'un éclaté ou *«unidimensionnel»*. Un vigoureux combat à toutes formes d'aliénation traverse le discours de ce groupe, comme nous le montrions dans le chapitre précédent (Chap.IX). Ne pas établir de rupture entre réalisation personnelle et la vie proféssionnelle et d'engagement, c-à-d. ne pas laisser d'*«être heureux»* tout en s'engageant dans la lutte, semble être l'idée qui traverse toutes les catégories. Il y a, comme nous l'avons déjà remarqué, deux catégories («Cat.E2» et «Cat.M2») qui se montrent plus distanciées vis-à-vis d'une immédiate possibilité de cela dans les trois fronts d'engagement dont on parle...

Dans le SCHÉMA 13 nous essayons de visualiser quelques résultats de l'analyse faites sur plusieurs tableaux concernant les données issues des réponses aux questions qui se référaient à ce que les individus envisagent idéalement - ou, *«quel est leur projet?»* - pour la société, pour le PT et

pour l'Église.[17]

Schéma 13:

Catégories	IDÉAL DE SOCIÉTÉ	IDÉAL DE PARTI DES TRAVAILLEURS	IDÉAL D'ÉGLISE
C1 Cler/rel/ét + fonct.off.PT	-	-	Une Église plus engagée en milieu populaire (*)
C2 Cler/rel/ét sans fonct.PT	Une société égalitaire	Un parti vraiment des travailleurs	-
E1 ExCl/rel/ét + fonct.off.PT	Une société socialiste Règne de Dieu etc.(**)	Un parti fort lié aux luttes populaires	Une Église plus engagée en milieu populaire (***)
E2 ExCl/rel/ét sans fonct.PT	Une société socialiste	-	-
L1 Laïc off.Égl + fonct.off.PT	Une société égalitaire	Un parti fort lié aux luttes populaires	Une Église plus engagée en milieu populaire
L2 Laïc off.Égl sans fonct.PT	Une société égalitaire	Un parti vraiment des travailleurs	Non-réponse (!)
M1 Memb.com.Égl + fonct.off.PT	Une société socialiste	Un parti sans divisions et tendances internes	Une Église plus engagée en milieu populaire
M2 Memb.com.Égl sans fonct.PT	Règne de Dieu etc.	-	-

(*)Les expressions soulignées sont remarquées par leur forte incidence quantitative.
(**)La réponse utilisant des référants de l'imaginaire catholique comme «Règne de Dieu», «principes de l'Évangile», «premiers chrétiens» etc est aussi fort significative dans cette catégorie.
(***) Cette catégorie souhaite aussi une Église qui soit prophétique et qui soit moins institutionalisée/bureaucratisée.

Dans ce SCHÉMA, devient visible ce que nous avons dit au sujet du souhait d'une *«société socialiste»* aussi appelée *«égalitaire»*, d'un parti plus *«lié aux luttes populaires»* ou vraiment parti *«des travailleurs»* et d'une Église plus *«engagé auprès du peuple»*.

Les indications de ce SCHÉMA, outre les tendances qu'elles suggèrent en terme de projets, sont aussi un bon complément au SCHÉMA 12 où nous résumons les tendances de position de chaque catégorie dans les logiques d'action du groupe recherché. Dans le SCHÉMA 12 - pour rappeler! - nous montrions comme les «Cat.C1» et «Cat.L1» se regroupent dans la *«pratique*

[17] Cette explicitation est faite à partir de la lecture des TABLEAUX 5038, 5042 et 5049 (Voir à l'ANNEXE 06 (p.420 ss), *Tableaux...*). Nous prenons en compte dans cette lecture seulement les cas de réponses les plus significatifs.

orientée par l'importance du MSP», les «Cat.E1» et «Cat.M1» dans la *«pratique orientée par l'importance du PT»*, les «Cat.C2» et «Cat.L2» dans la *«pratique orientée par l'importance de l'contribution spécifique de la pastorale»* et les «Cat.E2» et «Cat.M2» dans la *«pratique orientée par une prise de distance vi-à-vis des engagements en question»*.

Voyons comment les catégories ainsi «regroupées» s'identifient en termes de projet pour la société, pour le PT et pour l'Église, selon le contenu présenté dans le SCHÉMA 13. Ce qui frappe aux yeux d'emblée c'est le partage clair entre les catégories au niveau du souhait montré vis-à-vis de l'Église. Ce partage est clair entre ceux qui occupent (ou ont occupé) une fonction officielle dans le PT («Cat.C1» et «Cat.L1» + «Cat.E1» et «Cat.M1») et ceux qui n'ont jamais eu fonction pareille («Cat.C2» et «Cat.L2» + «Cat.E2» et «Cat.M2»). Chez les premiers on remarque fort le souhait d'une *«Église davantage engagée au milieu populaire»*, alors que pour les autres ce souhait est plutôt diffus. *Est-ce que cela veut dire que ces derniers tendent à être satisfaits avec l'activité de l'Église ou avec l'activité que l'Église leur rend possible? Ou doit-on plutôt attribuer cela à une tendance des premiers pour faire de la force institutionnelle de l'Église un renfort utile pour le MSP ou pour le PT?* Le discours des interviewés nous a suggéré une troisième question: *En quel sens le fait d'avoir occupé dans sa trajectoire personnelle une fonction officielle dans le PT entraîne-t-il une nouvelle vision de l'Église et de sa mission?* Nous y reviendrons dans la discussion sur les *trajectoires vécues...*

Quant à l'envisagé pour la société et pour le PT, il est aussi frappant par exemple le fait que les catégories «Cat.C2» et «Cat.L2» montrées dans le SCHÉMA 12 comme privilégiant une *«pratique orientée par l'importance de la contribution spécifique de la pastorale»* tendent à coïncider dans leur souhait d'*«une société égalitaire»* et d'un *«parti vraiment des travailleurs»*. Cette concentration des réponses concernant la société et le PT, au niveau des ces deux catégories - surtout si l'on considère qu'il s'agit de gens dont l'option est de ne pas être affilié au PT et qui déffendent la contribution spécifique de la pastorale, comme importante! -, exprime une cohérence bien poussée... Autrement dit, *le PT doit être vraiment des travailleurs!* Donc, *ce n'est pas la place des agents de la pastorale!* Nous y reviendrons dans la suite quand il s'agira de parler des

pratiques et des manière d'agir... Le fait d'indiquer comme idéal de société une «société égalitaire» peut être, dans un certain sens, être interprété comme le reflet plutôt d'une logique du champ religieux que d'une logique propre du champ politique. L'argument lié à cela est qu'un champ religieux tend normalement à se tenir au niveau des principes généraux en ce qui concerne l'ordre social...

Quant aux catégories «Cat.E1» et «Cat.M1» dont l'orientation de la pratique tend à être vers *«l'importance du PT»* la définition se fait plutôt pour une *«société socialiste»* et un PT *«sans divisions internes»* et *«lié aux luttes populaires»*. La catégorie que se concentre davantage sur le souhait d'un PT *«lié aux luttes populaires»* est d'ailleurs la «Cat.L1». Cette catégorie, comme la «Cat.C2» et la «Cat.L2», tend à affirmer, elle aussi, comme souhait de société des principes généraux pour une *«société égalitaire»*. Il est intéréssant, par exemple, de comparer la «Cat.L1» avec la «Cat.E1». En tant qu'au niveau de la première, la concentration des réponses la plus intense se fait autour du souhait d'une *«Église plus engagée en milieu populaire»* et du souhait d'un *«PT fort lié aux luttes populaire»*, au niveau de la deuxième cette concentration se fait plutôt en le concernant la société souhaitée par l'utilisation des adjonctions religieuses telles que *«Règne de Dieu»*, *«projet de Jésus Christ»*... Ces deux catégories se différencient aussi fondamentalement en termes des trajectoires vécues de leurs intégrants, comme nous le verrons plus tard.

Concernant le projet personnel de vie, le discours des interviewés nous apporte des exemples d'un bon nombre d'individus explicitant un effort personnel pour montrer comment la valeur centrale de leur vie pour laquelle ils se battent - et ils cherchent à vivre en cohérence - est la *«vie pour tous»*.[18] Autrement dit, la construction de la *«nouvelle société»* ou de ce *«projet de vie pour tous»* - c-à-d. la *«société socialiste»* et la *«société égalitaire»* dont nous parlions plus haut - qui est la référence centrale de leurs engagements et projets, ne peut pas être séparé de la réalisation personnelle.

---

[18] Nous avons déjà mentionné comme cela s'est fait l'argument central pour parler aussi - et encore - en socialisme... *"Mon projet de société est le socialisme (...), qui dans le sens politique et structurel peut arriver plus facilement à assurer le don majeur de Dieu qui est la vie. Mon projet personnel de vie est cette lutte pour la vie."* (ENTR.01, n.0119-0120.)

Autrement dit, le fait de pouvoir dire: *«moi je suis quelqu'un engagé dans ce projet et je fais un effort pour le concrétiser aussi en cohérence dans ma vie personnelle»* exprime bien cela. Cela d'ailleurs doit aussi être consideré - comme nous le verrons dans la suite - comme une force de motivation fondamentale... Surtout dans un moment de crise des militants où *«personne ne croit plus en rien»*, le fait de pouvoir dire: *«malgré tout, moi je crois et je me bats et...»*, outre un projet de vie, semble être un appui important pour suivre dans la lutte.

«Je me suis engagé dans ce projet!... Cela fait partie de mon projet personnel de vie!... C'est pour cette valeur que je me bats!...»[19] Ces paroles, on les retrouve sous plusieurs formes tout au long du discours des interviewés. *«Notre projet»*, est-il dit, c'est celui de Jésus Christ: un *"projet de vie pour tous"*. Ou comme dit Ildo, *"notre projet est un projet de vie, qui apporte la vie"*. C'est le même projet de tous ceux qui luttent pour une vie digne pour tous. La phrase introductive de la lettre de Cleofa, dont nous avons fait mention, dit: *"A vous tous qui avec moi construisez le projet de la vie!"*.[20]

1.2) Dimension motivationnelle

En ce qui concerne les motifs, nous reprenons d'abord les trois aspects qui semblent traverser le discours de tout le groupe recherché et qui doivent être compris dans la même hypothèse du *«fond commun»* dont nous parlions plus haut. Il s'agit d'une sorte de triple pilier motivationnel. Nous constatons tout d'abord une motivation éthique centrée vers un *«projet majeur»* pour la société, qui se trouve intimement connectée à la valeur de l'individu en tant que sujet. Cette double source motivationnelle est completée par une troisième qui est le sentiment de fierté d'*«être de la*

---

[19] Voir ENTR.01, n.0119

[20] ENTR.50, n.5051; voir aussi n.5006, 5018; Les autres références du contenu de ce paragraphe peuvent être trouvées en ENTR.01, n.0119-0120, n.0126; ENTR.15, n.1519; ENTR.41, n.4134; ENTR.34, n.3432; et autres.

base».[21]

Pour commencer, retournons aux réponses à la question *«comment souhaitez-vous la société»*... Au delà des synthèses codées déjà présentées, une lecture attentive des réponses à cette question nous a fait découvrir qu'environ 50% des individus explicitent visiblement la dimension éthique dans leur formulation. L'idée de fraternité, de justice, de dignité humaine, de droit d'être quelqu'un, sont maintes fois présentes. Une bonne partie de ces réponses mentionne la question de la réalisation digne de la personne humaine et le droit d'être heureux, c-à-d. une éthique fort centrée sur des valeurs qui se trouvent au delà des raisons institutionnelles ou collectives.

Les réponses nous font percevoir qu'au delà de toute contrainte institutionnelle, soit de l'Église, soit de la classe populaire ou soit encore du parti, c'est le sujet qui s'engage éthiquement parce qu'il est convaincu de cette valeur et de l'importance de se battre pour cela. Cette lutte éthique prend évidemment des expressions les plus variées et, en tant que telle, doit être considérée, dans les différentes circonstances, comme partisane, de classe, religieuse, etc... Mais elle est surtout éthique. Autrement dit, les initiatives, les organisations et le mouvement qui lui donnent «forme», ont comme «contenu» ou référence de légitimation et de motivation une certaine hiérarchisation des valeurs, impliquant la distinction entre ce qui est bon et ce qui est mauvais. Bref, leur contenu est une vision éthique de la société.

Le *«projet de la vie»* dans un moment où tout semble signaler la mort, le fait d'être quelqu'un engagé dans ce projet et en plus le fait de prendre en charge dans cet engagement la perspective de ceux qui sont à la base, c-à-d. les victimes principales des forces de la mort, devient une référence au dessus de tout le reste.

Ce n'est pas le fait d'avoir acquise cette auto-conscience en tant que telle, ce sentiment de se voir reconnu à partir de sa trajectoire comme

---

[21] Rappelons l'hypothèse du «récit mythique» dont nous parlions auparavant dans ce chapitre... Voir le «triple fond commun» au ***SCHÉMA 09*** dans le chapitre précédent.(p.313)

étant quelqu'un qui porte une contribution nouvelle, de la base, pour la politique partisane, qui est un motif pour poursuivre l'engagement. Cela représente sans doute une force accumulée, des ressources qui deviennent de la trajectoire faite! Ce qu'il faut percevoir ici c'est que ce fait renforce les raisons ou les motifs pour reproduire et renforcer des choix strategiques qui privilegient les travaux et organisations à partir de la base.

Etre engagé dans ce projet est en soi, comme nous disions auparavant, une source de motivation. Cela prend pour un grand nombre des interviewés le statut d'un devoir personnel et d'un devoir social. Il y a là bien sûr la conscience d'une mission historique à remplir...[22]

Nous disions au chapitre septième (Chap.VII) à la Troisième partie, qu'outre les valeurs, les intérêts et les calculs en tant que tels, il est important de concidérer aussi, aux niveau des motifs, les sentiments, les convictions et le sens de devoir... Au sein du groupe de notre investigation, il règne sans doute ce que M.WEBER appelle «éthique de conviction».[23] Cette «conviction» peut être plus ou moins intégré avec les calculs et les «responsabilités» stratégiques... A partir de notre constatation nous pouvons faire l'hypothèse que, dans ce milieu, la tendance prédominante révèle un degré d'intégration faible entre les «convictions» et les «responsabilités». Ceux qui ont réussi une bonne intégration à ce niveau semblent être minoritaires dans ce milieu. Autrement dit, la «conviction» tend à prendre une place fort importante dans la justification des engagements...

Le discours analysé révèle aussi que le PT en tant que tel, par son caractère d'innovation politique et en tant qu'espace permettant à l'individu de donner sa contribution personnelle dans l'histoire, est lui

---

[22] Cette constatation peut être polémique vis-à-vis d'une discussion faite par A.TOURAINE, en parlant de la crise du progrès. Selon lui, la société "*responsable d'elle-même, découvre que les choix sociaux et politiques sont d'abord des choix moraux, une certaine manière de comprendre la capacité de créer qui nous définit maintenant tout entiers. Nous n'avons plus de devoirs à l'égard de Dieu, de la nation ou du prolétariat, plus de mission historique à remplir; mais nous avons à nous comporter de manière responsable: respectueuse des autres, de notre environnement et de notre propre grandeur de créateurs.*" (A.TOURAINE (1980), **L'après-socialisme**, Paris, B.Grasset, p.59)

[23] Voir sur la distinction entre l'«éthique de conviction» et «éthique de responsabilité» chez M.WEBER, à la fin du chapitre sixième (Chap.VI), *Troisième partie* de ce travail.

aussi pour plusieurs, en soi une source motivante pour poursuivre l'engagement. Cela est noté en particulier chez la plupart des enquêtés dans la «Cat.E1».[24] Nous y reviendrons plus loin pour remarquer comme cette catégorie tend à montrer le côté de *«sacrifice personnel»* et de *«rénnonce»* qui est impliqué dans l'engagement dans un parti comme le PT... Peut-on faire l'hypothèse d'une quête de légitimation de ce nouveau engagement face à l'autre précédent dans l'Église qui a été laissé? Les données dont nous disposons sont fort indicatives pour cela. Il serait certainement un objet très suggestif pour une recherche plus approfondie.

Une autre tendance est celle faisant noter qu'une source de motivation se trouve dans le milieu pastoral en tant que tel. La catégorie «Cat.L1» est celle qui le démontre le plus visiblement.

Le MSP est, lui aussi, source de motivation pour plusieurs. Nous y trouvons d'une manière plus visible des individus situés dans les catégories «Cat.M1» et «Cat.L2». Dans la suite de notre étude, parlant des actions et des manières d'agir, l'analyse sur les variations de l'«état d'esprit» des interviewés vis-à-vis du PT, de l'Église et du MSP, nous fournira d'autres éléments dans ce sens.

Le fait de se sentir bien et de trouver un grand appui psycho-affectif au milieu de cet engagement est aussi maintes fois perçu comme étant une source de motivation. Sans doute, en plusieurs cas, dans ce milieu on doit parler de l'existence d'un sentiment d'être dans une «lutte joyeuse»... Ce sentiment fut plus intense dans la première phase du PT, la phase du PT «romantique» comme l'a définie un des interviewés.[25]

Au long de ce chapitre et du chapitre précédent, nous avons déjà signalé quelques fois combien le collectif et l'individuel, la raison et l'affectif s'entrecroisent au niveau des projets d'une grande partie de ce groupe. *"La société de mes souhaits"*, dit quelqu'un, est une société *"juste, démocratique, socialiste et humaine au point qu'on n'aie plus peur*

---

[24] Chez quelques uns, comme par exemple Maciel, le PT est une sorte d'incarnation de l'Évangile pour nos jours.(Voir ENTR.20)

[25] Voir l'entretien avec Renato, ENTR.14, n.1404. Nous y reviendrons plus tard.

de ressentir plaisir et d'être heureux".[26]

La formule «sans peur d'être heureux!» liée à la vie partisane peut certainement entraîner l'étonnement ou, au moins, l'interrogation sur comment expliquer un tel «romantisme» fatalement condamné à la déception... Le parti politique en effet semble être investi d'une mission que ne l'appartient pas en tant qu'il est une institution dont le stricte but est la conquête et l'exercice du pouvoir dans la société réprésentant des intérêts sociaux. Qu'est-ce que fait cette attente «déplacée» vis-à-vis du parti? Il s'agit d'un «romantisme» évident en certains cas. Cela serait d'ailleurs un bon objet d'une nouvelle recherche. *Quelle est l'origine de l'actuelle prise de distance vis-à-vis du PT, d'un nombre considérable des membres de CEB qui auparavant étaient fort engagés dans ce parti?* Nous reviendrons à cette question dans notre *«Conclusion générale»*. Cela ne doit pas néanmoins nous faire négliger l'apport pour une nouvelle conception de la politique en tant que telle qu'y est présent. Se sentir comme des bâtisseurs d'un *«parti de type nouveau»* est en soi un motif pour poursuivre: - un parti qui sorte de la stricte fonction de la vie partisane traditionnellement connue; - un parti qui soie un lieu de concrétisation de la «société envisagée»... Autrement dit, l'argument semble indiquer que les choses ne doivent pas être départamentalisées. Etre un parti puissant, oui!, mais ne pas oublier le côté de la réalisation personnelle.

Dans cette même filière motivationnelle de se sentir comme des bâtisseurs du «nouveau», se situe aussi ce que nous référions auparavant dans le chapitre précédent concernant à la *«spiritualité nouvelle»*. La pratique de cette spiritualité - ou de cette «mystique»!, selon une expression fort diffusée au milieu de ce groupe - dans le quotidien signifie elle aussi sans doute une grande source de motivation. Les «Cat.E1» et «Cat.E2» doivent être particulièrement rappelées dans ce sens, c-ă-d. dans le sens que c'est dans ce milieu que l'on trouve davantage des explicitations sur des nouvelles formes de vivre une spiritualité informelle dans le quotidien.

Dans nos entretiens nous avons aussi demandé sur la manière de célébrer et

---

[26] QUEST.075, q.M49

de se «nourrir» dans la foi chrétienne. Les réponses à ce sujet sont les plus diverses. La lecture biblique, la célébration avec un groupe d'«égaux», la célébration dans la communauté, les grands rassemblements de célébration (comme les «romaria da terra», les «romaria dos trabalhadores», etc), le quotidien avec les gens, la réflexion sur la lutte et les événements, sont les plus mentionnés...

Quelques questions spécifiques relatives à ce sujet ont été formulées aussi dans le questionnaire. Les réponses nous aident une fois encore à arriver tout de suite aux éléments de comparaison recherchés.

Prenons, par exemple, la question de la lecture biblique et la question de la célébration avec un groupe d'«égaux». Une lecture rapide des données présentées dans les TABLEAUX 5017 et 5019 à la page suivante fait percevoir d'emblée une distribution fort ressemblable à ce deux niveaux. Dans le deux niveaux sont les intégrants des catégories des *«prêtres, religieux et étudiants écclesiastiques»* (Cat.C) et des *«laïcs(ques) ayant (eu) une charge officielle dans l'Église»* (Cat.L) qui occupent les positions les plus «fortes», c-à-d. une fréquence plus accentuée en termes de lectures bibliques ou textes religieux et de célébrations avec un groupe d'«égaux». Quant aux catégories des *«ex-prêtres, ex-religieux(ses) et ex-étudiants ecclésiastiques»* (Cat.E) et des *«membres communs(es) de l'Église»* (Cat.M) les données montrent plutôt la tendance inverse.

Les données présentées dans des TABLEAUX (à la page suivante), nous font revenir aux constatations faites plus haut dans le chapitre neuvième (Chap.IX) respectant les différentes orientations de la pratique. Une fois encore nous devons reprendre la distribution des catégories de personnes intégrantes de notre groupe de recherche selon les différentes orientations de la pratique ou logiques d'action. Cela nous aidera à mieux détailler un aspect des oppositions montrées.[27] Au milieu des intégrants du groupe recherché, les catégories «Cat.C1» et «Cat.L1» montrées par l'analyse factorielle comme étant les plus visibles dans ce qui nous appelons *«pratique orientée par l'importance du MSP»* présentent une spiritualité personnelle fort systématisée à travers la lecture biblique et d'autres

---

[27] Voir SCHÉMA 10(p.315), SCHÉMA 11(p.317) et SCHÉMA 12(p.318) dans le Chap.IX.

Tab. 5017 – *INDIVIDUS ENQUETÉS SELON LEUR CATÉGORIE ET LEUR FREQUENCE DANS LA LECTURE BIBLIQUE OU TEXTES RELIGIEUX DANS LE QUOTIDIEN*

Co:Lect.bibl. Li:Catégories	Frequent	Moyen	Rare	Jamais	N/R	TOTAL (Li) Catégories
C1 Cler/Rel/ét + fonct.off.PT	3 100,0 5,2					3 100,0 2,1
C2 Cler/Rel/ét sans fonct.PT	19 95,0 32,8	1 5,0 2,5				20 100,0 14,0
E1 ExCl/rel/ét + fonct.off.PT	5 29,4 8,6	4 23,5 10,0	8 47,1 19,5			17 100,0 14,0
E2 ExCl/rel/ét sans fonct.PT	3 21,4 5,2	5 35,7 12,5	6 42,9 14,6			14 100,0 9,8
L1 Laïc off.Égl + fonct.off.PT	12 46,2 20,7	8 30,8 20,0	6 23,1 14,6			26 100,0 18,2
L2 Laïc off.Égl sans fonct.PT	11 39,3 19,0	14 50,0 35,0	3 10,7 7,3			28 100,0 19,6
M1 Memb.com.Égl + fonct.off.PT	2 8,0 3,4	5 20,0 12,5	15 60,0 36,6	3 12,0 75,0		25 100,0 17,5
M2 Memb.com.Égl sans fonct.PT	3 30,0 5,2	3 30,0 7,5	3 30,0 7,3	1 10,0 25,0		10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Lect.biblique	58 40,6 100,0	40 28,0 100,0	41 28,7 100,0	4 2,8 100,0		143 100,0 100,0

Tab. 5019 – *INDIVIDUS ENQUETÉS SELON LEUR CATÉGORIE ET LEURS OPPORTUNITES DE CELEBRER LA FOI DANS UN GROUPE PLUS INTIME*

Co:Cel.foi gr. Li:Catégories	Frequent	Moyen	Rare	Jamais	N/R	TOTAL (Li) Catégories
C1 Cler/Rel/ét + fonct.off.PT	2 66,7 3,7	1 33,3 2,4				3 100,0 2,1
C2 Cler/Rel/ét sans fonct.PT	14 70,0 25,9	5 25,0 25,9	1 5,0 2,9			20 100,0 14,0
E1 ExCl/rel/ét + fonct.off.PT	3 17,6 5,6	3 17,6 7,1	10 58,8 29,4	1 5,9 9,1		17 100,0 11,9
E2 ExCl/rel/ét sans fonct.PT	2 14,3 3,7	6 42,9 14,3	4 28,6 11,8	1 7,1 9,1	1 7,1 50,0	14 100,0 9,8
L1 Laïc off.Égl + fonct.off.PT	13 50,0 24,1	7 26,9 16,7	6 23,1 17,6			26 100,0 18,2
L2 Laïc off.Égl sans fonct.PT	16 57,1 29,6	10 35,7 23,8	1 3,6 2,9		1 3,6 50,0	28 100,0 19,6
M1 Memb.com.Égl + fonct.off.PT	2 8,0 3,7	7 28,0 16,7	11 44,0 32,4	5 20,0 45,5		25 100,0 17,5
M2 Memb.com.Égl sans fonct.PT	2 20,0 3,7	3 30,0 7,1	1 10,0 2,9	4 40,0 36,4		10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Cel.foi groupe	54 37,8 100,0	42 29,4 100,0	34 23,8 100,0	11 7,7 100,0	2 1,4 100,0	143 100,0 100,0

textes religieux, dans le quotidien et à travers l'opportunité fréquente de célébrer la foi avec un groupe plus intime. On peut dire de même des «Cat.C2» et «Cat.L2» dont l'action est plutôt une*«pratique orientée par l'importance de la contribution spécifique de la pastorale»*. A l'opposé les «Cat.E1» et «Cat.M1» dont la tendance est une *«pratique orientée par l'importance du parti»* montrent plutôt une liaison «rare» à ce type de spiritualité. Les deux autres catégories plutôt caractérisées par une tendance à l'*«pratique orientée par une distance vis-à-vis des engagements en question»* - «Cat.M2» et «Cat.E2» - doivent être placées dans une position moyenne en ce quiconcerne les lectures bibliques et l'opportunité de célébrer la foi avec un groupe d'«égaux».

Les conclusions découlant de cette constatation vont de soi... Néanmoins il est important de remarquer que c'est bien probable, par exemple, que les catholiques dans le groupe recherché, dont la *«pratique s'oriente par l'importance du parti»*, n'ont pas ou, au moins, ne cherchent pas leur motivation principale dans une communauté de foi chrétienne. D'ailleurs, comme nous avons indiqué plus haut, il est intéressant de noter comment une grande partie des individus de la «Cat.E1» dans l'entretien ont mis en relief les sacrifices et les difficultés impliquées dans l'option pour le PT. Pouvoir dire qu'ils ont fait un choix pour un *«chemin difficile»* semble être important.[28] Parfois, cela entraîne même des comparaisons implicites avec ceux qui sont restés dans le chemin plus facile, c-à-d. le chemin lequel, eux, ils ont quité pour une option plus difficile... Dans la suite de cette constatation nous nous sommes intérrogé à partir de la question suivante: *Est-ce que les «Cat.E1» formulent un souhait pour que l'Église prenne, elle aussi, ce «chemin difficile»?...* En dépit du souhait d'une *«Eglise plus engagée en milieu populaire»* moyennement manifesté dans ce milieu, la tendance générale des données nous signale en général que cette catégorie est plutôt inclinée à voir l'Église dans un schéma traditionnel. Certains interviewés dans cette catégorie semblent même chercher plutôt construire leur motivation en écartant l'Église.[29] Nous y reviendrons dans la suite en parlant des trajectoires vécues. Il s'agit d'une donnée importante pour la discussion sur les mises en cohérence du passé, c-à-d.

---

[28] Voir par exemple **ENTR.20, n.2035**

[29] Voir par exemple **ENTR 05, ENTR 14, ENTR 30, etc...**

sur l'explicitation des trajectoires.

1.3) Dimension «pratique»

La première question que nous posons pour ouvrir la discussion sur la dimension des pratiques concerne les rapports possibles entre les différentes catégories de personnes et les soucis personnels vis-à-vis les deux institutions de référence principale dans la définition de l'engagement des membres du groupe en question.

Les deux TABLEAUX à la page suivante - Tab.5036 et 5040 - nous donnent une bonne visualisation de la distribution des réponses aux deux questions: *«Etes-vous quelqu'un de soucieux vis-à-vis de l'institution du parti des travailleurs et vis-à-vis de l'institution de l'Église?»*

Ces TABLEAUX nous montrent d'emblée l'existence d'un souci relativement plus fort vis-à-vis de l'institution du parti que de l'institution de l'Église. 24,5% se disent *«pleinement»* soucieux du parti contre 14,0% des *«pleinement»* soucieux de l'Église, tandis que 30,1% se disent *«peu ou pas beaucoup»* soucieux de l'Église, contre 13,3% des *«peu ou pas beaucoup»* soucieux du parti. Il s'agit, comme les TABLEAUX le montrent clairement, des deux tendances entourant un groupe fort significatif d'environ de 50% de ceux qui se révèlent *«assez»* soucieux, cela tant vis-à-vis du parti (53,1%) que vis-à-vis de l'Église (49,7%).

Étant attentif aux variations au niveau des catégories dans ces TABLEAUX nous constatons des indications importantes pour notre analyse... Il est visible, qu'il y a dans toutes les catégories, une tendance qui montre que ceux qui portent (ou ont porté) une *«fonction officielle»* dans le parti sont davantage soucieux de l'institution de ce dernier que pour l'institution de l'Église. A l'inverse, on peut dire la même chose sur le comportement qui met en avant le souci vis-à-vis de l'institution de cette dernière, chez ceux qui *«n'ont pas (eu) une fonction officielle»* dans le parti. Dans ce cas, il faut néanmoins remarquer que les individus qui

Tab. 5036 - *INDIVIDUS ENQUETÉS SELON LEUR CATÉGORIE ET LEUR MANIFESTATION DE SOUCI VIS-A-VIS DE L'INSTITUTION D'ÉGLISE*

Co:Sou.d'Égl. Li:Catégories	Pleinement	Assez	Peu (pas beaucoup)	Non (rien du tout)	N/R	TOTAL (Li) Catégories
C1 Cler/R/Ét. + fonct.of.PT		3 100,0 4,2				3 100,0 2,1
C2 Cler/R/Ét. sans fonct.PT	6 30,0 30,0	13 65,0 18,3	1 5,0 2,3			20 100,0 14,0
E1 ExCl/R/Ét + fonct.of.PT	3 17,6 15,0	6 35,3 8,5	7 41,2 16,3	1 5,9 16,7		17 100,0 11,9
E2 ExCl/R/Ét sans fonct.PT	1 7,1 5,0	5 35,7 7,0	8 57,1 18,6			14 100,0 9,8
L1 Laïc of.Ég + fonct.of.PT	6 23,1 30,0	11 42,3 15,5	8 30,8 18,6	1 3,8 16,7		26 100,0 18,2
L2 Laïc of.Ég sans fonct.PT	3 10,7 15,0	15 53,6 21,1	7 25,0 16,3	1 3,6 16,7	2 7,1 66,7	28 100,0 19,6
M1 Membr.Égl. + fonct.of.PT	1 4,0 5,0	12 48,0 16,9	9 36,0 20,9	3 12,0 50,0		25 100,0 17,5
M2 Membr.Égl. sans fonct.PT		6 60,0 8,5	3 30,0 7,0		1 10,0 33,3	10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Souci d'Égl.	20 14,0 100,0	71 49,7 100,0	43 30,1 100,0	6 4,3 100,0	3 2,1 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5040 - *INDIVIDUS ENQUETÉS SELON LEUR CATÉGORIE ET LEUR MANIFESTATION DE SOUCI PERSONNEL VIS-A-VIS L'INSTITUTION DU PARTI DES TRAVAILLEURS*

Co:Souci PT Li:Catégories	Pleinement	Assez	Peu (pas beaucoup)	Non (rien de tout)	N/R	TOTAL (Li) Catégories
C1 Clerg/R/Ét + fonct.of.PT	3 100,0 8,6					3 100,0 2,1
C2 Clerg/R/Ét sans fonct.PT	3 15,0 8,6	12 60,0 15,8	4 20,0 21,1		1 5,0 12,5	20 100,0 14,0
E1 ExCl/R/Ét + fonct.of.PT	9 52,9 25,7	8 47,1 10,5				17 100,0 11,9
E2 ExCl/R/Ét sans fonct.PT	3 21,4 8,6	5 35,7 6,6	4 28,6 21,1	1 7,1 20,0	1 7,1 12,5	14 100,0 9,8
L1 Laïc of.Ég + fonct.of.PT	10 38,5 28,6	11 42,3 14,5	3 11,5 15,8		2 7,7 25,0	26 100,0 18,2
L2 Laïc of.Ég sans fonct.PT	1 3,6 2,9	18 64,3 23,7	3 10,7 15,8	3 10,7 60,0	3 10,7 37,5	28 100,0 19,6
M1 Membr.Égl + fonct.of.PT	5 20,0 14,3	16 64,0 21,1	4 16,0 21,1			25 100,0 17,5
M2 Membr. Égl sans fonct.PT	1 10,0 2,9	6 60,0 7,9	1 10,0 5,3	1 10,0 20,0	1 10,0 12,5	10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Souci du PT	35 24,5 100,0	76 53,1 100,0	19 13,3 100,0	5 3,5 100,0	8 5,6 100,0	143 100,0 100,0

intègrent la catégorie «Cat.E2» (*«ex-prêtres, ex-religieux(ses) et ex-étudiant(e)s-ecclésiastiques sans avoir fonction officielle dans le PT»*) se manifestent aussi plutôt inclinés à se dire *«peu ou pas beaucoup»* soucieux de l'institution de l'Église.

Cette question des soucis personnels vi-à-vis des institutions est important pour un premier aperçu des orientations stratégiques du groupe recherché vi-à-vis du PT et de l'Église. En d'autres termes, se montrer soucieux d'une institution peut probablement signifier qu'on voit danscette institution un moyen important pour arriver à ce qu'est projeté. Cela peut encore signifier, toujours au niveau des orientations stratégiques, la perception des aspects encombrants liés à l'institution en question et qui perturbent ou empêchent l'arrivée au but envisagé...

Le fond commun ou le triple pilier motivationnel dont nous parlions auparavant revient aussi comme une référence importante dans l'analyse de la dimension de la pratique, surtout en ce qui concerne la stratégie. Les choix stratégiques semblent être intimement liés à certains aspects de cette triple référence... Autrement dit le «projet majeur» fondé sur une vision éthique de la société impliquant aussi une vision spécifique de personne humaine et la fierté d'être de la base et de bâtir à partir de la base, sont des références toujours présentes dans le choix des moyens pour arriver à la fin envisagée.

Reprenons d'abord les considérations faites auparavant sur les projets vis-à-vis du PT, de l'Église et du MSP... Il y a un «projet majeur» de construction de la société nouvelle en fonction duquel sont pensés et organisés les autres projets, c-à-d. ceux-ci sont des moyens stratégiques pour faire aboutir au «projet majeur». C'est au niveau surtout des manières de penser et de raisonner sur ces «moyens» que nous avons déjà montré plus haut comment les catégories se distribuent selon des orientations différentes de la pratique. Nous avons constaté - pour rappeler ce qui est explicité dans le SCHÉMA 12, au chapitre précédent (Chap.IX) - que l'orientation de la pratique chez les «Cat.C1» et «Cat.L1» tend vers l'importance du MSP, chez les «Cat.E1» et «Cat.M1» vers l'importance du PT, chez les «Cat.C2» et «Cat.L2» vers l'importance de l'activité pastorale, et chez les «Cat.E2» et «Cat.M2» vers une distance critique vis--à-vis de ces

engagements. Ces orientations de la pratique revèlent sans doute aussi des choix stratégiques, c-à-d. il y est là manifeste une indication sur quels moyens sont les préférés pour arriver à la réalisation du «projet majeur».

Outre cette distribution selon les orientations de la pratique, il est important de noter qu'un grand nombre d'individus ne cachent pas le souci d'établir des distinctions entre les niveaux ou les espaces différents et leurs logiques propres, en montrant l'importance propre à chaque espace et l'importance d'une mise en oeuvre conjointe et complémentaire. Nous avons déjà mentionné certaines passages du discours des interviewés dans ce sens... L'effort pour des activités où les domaines différents soient intégrés entre eux d'une façon cohérente est bien noté dans ce milieu. Dans ce sens, on souligne, par exemple, l'idée d'une sorte de *«nouvelle synthèse culturelle»* («caldo de cultura») originaire de la TdL et de la «pastorale populaire» qui n'est pas encore suffisamment assimilée, et dans le champ politique,[30] et dans le champ religieux...[31] On peut voir aussi en cela l'existence de toute une stratégie d'intégration des dimensions et domaines différents. Autrement dit, il y a toute une stratégie pour mettre ensemble ou pour adjoindre d'une forme cohérente différents moyens qui doivent conduire à la même fin.

Nous rejoignions plus haut à cet effort, l'idée d'une «nouvelle spiritualité» qui en manifeste une facette importante...

L'expérience pratique dans le quotidien de l'engagement a montré pour plusieurs que cela n'est pas évident. Des limites de toutes sortes liées, soit à des circonstances conjoncturelles, soit à des spécificités logiques propres, y sont notées...[32]

---

[30] Voir ENTR.30, n.3013... (Ce qui est dit par rapport au politique peut être dit aussi par rapport au religieux...)

[31] Rappelons, par exemple, ce que Maria dit des célébrations de l'Église... (ENTR. 35). Plusieurs passages du discours des interviewés pourraient être évoqués pour cela...

[32] Deux exemples entre autres sont fort éclairants pour cela: Un premier c'est le constat fait par des séminaristes, qui se sentaient bien aimés dans leur travail pastoral dans la communauté, et qui se sont bien engagés dans la campagne d'un candidat du PT en attendant un grand appui de la communauté au moment des élections... La surprise et la déception ont été grands pour eux parce que c'est exactement dans cette communauté que leur candidat a reçu le moins de votes...(Voir ENTR.25, n.2534-2535). Un deuxième, c'est la comparaison faite entre le «climat» dans une réunion du parti et une réunion de la communauté d'Église: Dans la communauté on se sent bien, avec l'«âme lavée», tandis que des réunions du parti on sort

L'importance attribuée aux sujets individuels comme étant une sorte de médiation ou lieu de gestion des espaces différents est aussi à considerer en premier lieu dans cette discussion. Cette idée prend deux directions: d'une part, le rôle d'articulation entre les espaces en fonction du «projet majeur» est relevé et les «Cat.E1», «Cat.L1», «Cat.M1», «Cat.C1» et «Cat.C2» semblent être plus attentives dans cette direction; d'autre part, l'idée que chacun développe bien sa contribution personnelle pour le «projet majeur» dans son espace semble être soulignée surtout par les «Cat.E2», «Cat.C2» et «Cat.L1».[33]

Il est important de reprendre ici une réflexion déjà commencé plus haut, quand nous parlions de motifs... Il est maintes fois répété, par exemple, que pour le PT, dans la quête de cohérence avec l'idéal de société souhaité, il est fondamental d'être lui-même d'abord un espace démocratique, de participation totale et de réalisation humaine pleine, y compris la dimension affective. Il y a même ceux qui souhaitent un *«PT plus affectif»*...[34] Quant à l'Église, c'est le même souhait qui revient, si bien que, spécifiquement en ce qui concerne l'affectif, les interviewés montrent que l'espace de la communauté d'Église est davantage ouvert dans ce sens, même si ce n'est qu'au niveau de la vie communautaire et de l'échange d'idées...[35]

Maintes fois apparaît dans le discours la comparaison entre la vie au sein de la communauté d'Église et la vie au sein du parti.[36] Comme plusieurs,

---

toujours «chargé». Dans le parti manque ce côté plus humain, tellement important pour la vie et qui existe dans la communauté... (Voir **ENTR.28**, n.2854)

[33] Il y a aussi des évaluations critiques vis-à-vis surtout des membres du clergé qui manquent parfois de bonne préparation pour bien savoir distinguer les espaces. Cela est trouvé aussi au niveau de l'auto-évaluation de certains membres de la «Cat.C2» par rapport à leur passé récent...

[34] Nous avons déjà suggéré qu'il serait intéréssant de poursuivre une étude spécifiquement sur les motivations de ce niveau para rapport au PT... Sur la dimension de l'affectif dans le PT, voir **QUEST.033**, q.P42; **QUEST.087**, q.P42; **QUEST.102**, q.P42...

[35] Entre autres, **ENTR 02**, **ENTR 09**, **ENTR 14**, **ENTR 18**, **ENTR 28** se sont prononcés par là...

[36] Dans la lecture des entretiens, on se trouve même face à ceux qui ont expérimenté une distance trop large entre, par exemple, la manière d'être dans la communauté chrétienne et la manière d'être dans le parti. *«A ce moment-là, ont commencé cette distance et une sorte de guerre à l'intérieur du parti. On n'avait plus les moyens de retourner à la communauté parce que on était sorti et entré dans le parti, c'est-à-dire, on avait déjà une vision bien différente. Dans le parti, nous étions discriminés et appelés «mangeurs d'hosties» et d'«igrejeiros»... Nous étions considérés comme les gens qui parlent de la miséricorde, de la fraternité, etc. Cela était même motif de blagues...»* (**ENTR.30**, n.3013)

d'ailleurs, le notent d'une façon répétée, il semble y avoir un certain consensus dans le groupe interviewé sur le fait que la personne humaine est valorisée davantage dans la communauté que dans le parti. Dans la communauté d'Église il y a, selon ces opinions, de la *«chaleur affective»*, tandis que dans le parti c'est le manque de l'affectif qui y règne. Dans le parti la personne n'est pas respectée comme un sujet et elle devient plutôt un outil et un objet en fonction des intérêts des décisions centrales imposées, dit-on.

Si l'analyse nous a montré facilement que c'est un axe de structuration du discours, on y trouve néanmoins aussi des prises de distance par rapport à cette évaluation en signalant que les incohérences à ce niveau sont flagrantes tant dans la communauté chrétienne que dans le parti, tant parmi les chrétiens que les non-chrétiens.[37]

Un autre aspect remarqué est celui qui établit un paradoxe suggestif en voyant les chrétiens dans le parti, d'une part, en tant que porteurs d'un certain purisme qui s'oppose à l'idée de parti avec un projet national (pour toute la société) et, d'autre part, en tant qu'aidant à garantir un horizon plus large pour le parti en opposition à la voie institutionnelle qui, selon Batista, semble malheureusement y dominer de plus en plus.[38]

Dans cette même ligne, le discours de ceux qui ont été interviewés semble suggérer aussi à plusieurs reprises un rapport étroite entre le PT répercutant plus directement le MSP et la présence plus forte de «gens d'Église».[39] Cela se trouve fort contrasté par deux niveaux de prise de distance critique: d'une part, l'explicitation de la perception que les

---

[37] Voir, par exemple, **ENTR.02**, n.0250; **ENTR.34**, n.3447, 3449; **ENTR.14**, n.1419; **ENTR.01**; **ENTR.07**; **ENTR.08**; **ENTR.18**; **ENTR.31**; **ENTR.33**; **ENTR.45**; **ENTR.52**; **ENTR.54**. Les comparaisons prennent consistance surtout par les références répétées, dans le discours analysé, à l'important rôle joué par la présence chrétienne au sein du parti dans son début et ses premières années d'existence... Les manières dont cela est présenté et les problèmes qui y sont liés nous apportent aussi des éléments importants pour notre analyse.

[38] Voir, par exemple, **ENTR.11**, n.1109-1111.

[39] Nous avons mentionné auparavant ce que Renato appelle la *"phase «romantique» du PT"* (Voir **ENTR.14**, n.1404); Voir aussi **ENTR.02**, n.0210; **ENTR.12**, n.1229; **ENTR.13**, n.1341; **ENTR.33**; **ENTR.34**; **ENTR.40**; (La description peut-être la plus directe de cela on la trouve en **ENTR.18**, n.1813: *"depuis le début on était là, les gens de la communauté de l'église, on était là dans les CEB, dans les groupes de rue, dans la boue aux bords de la rivière... On emmenait le PT aux gens de la base... Les gens du parti ne sortaient pas de la salle et jamais ils n'allaient à la périphérie. Quand ils y allaient ils faisaient un tas de bêtises..."*)

gens dans une «communauté d'Église» tendent à être victimes de l'illusion d'être «omniprésents» dans la «lutte»,[40] d'autre part, l'explicitation de la perception des incohérences au milieu des militants chrétiens se disant, au niveau des principes généraux, tous inspirés par l'Évangile mais, au niveau de l'action, de la manière d'agir, des stratégies partisanes, la distance vis-à-vis de ces principes est parfois bien notée.[41]

Nous pourrions élargir encore plus la liste des composantes montrant des aspects importants qui doivent être considérés au niveau de cette dimension des actions et des manières d'agir, mais nous croyons que les indications faites suggèrent assez la pluralité qui y est manifestée, et comment dans cette pluralité en peut répérer un fond stratégique commun. Ce fond commun nous le reportons au triple pilier motivationnel dont nous parlions auparavant.

Un dernier aspect fondamental à être pris en compte est l'évolution de l'«état-d'esprit» vis-à-vis des engagements en question. L'analyse de cet aspect, en même temps qu'elle fait retourner aux motifs, introduit aussi la discussion sur la dimension du «vécu», des trajectoires vécues...

Les réponses au questionnaire nous ont donné un cadre intéréssant dans ce sens. L'«état d'esprit» dont nous parlons - ou le dégré d'enthousiasme - a beaucoup à voir avec la satisfaction de l'attente initiale en général attachée au triple pilier motivationnel référé précédement. Cela nous ramène aussi à un aspect qui est central au niveau de la dimension que nous présentons ici. Cet aspect concerne l'intensité des attachements ou des engagements.

Nous avons essayé de visualiser les résultats de notre analyse, dans ce sens, par la présentation du GRAPH 01 et du TABLEAU 04. Ces visualisations traitent du même sujet et elles sont mutuellement complémentaires. En tant que telles elles doivent être regardées ensemble.

---

[40] Voir par exemple l'auto-évaluation de sa trajectoire au sein de l'Église faite par Renato et son expérience de regarder, après, de l'extérieur la même communauté d'Église dont il avait été le leader religieux pendant plus d'une dizaine d'années... **ENTR.14.**

[41] Voir **ENTR.25, n.2512.** Selon Irio certaines pratiques de ces chrétiens peuvent être considérées totalement éloignées de l'Évangile.

Graph.01 - *«ÉTATS D'ESPRIT» VIS-A-VIS DES ENGAGEMENTS ET DES ACTIVITÉS.*

C O D E S : ▓▓ = *individus avec fonction officielle dans le PT au présent ou passé (total = 71)*

▒▒ = *individus sans fonction officielle dans le PT au présent ou passé (total = 72)*

ENTHOUSIASME EST TOUJOURS VIVANT ET FORT	ENTHOUSIASME PERDU PENDANT LES DERNIERS 4 OU 5 ANS	ENTHOUSIASME PERDU IL Y A PLUS DE 5 ANS
DANS L'ACTIVITÉ PASTORALE D'ÉGLISE		
▓▓ = 36 ▒▒ = 42	▓▓ = 18 ▒▒ = 20	▓▓ = 16 (N/R = 1) ▒▒ = 5 (N/R = 5)
DANS L'ACTIVITÉ DU PARTI DES TRAVAILLEURS		
▓▓ = 54 ▒▒ = 40	▓▓ = 15 ▒▒ = 21	= 1 (N/R = 1) = 1 (N/R = 10)
DANS L'ACTIVITÉ DU MOUVEMENT SOCIAL POPULAIRE		
▓▓ =56 ▒▒ = 46	▓▓ = 12 ▒▒ = 17	= 3 = 2 (N/R = 7)

Il s'agit de mettre en rapport d'abord (GRAPH 01) la variation des «états d'esprit» vis-à-vis des différents engagements et activités en faisant la comparaison entre les catégories qui ont (eu) une fonction officielle dans le PT (C1, E1, L1, M1) et les catégories qui n'ont pas (eu) de fonction officielle dans le PT (C2, E2, L2, M2), à travers le temps. Ensuite par deux complexes tableaux croisés mis en parallèle (TABLEAU 04) nous cherchons à montrer les directions que la dislocation de l'«état d'esprit» vis-à-vis des enggements et activités prend.

Nous avons constaté premièrement qu'en général l'«état d'esprit» reste encore fort positif vis-à-vis du MSP (102 individus sur 143) et vis-à-vis du PT (94 individus sur 143) tandis que vis-à-vis de l'activité dans l'Église il se montre relativement afaibli, c-à-d. presque la moitié des individus qui ont répondu au questionnaire ont déclaré qu'ils avaient déjà perdu leur enthousiasme vis-à-vis de l'engagement à ce niveau. Cette relation différence est acdentuée davantage au milieu des catégories qui ont (eu) une fonction officielle dans le PT, comme le bien le GRAPH 01.

La constatation de cette différence visible nous a fait concevoir l'idée de l'existence dans ce groupe d'une sorte de «migration d'engagement», ou encore, de changement de la pratique en général et des stratégies d'engagement en particulier.

L'idée de la «migration d'engagement» reveint d'ailleurs maintes fois dans le discours des interviewés. Nous reviendrons à certains aspects de cette constatation dans la suite, en parlant des *«trajectoires vécues»*.

En complément du GRAPH 01, le TABLEAU 04 cherche à visualiser les correspondances ou non entre les «états d'esprit» aux trois niveaux d'engagement.[42]

Nous avons y croisé d'abord les variations des «états d'esprit» vis-à-vis de l'activité dans l'Église avec celles des «états d'esprit» vis-à-vis de l'activité dans le PT. La donnée la plus expréssive montrée par cette «mise en croisé» est que d'un total des 94 qui ont revélé leur «enthousiasme toujours vivant» en ce qui concerne le PT, 33 (=15+18) se sont déclarés déçus quant à l'activité dans l'Église. Prise d'un autre angle cette même «mise en croisé» montre que d'un total de 78 individus qui ont revélé leur «enthousiasme toujours vivant» vis-à-vis de l'activité dans l'Église, 15 (=0+15) se sont déclarés déçus quant au PT.

En croisant, ensuite, les variations des «états d'esprit» concernant l'activité dans l'Église avec celles concernant l'activité dans le MSP en tant que tel, notre résultat a été semblable... D'un total de 102 individus qui ont revélé leur «enthousiasme toujours vivant» vis-à-vis du MSP, 36 (=16+20) se sont déclarés déçus vis-à-vis de l'activité dans l'Église. Regardant d'un autre angle la même «mise en croisé» on constate que d'un total de 78 individus qui ont revélé encore leur «enthousiasme toujours vivant» en ce qui concerne l'activité dans l'Église, 12 (=2+10) se sont

---

[42] La question posée dans le questionnaire présentait un petit handicap parce qu'elle n'envisageait pas la possibilité de répondre par la négative totale c-à-d. *«qui n'a jamais été enthousiasmé ou attiré par...»*. On pourrait faire l'hypothèse que cela explique en partie les «non-réponses» à cette question, mais l'analyse factorielle nous a fait écarter cette idée et songer plutôt à l'hypothèse qu'une partie significative de ceux qui n'ont pas répondu se trouve dans l'ensemble que nous avons appelé *«action orientée par l'importance du parti politique»*. Il n'y a aucune trace d'un rapport avec l'ensemble des «non-engagés»... (Voir à l'**ANNEXE 05** (p.418-419), *Graphiques concernants...*)

déclarés déçus en ce qui concerne l'activité dans le MSP.

Ces constations nous aident à identifier en effet la «migration d'engagement» en question, d'une façon plus ou moins claire. Cette «migration» est surtout clairement visible au niveau de ceux qui ont déclaré *«avoir perdu l'enthousiasme vis-à-vis de l'activité dans l'Église il y a plus de cinq ans»*, dont la grande majorité (15 ou 16 sur 21) se rejoint à ceux qui se trouvent *«toujours enthousiasmés vis-à-vis de l'activité dans le PT et/ou dans le MSP»*.

Tableau 04 - «ÉTATS D'ESPRIT» VIS-A-VIS DES ACTIVITÉS D'ÉGLISE, DU PT ET DU MSP (CORRESPONDENCES OU NON-CORRESPONDENCES)

(*Codes*: E = vis-à-vis de l'activité dans l'Église; P = vis-à-vis de l'activité dans le PT; M = vis-à-vis de l'activité dans le MSP; a = enthousiasme est toujours vivant; b = enthousiasme perdu durant derniers 4 ou 5 ans; c = enthousiasme perdu il y a plus de 5 ans.
Exemple ===» P.a = enthousiasme toujours vivant vis-à-vis de l'activité dans le PT.)

P / E	P.a	P.b	P.c	n/r	Total
E.a	58	15	-	5	78
E.b	18	17	-	3	38
E.c	15	4	2	-	21
n/r	3	-	-	3	6
Total	94	36	2	11	143

M / E	M.a	M.b	M.c	n/r	Total
E.a	63	10	2	3	78
E.b	20	17	-	1	38
E.c	16	2	3	-	21
n/r	3	-	-	3	6
Total	102	29	5	7	143

Outre l'idée d'une quête de «fidélité» au pilier motivationnel dont nous parlions plus haut - voir SCHÉMA 09 dans le chapitre précédent! -, le discours des interviewés nous fait considérer encore deux hypothèses pour une explication de cette «migration d'engagement». Ces deux hypothèses nous font aboutir, dans la discussion qui suit, aux trajectoires vécues.

La première de ces hypothèses se fonde surtout sur la manière dont l'engagement personnel dans l'Église avait été concrétisé. C'est-à-dire: les individus s'étaient plongés dans des activités de l'Église ayant comme but principal le politique ou le social et, à un moment donné, à cause de changements survenus dans l'Église et dans la société, se sont rendus compte que cela n'était plus un bon chemin ou bien, qu'ils s'étaient trompé

de chemin pour arriver au but envisagé.

La deuxième hypothèse - peut-être complémentaire de la première - est centrée surtout sur la conjoncture institutionnelle de l'Église, laquelle, après une période d'ouverture et d'appui aux engagements sociaux et partisans, a pris une position de fermeture et de retrait dans l'appui à ce genre d'engagement.[43]

Outre cela, si nous reprenons les quatre logiques d'action ou les quatre tendances d'orientation de la pratique identifiées plus haut dans ce groupe - voir SCHÉMA 10 dans le chapitre précédent! -, nous pouvons suggérer l'hypothèse que l'intensité de l'attachement, soit au PT, soit à la vie pastorale, ou soit au MSP est intimement liée à la perception des conditions plausibles pour être cohérent avec ce fond motivationnel. Autrement dit, que l'engagement devient expressif au fur et à mesure que l'individu perçoit ces conditions plausibles pour ses convictions. Cela ne veut pas suggérer l'idée que dans ce groupe n'existent pas d'autres sources d'attachement expressif. L'hypothèse établie est que dans ce groupe, en ce qui concerne les stratégies d'attachement personnel, cette perception des conditions plausibles de cohérence avec le fond motivationnel en question joue un rôle important.

Nous avons parlé auparavant - dans ce chapitre et le précédent - de la conception «basiste» de parti, très répandue dans le milieu du groupe de la recherche ainsi que des références faites aux problèmes liés aux rapports entre la pratique et la théorie tels que les ressentaient les chrétiens dans le parti, depuis son début. Dans cette évaluation on a signalé la facilité avec laquelle les gens originaires des CEB devenaient des *«exécutants pratiques»* manipulés par les intellectuels. Cela a beaucoup à voir, selon plusieurs références mentionnées dans le discours analysé, avec

---

[43] On note une faible variation de cela selon les contextes différents du vécu des individus... S'il est vrai que les trajectoires collectives de l'Église, du parti et du mouvement social populaire différenciées selon les contextes régionaux recherchés ne semblent pas exercer en gros un rôle important en cet «état-d'esprit», certaines tendances montrées par les données ne nous permettent pas néanmoins d'exclure cet aspect dans l'analyse.Voir à l'**ANNEXE 06** (p.420 ss), *Tableaux croisés des données du questionnaire*: Tab.0146, Tab.0147, Tab.0148. Par exemple, il est frappant que l'enthousiasme est toujours vivant vis-à-vis du parti chez les individus contactés dans l'État du Rio Grand do Sul. Cela est dû probablement à un succès relatif du PT dans cet État, surtout en ce qui concerne l'administration de la Municipalité de Porto Alegre. (Voir spécifiquement Tab.0148).

la question de la simplicité et d'une certaine naïveté des gens originaires des communautés d'Église qui s'engagaient dans le parti. *«On est entré dans le parti sans avoir une bonne formation pour cela»*... Cela, à un certain niveau, a provoqué pas mal de conflits personnels devant la réalité et les analyses, d'une certaine façon inattendues, avec lesquelles ils étaient parfois confrontés dans le parti. Fatima parle de la révolte qu'elle avait éprouvée contre l'Église pour avoir été poussée dans un engagement pour lequel elle ne se sentait pas fort préparée...[44] Cette révolte est racontée par l'interviewée comme une chose du passé. *"Aujourd'hui j'en remercie l'Église..."* a-t-elle dit.[45]

1.4) Les trajectoires vécues

Les entretiens ont laissé en général au chercheur l'impression d'être en présence de gens qui se perçoivent avec fierté comme ayant fait tout un chemin et ayant franchi des barrières parfois personnellement difficiles ou même ayant vécu des ruptures biographiques ou des conversions marquantes. Les cas d'individus se révélant, dans ce groupe, en malaise ou insatisfaction en tant qu'être personnel peuvent être, de façon approximative, à partir des indications des interviews et des réponses au questionnaire, réduits à un chiffre inférieur à 15%.

Le TABLEAU 5028, en est, à sa façon, une démonstration. Quand on a interrogé les individus sur *«comment ils se sentaient personnellement en terme d'avoir toujours des espaces pour donner leur contribution en tant que sujets»*, 83,7% se sont considérés assez ou pleinement satisfaits, c.à.d.: 62,0% + 21,7%.

Un regard plus attentif sur ce TABLEAU nous fait néanmoins percevoir que ceux qui occupent ou ont occupé des *«fonctions officielles dans le parti»* (C1, E1, L1, M1) sont davantage inclinés à se sentir satisfaits à ce niveau

---

[44] Voir ENTR.13, n.1304...

[45] Voir ENTR.13.

Tab. 5028 – *INDIVIDUS ENQUETÉS SELON LEUR CATÉGORIE ET LEUR PERCEPTION VIS-A-VIS DE L'ESPACE QU'ILS ONT POUR DONNER LEUR CONTRIBUTION EN TANT QU'UN SUJET*

Co:Perc.SUJET Li:Catégories	Pleinement	Assez	Peu ou rarement	Jamais	N/R	TOTAL (Li) Catégories
C1 Cler/R/Ét. + fonct.of.PT	3 100,0 9,7					3 100,0 2,1
C2 Cler/R/Ét. sans fonct.PT	3 15,0 9,7	13 65,0 14,4	4 20,0 21,1			20 100,0 14,0
E1 ExCl/R/Ét + fonct.of.PT	4 23,5 12,9	12 70,6 13,3	1 5,9 5,3			17 100,0 11,9
E2 ExCl/R/Ét sans fonct.PT	1 7,1 3,2	10 71,4 11,1	1 7,1 5,3	1 7,1 100,0	1 7,1 50,0	14 100,0 9,8
L1 Laïc of.Ég + fonct.of.PT	9 34,6 29,0	13 50,0 14,4	4 15,4 21,1			26 100,0 18,2
L2 Laïc of.Ég sans fonct.PT	3 10,7 9,7	19 67,9 21,1	6 21,4 31,6			28 100,0 19,6
M1 Membr.Égl + fonct.of.PT	7 28,0 22,6	15 60,0 16,7	3 12,0 15,8			25 100,0 17,5
M2 Membr.Égl sans fonct.PT	1 10,0 3,2	8 80,0 8,9			1 10,0 50,0	10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Percep.SUJET	31 21,7 100,0	90 62,0 100,0	19 13,3 100,0	1 0,7 100,0	2 1,4 100,0	143 100,0 100,0

que les autres. Cela est plus évident au niveau des catégories «Cat.E1» et «Cat.L1». Il est visible dans les deux cas, en ce qui concerne la déclaration *«pleinement satisfait»*, que ceux qui cumulent (ou ont cumulé), à côté de leur engagement dans l'Église, une *«fonction* officielle dans le parti» présentent des pourcentages relativement fort supérieurs à ceux dans les totaux. Cela peut indiquer qu'un double engagement militant apporte une satisfaction plus accentuée en terme de réalisation personnelle qu'en tant que sujet... Cela peut aussi indiquer qu'un double engagement militant se fait parce que celui auquel l'individu se trouve d'une certaine manière institutionnellement contraint n'est pas satisfaisant en terme de réalisation personnelle. Les chiffres du TABLEAU donnent aussi des suggestions pour cela. Si nous regardons les mêmes catégories, quand il s'agit de gens *«sans avoir (eu) fonction officielle dans le parti»* («Cat.E2» et «Cat.L2») on note une montée fort visible des pourcentages des individus déclarant avoir *«peu ou rarement»* des opportunités pour donner leur contribution personnelle...

Le schéma de référence des entretiens a orienté le discours des interviewés

vers des moments différents dans leur trajectoire et leurs rapports institutionnels... Il faut remarquer, dans ce sens, la mention récurrente du temps où l'Église, dans plusieurs régions ou localités, était intégrée avec le MSP et le PT pour des projets communs. C'était radicalement différent de ce qu'on voit aujourd'hui, selon l'opinion de certains interviewés.[46] Sous-jacente à cette référence nous trouvons une logique orientée plutôt vers l'importance du rôle joué par les gens d'Église dans le parti et le mouvement. On peut même voir dans cet argument une hypothèse cachée selon laquelle un certain retrait dans un second moment où un non-appui institutionnel de la part de l'Église a eu des répercussions dans l'orientation et la dynamique, tant dans le PT que dans le MSP.

Dans une autre direction, se présente aussi un argument qui est orienté vers la définition du projet à la mesure de l'autonomisation du parti. On parle de l'«auparavant», comme d'un temps - souvent mentionné dans l'intérieur du pays en milieu rural - où il n'y avait pas encore de projet alternatif par la voie du PT et où l'on s'engageait dans les travaux menés par l'Église.[47]

"On était «très» «très» chrétiens, après on est devenu «très» «très» parti!" Cette phrase de Gilberto, déjà cité auparavant, fait que nous nous intérrogeons davantage sur le caractère sécularisant de la trajectoire du groupe recherché... *Peut-on dire qu'il s'agit d'une trajectoire typiquement sécularisante?* La tendance générale de nos données ne permet pas de soutenir une hypothèse dans cette direction. Notre hypothèse doit être orientée plutôt vers l'idée d'une trajectoire en quête des synthèses personnelles entre la foi et l'engagement. C'est dans ce contexte d'évaluation et de quête que se situe aussi la phrase citée de Gilberto. Le caractère secularisant est sans doute présent et fort marqué au sein de certaines catégories du groupe recherché, comme par exemple les «Cat.E1»,

---

[46] Voir **ENTR.36**, n.3602, n.3609, n.3659, n.3672. Nelia dit: *"Les mouvements étaient à partir des Églises, et... Les gens qui participaient ainsi aux grands mouvements, aux discussions, c'était tout comme ça...Je trouve que c'était plus facile, on arrivait plus rapidement au but avec beaucoup de monde en avant, tous marchant ensemble et luttant pour cela... Maintenant tout se trouve tellement divisé..."*(n.3672). Voir par exemple aussi **ENTR.30**, n.3012: *"En entrant dans le parti ici dans notre Région de S. Miguel, on se connaissait tous, tout le monde se rencontrait toujours dans le mouvement populaire, dans le parti, dans la communauté d'Église, dans les rassemblements"*...

[47] Voir **ENTR.31**, n.3102-3103

«Cat.E2» et «Cat.M1».[48]

Doit-on plutôt parler d'une trajectoire à la recherche d'un espace stratégiquement plus adéquat à l'engagement pour le projet envisagé? Peut-on comprendre dans ce sens le chemin que la majorité semble avoir fait: d'abord l'Église, après le «mouvement» et enfin le «parti»? Cette «succession» dans le temps est maintes fois explicitée dans des analyses et des évaluations.

"Je crois qu'on ne peut pas généraliser... Cela n'existe pas: cette linéarité, dont on parle toujours, d'avoir été d'abord dans l'Église, après dans le mouvement populaire et puis dans le parti. C'est faux! Les choses fonctionnent beaucoup plus «interconnectées» et ensemble..."[49] C'est la réaction de Conceição face à la question où on lui demandait sur quel espace s'était établi la base de son premier engagement: l'Église, le mouvement ou le parti... Malgré cette réponse, en fait, la trajectoire de cette interviewée ne semble pas, dans cet aspect, s'éloigner de ce lieu commun de la trajectoire de la plus grande partie du groupe recherché.

Dans le GRAPH 02 où nous faisons la comparaison des moments chronologiques au cours desquels les individus se sont la première fois davantage liés soit à l'activité pastorale de l'Église, soit au MSP, soit - à travers l'affiliation partisane - au parti, cette «succession» dans le temps nous est montré en gros. Parfois cela a été une «succession» tout court. Parfois, peut-être dans la plupart de cas, cela a été une «succession cumulative»... Est visible le fait, par exemple, que des individus déjà depuis longtemps engagés dans l'Église se sont engagés aussi dans le PT et dans le MSP surtout entre 1986 et 1988.[50]

Il est clair, à partir de ce que nous montre ce graphique (GRAPH.02), qu'autour de 95% des individus de notre recherche ont déjà eu des expériences d'engagement importantes dans des activités de l'Église et dans

---

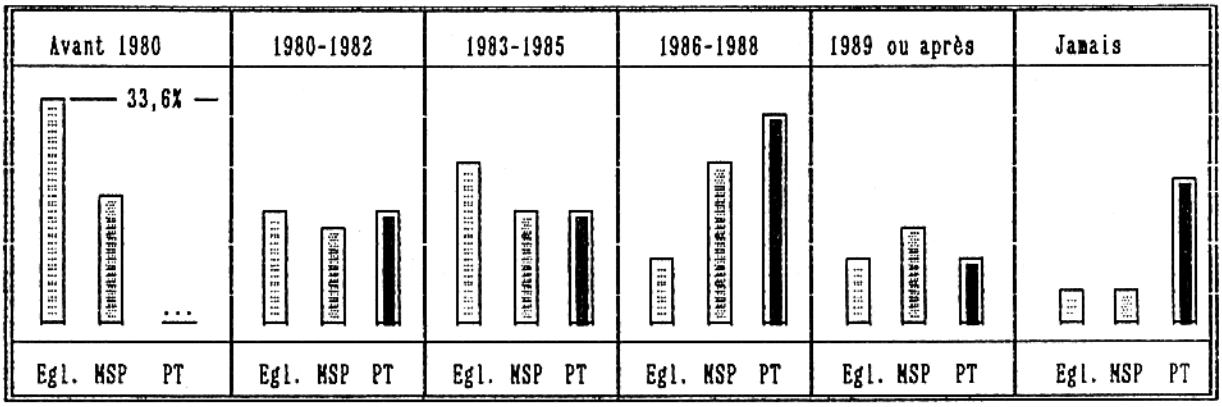
[48] Entre autres données déjà présentées, voir les **TABLEAUX 5017 et 5019** (p.340).

[49] **ENTR.31**, n.3141

[50] Voir à l'**ANNEXE 06** (p.420 ss), *Tableaux...* (Tab.1116, 2316, 5011, 5016 et 5023).

le MSP. La question a été: *"quand est-ce que vous vous êtes engagé pour la première fois, d'une manière plus profonde dans une activité de l'Église? ou, dans une activité au sein du MSP?"*... En ce qui concerne l'affiliation au PT - la question a été: *"quand est-ce que vous vous êtes affilié?"* - le pourcentage de ceux qui, dans ce groupe, s'étaient déjà affiliés au parti, est 80%. Autrement dit: 1) Dans le groupe recherché il y a autour de 5% des individus qui se déclarèrent n'avoir jamais été profondement lié à l'Église. De même en ce qui concerne le MSP. 2) Il y a autour de 20% des individus qui déclarèrent n'avoir jamais été affiliés au PT, c-à-d. restaient comme des sympathisants. Certaines variations montrées par le GRAPH 02 sont très frapantes et offrent de bonnes indications sur la

Graph.02 - *ÉPOQUE DE L'ENTRÉE ACTIVE DANS LA PASTORALE DE L'ÉGLISE, DANS LE MOUVEMENT POPULAIRE ET D'AFFILIATION AU PARTI DES TRAVAILLEURS*



population recherchée: Primo, l'engagement rélativement récent dans le PT contraste avec la rélative ancienneté de celui dans l'Église. Secundo, les initiations dans le MSP se distribuent d'une manière moyenne stable - autour de 18% en chacune de trois premières périodes démarquées! - présentant une legère montée entre 1986 et 1988, où autour de 28% situent leur première entrée dans le mouvement. Ce graphique, à partir d'autres données, renforce l'analyse faites auparavant au sujet de ce que nous avons appelé «migration d'engagement». Dans le GRAPH 01 et le TABLEAU 04 nous avons montré comme l'évolution de l'«état d'esprit» vis-à-vis des activités dans l'Église, dans le MSP et dans le PT. Nous y constations une sorte de dislocation de l'enthousiasme d'engagement initié dans l''Église, en direction du PT et du MSP. L'affiliation plus nombreuse au PT entre 1986 et 1988 signifie sans doute une réponse à la campagne intense du parti dans

cette période pour l'affiliation en fonction des élections, mais en plusieurs cas cela doit être aussi interprété comme une quête d'un engagement cohérent avec ce qu'on attend. Le haute pourcentage de ceux qui ont fait dans ces années leur première entrée plus importante dans le MSP semblent confirmer cela.

Si l'on oriente l'attention vers comment les individus perçoivent l'évolution concernant la célébration de la foi au sein de la communauté, le discours analysé signale clairement une direction determinée marcant une grande partie des trajectoires dans ce groupe.

Quant à ce point, l'évaluation faite cherche surtout à mettre en rapport la célébration de la foi et l'intégration personnelle. D'une part, il y a ceux qui relèvent la grande distance entre la manière de célébrer dans leurs communautés auparavant - *"il y a dix ans"* - où toute la vie et la lutte étaient présentes faisant que l'on se sentait bien intégré, et la manière de célébrer éloignée de la réalité telle qui elle est vécue aujourd'hui dans les communautés où ils ne se sentent plus chez eux.[51] D'autre part il y a ceux qui relèvent l'évolution de leur conception d'engagement, l'évolution d'un «être militant» éclaté pour un «être militant» intégré.[52] La direction de la trajectoire de l'institution Église est une et le direction de la trajectoire personnelle est autre...[53]

Au niveau de la trajectoire personnelle, mises à part l'idée d'une *«trajectoire sécularisante»* et l'idée d'une *«trajectoire de quête de perfectionnement de l'espace stratégique»*, qui sont sous une forme ou l'autre présentes dans le discours des interviewés, il nous semble que la caractéristique la plus généralisée au sein des trajectoires dans ce milieu est celle qui montre l'évolution d'une *situation d'identité façonnée et unidemensionnelle* à une une autre qui est la *situation d'une identité intégrée et plurale.*

---

[51] Voir **ENTR.13; ENTR.36; ENTR.38;** et autres

[52] Voir **ENTR.02; ENTR.08; ENTR.18; ENTR.22** et autres.

[53] Ainsi comme la trajectoire de l'institution église, certains passages du discours des interviewés signalent aussi une trajectoire au niveau du PT, allant de la situation original plus intégrée pour une situation plus éclatée et éclatante...

Plusieurs autres aspects devraient être présentés dans cette analyse sur ce que nous apportent les trajectoires vécues des individus. Ce que nous avons pu commenter semble néanmoins donner déjà assez d'indications - au moins d'une forme provisoire! - pour le but ici envisagé.

Avant de conclure ce point, il est important de rappeler certains aspects dont nous avons parlé et qui sont tout à fait clé pour bien caractériser ce qui semble être le plus caractéristique concernant l'ensemble des trajectoires vécues au sein du groupe recherché. Nous rappelons d'abord le fait que tous ont été d'une forme ou d'autre marqués par une passage plus ou moins longue dans l'Église catholique. Outre cette caractéristique il est fort repandu dans ce milieu un sentiment d'être des gens qui ont fait un chemin auprès de la base. Ils se sentent réconnus comme étant de la base. Ils sont fière de cela. Enfin, des chemins différents les a conduit à la quête d'une spiritualité plus personnelle et à la quête d'une vie de militant plus intégrée, c-à-d. contemplant les différentes dimensions de la vie humaine.

2) Essai pour une typologie

Malgré le fait qu'elle reste encore très limitée et incomplète - tant en ce qui concerne l'ensemble des composantes jugées importantes dans notre «opérationnalisation» du concept d'identité qu'en ce qui concerne la potentialité d'information de nos données - l'analyse que nous venons de faire nous a fourni des éléments assez complets pour reprendre certains aspects de l'ensemble de notre discussion et pour essayer d'indiquer certaines conclusions importantes...

Tout d'abord, comme nous avons conclu dans le chapitre précédent (Chap. IX) il est clair que le groupe de la recherche se caractérise par un noyau commun qui traverse d'une façon plus ou moins cohérente les dimensions analysées. Nous avons synthétisé cela dans ce chapitre là, en trois aspects fondamentaux, à savoir: (1) le «projet majeur» pour une «nouvelle société» et (2) la valorisation du sujet individuel, fondés sur une vision éthique

de la société issu de la prophétie chrétienne, et (3) la fierté d'être de la base.

Ces points communs sont trouvés, tant en ce qui concerne les rapports avec le PT, l'Église et le MSP, qu'en ce qui concerne la dynamique personnelle des individus. Les convergences peuvent être perçues aussi, comme l'analyse dans le chapitre présent vient de le montrer - au moins partiellement! - tant au niveau de la mise en cohérence des options en termes des projets collectifs, de leurs motifs, de l'intensité des attachements à ceux-ci et des expériences accumulées, qu'au niveau de celle des projets personnels de vie, des motivations personnelles, des stratégies d'attention à «soi-même» et des trajectoires personnelles. Les données que nous venons de présenter nous fournissent aussi des indications importantes concernant l'interrelation entre le niveau de l'individuel et le niveau du collectif.

Si cela est constaté, l'existence d'un nombre important de différences et de divergences internes à ce groupe se vérifie aussi quand il s'agit de mettre en cohérence les dimensions identitaires dans les deux niveaux en question... Dans le chapitre précédent encore, nous avons pu indiquer quatre orientations de la pratique marquant ce groupe, c-à-d. les pratiques orientées par l'importance, soit du MSP, soit du PT, soit de l'activité d'Église et, encore, celle qui prend une distance critique par rapport à ces trois engagements. La visibilité de cette diversité est devenue plus claire et nuancée au long du chapitre présent et nous nous sentons stimulés à suggérer l'hypothèse de l'existence de types différents d'identité dans ce groupe.

Comme nous le disions à la fin du chapitre précédent, la découverte de ces traits fondamentaux du double visage - en même temps singulier et plural, unique et multiple - du groupe recherché nous a fourni des repères importants pour bien situer notre discussion. Nous disions que l'identité est saisissable dans une complexe «couture» toujours en train de se faire au sein de l'interaction à tous les niveaux, ayant comme protagonistes clés les sujets individuels.

Parler en types - et encore, en «types d'identité»! - est toujours une «contrainte» appauvrissant. Comme d'ailleurs sont appauvrissantes toutes

les «mises en catégories». Cette observation nous la faisons en prenant en compte deux niveaux... Primo, notre présupposé de base *«l'être humain est un être de projet»* et l'effort que nous avons fait pour construire un concept d'identité intimement lié à cela ne nous permet pas de conclure, après les constatations et les analyses, tout simplement avec une assertion statique et «triomphante»: *voilà l'identité ou les identités des catholiques engagés dans le PT*!.. Secundo, la manière dont nous avons fait l'analyse, en privilégiant les incidences les plus communes et quantifiables, a en soi pris beaucoup d'espace - parfois peut-être trop! - au détriment de la richesse des données présente dans la manière avec laquelle chaque individu fait la permanente «couture» de son identité.

Ces deux mises en garde étant «enregistrées» dans notre esprit, l'effort pour établir une typologie des identités des catholiques engagés dans le PT nous paraît utile tant pour la compréhension des points fondamentaux des résultats que pour la poursuite de l'étude sur cette problématique.

Dans cet effort nous sommes arrivé à l'hypothèse suivante: Les catholiques engagés dans le PT au Brésil pendant les années quatre-vingts, tendent, d'une part, à être porteurs d'un *noyau identitaire*, présentant certains traits fort majoritaires ou même plus ou moins communs, au niveau de l'ensemble du groupe, en termes de projets, de motifs, de pratiques - de stratégies - et de trajectoires vécues, et, d'autre part, à se partager en orientations ou tendances identitaires différentes, selon les variations autour des traits du noyau commun et la manifestation d'autres traits spécifiques, pouvant être regroupés en plusieurs types d'identité.

2.1) Noyau identitaire

Nous essayons de montrer par le SCHÉMA 14 dans la suite une synthèse des aspects fondamentaux qui semblent constituer le *noyau identitaire*. Ce SCHÉMA a été construit à partir des analyses faites et moyennant une «mise en croisée» entre les aspects suivants: 1) les dimensions de l'identité, le projet, les motifs, les pratiques -les stratégies - et les trajectoires

vécues. 2) les quatre références thématiques, c-à-d. le rapport avec le MSP, avec le PT, avec l'Église et avec le sujet lui-même. 3) les huit «catégories» de personnes.[54]

Il est évident que ce que nous faisons ici n'est qu'un essai pour montrer les traits qui semblent être les plus constamment présents dans le discours du groupe. Regroupant les dimensions de l'identité en trois ensembles - les projets, les motifs/pratiques (stratégies) et les trajectoires vécues -, nous avons souligné dans chacun des ces ensembles, quatre aspects marquants qui regroupent d'une façon plus ou moins majoritaire les traits identitaires centraux du groupe recherché. *(Observation: Le SCHÉMA 14 à la page suivante répète, d'une manière plus visualisée, le contenu présenté dans les trois alineas suivants...)*

Ainsi, au niveau des projets, l'analyse nous a largement mis en évidence un cadre qui indique le «projet majeur» de la vie pour tous, lié au souhait d'une société socialiste (ou égalitaire) selon le «projet de Jésus Christ». Ce souhait est encore dédoublé, dans le projet d'un PT lié aux luttes populaires ou un parti vraiment des travailleurs, dans le projet d'une Église fidèle à sa mission spécifique dans l'ensemble de la lutte de la libération ou d'une Église qui soit plus engagée dans le milieu populaire et dans le projet du nouvel homme et de la nouvelle femme en tant que des lieux de la construction de la nouvelle société dans la vie de tous les jours.

Au niveau des motifs, des pratiques et des stratégies nous avons pu noter comme fondamentaux les aspects suivants: D'abord, l'existence d'une certaine spiritualité cultivée dans le quotidien sous plusieurs formes est

---

[54] «Matrice pour l'analyse»: (1) PROJETS; (2) MOTIFS, PRATIQUES, STRATÉGIES; (3) TRAJECTOIRES VÉCUES...

»»»Thèmes Catégories«««	Rapport au MSP			Rapport au PT			Rapport à l'Église			Rapport à soi-même		
Cat. C1	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)
Cat. L1	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)
:::::::	::::::::::::::::			::::::::::::::::			::::::::::::::::			::::::::::::::::		
Cat. M2	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)

Schéma 14:

IDENTITÉ : CATHOLIQUES DANS LE PARTI DES TRAVAILLEURS	
DIMENSIONS DE L'IDENTITÉ	« NOYAU COMMUN »
PROJETS	1.1) Le «projet majeur» de la vie pour tous, dans une société socialiste, égalitaire selon le «projet de Jésus Christ». 1.2) Le projet d'un PT qui soit lié aux luttes populaires et vraiment des travailleurs et sans divisions internes. 1.3) Le projet d'une Église fidèle à sa mission spécifique dans l'ensemble de la lutte pour la libération et qui soit plus engagée dans le milieu populaire. 1.4) Le projet du nouvel homme et nouvelle femme, construction de la nouvelle société dans la vie de tous les jours.
MOTIFS / PRATIQUES (Stratégies)	2.1) Une source motivationnelle importante est l'exercice sous plusieurs formes d'une spiritualité ou d'un certain renfort mystique dans le quotidien, devenant aussi une stratégie pour se maintenir fidèle au projet. 2.2) Un grand souci pour relier les trois formes d'engagements - dans le MSP, dans le PT et dans l'Église - dans la même cause, sans interférer dans l'autonomie de chacune, le sujet individuel étant vu comme lieu important pour cette entreprise. 2.3) La manière de faire privilégiée est celle de réfléchir, construire et transformer à partir de la base et le motif en est que ce qui vient d'en haut tend à être toujours contaminé par la domination et l'exclusion. 2.4) Il y a une nette «migration d'engagement» - de l'activité dans l'Église pour l'activité dans le PT et le MSP -, exprimée par un «état d'esprit» qui perd en enthousiasme vers l'Église et gagne en enthousiasme vers le PT et le MSP, pendant les années quatre-vingts.
TRAJECTOIRES VÉCUES	3.1) Il s'agit des gens marqués par un passage plus ou moins long dans l'Église catholique. C'est l'engagement concret vécu dans l'Église qui a d'une manière ou d'une autre fait aboutir à être engagé dans le MSP et le PT. 3.2) Il y règne un sentiment d'avoir eu toujours des espaces pour la réalisation personnelle, comme «sujet dans l'histoire». 3.3) Il y a une forte conscience de faire partie d'une trajectoire collective des chrétiens qui, depuis les années soixante, de plus en plus, se sont réveillés pour cela qu'ils comprennent comme exigence de la «prophétie chrétienne». 3.4) Est fort répandu dans ce milieu un sentiment d'être des gens qui ont fait un chemin auprès de la base. Ils se sentent reconnus comme étant de la base. Ils en sont fiers.

important pour maintenir et renforcer la «mystique» de l'engagement, comme il est dit. Ensuite, il y a le souci de relier les différents engagements dans la même lutte, sans interférer dans les spécificités propres, le sujet individuel étant vu comme lieu important pour cette entreprise. Un autre aspect important est le principe de partir de la base lié à l'idée que ce qui vient d'en haut tend à être toujours contaminé par la domination et l'exclusion. Enfin, nous reprenons la question de la «migration de l'engagement» en montrant la variation d'un «état d'esprit», vis-à-vis de l'activité dans l'Église, en chute et, vis-à-vis de l'activité dans le PT et le MSP, en montée, pendant les années quatre-vingts.

Quant au niveau des trajectoires vécues, il est important d'abord de noter qu'il s'agit de gens marqués par un passage plus ou moins long dans l'Église catholique. Pour la majorité c'est l'engagement concret vécu dans l'Église et dans les mouvements de base de l'Église qui a fait d'une manière ou d'une autre aboutir à être engagé dans le MSP et le PT. En général, dans ce milieu, on a l'impression d'être en présence de gens qui se sentent fort satisfaits avec eux-mêmes et qui, dans leur majorité, affirment avoir eu toujours des espaces pour donner leur contribution en tant que sujets. A ce sentiment s'ajoute la conscience de faire partie de tout un important réveil au sein du milieu chrétien pour la lutte pour la libération. Enfin, la fierté d'être de la base - c-à-d. de se sentir reconnus comme des gens qui apportent une contribution nouvelle pour la politique et pour l'Église - est aussi fort répandu dans ce milieu et résulte d'un long chemin effectué dans les travaux de base.

On pourrait encore mentionner plusieurs autres traits montrant une certaine incidence ou convergence majoritaire au milieu du groupe recherché. Nous croyons que les traits soulignés sont déjà assez suggestifs pour le but envisagé... Cependant, il n'est jamais trop de rappeler qu'il est important d'avoir présent à l'esprit que, même dans ces aspects soulignés c-à-d. dans des aspects communs, il y a certaines nuances à remarquer... D'ailleurs c'est dans cela que les différences relatives dans le processus identitaire à l'intérieur du groupe commencent à devenir visibles.

2.2) Tendances identitaires

Entre les différentes tendances identitaires ou types existents autour de ce noyau commun notre hypothèse veut privilégier l'existence de quatre types fondamentaux: 1) Le type «populaire»; 2) Le type «politique»; 3) Le type «religieux»; 4) Le type «indépendant».

Voyons en particulier quels sont les traits les plus notés qui nous ont fait concevoir ces quatre types...

2.2.1) Le type «populaire»

Le *type «populaire»* se réfère à ceux qui privilégient le MSP dans leur orientation de la pratique. Une autre manière de dénommer, peut-être plus appropriée, pourrait être «type basiste» ou «type classiste».

Il s'agit d'une tendance où l'organisation populaire en tant que telle, à partir de la base, des groupes et mouvements de base ou, d'une manière plus ample, la classe populaire et le MSP sont présentés comme le lieu fondamental et plus immédiat pour l'engagement personnel principal.

En fonction de cette orientation fondamentale, c'est un type identitaire qui tend à avoir un engagement multiple, étant à relever l'engagement pour une Église incarnée au milieu populaire et pour un PT lié aux luttes populaires. Dans ce sens il y a dans ce milieu la tendance pour un grand souci vis-à-vis tant de l'institution Église que de l'institution PT.

C'est la tendance qui reflète davantage et d'une manière fort accentuée le contenu principal de ce que nous venons de montrer en ce qui concerne le noyau identitaire des catholiques dans le PT, soit au niveau des projets, soit au niveau des motifs, pratiques et stratégies, soit au niveau des trajectoires vécues. En termes de stratégies spécifiquement, il faut remarquer dans cette tendance l'importance donnée aux travaux à partir de

la base et à l'articulation des différents engagements dans une même direction. Aussi quant aux trajectoires vécues, c'est la tendance où la *«conscience de faire partie d'une trajectoire collective des chrétiens qui, depuis les années soixante, de plus en plus, se sont réveillés pour l'exigence de la prophétie chrétienne»* se fait le plus visible.

Dans le groupe recherché, ce type identitaire reflète surtout la tendance majoritaire de deux catégories: a) La catégorie des *«clergés, religieux(ses) et étudiant(e)s ecclésiastiques qui ont (eu) une fonction officielle dans le PT»*(C1); b) La catégorie des *«laïcs(ques) qui ont (eu) une fonction officielle et dans l'Église et dans le PT»*(L1).

2.2.2) Le type «politique»

Le *type «politique»* est intégré fondamentalement pour ceux qui, dans leur orientation pratique privilégient l'engagement dans le PT. Une autre dénomination possible est «type petiste» ou «type partisan».

Il s'agit d'une tendance où le PT est vu comme le premier lieu pour l'engagement personnel principal, cela étant dû à l'importance d'un parti politique vraiment lié aux intérêts de la classe populaire et à l'importance spécifique du PT à ce moment-là dans la société brésilienne.

Il y a, dans ce milieu, un fort enthousiasme vis-à-vis du PT, grâce, dit-on à son caractère d'innovation politique, d'identification populaire et de conditions montrées pour une vraie administration populaire. Le terme «petisme», employé par un des interviewés comme une sorte de synonyme du MSP, peut symboliser d'une certaine manière cette «identité partisane».

On trouve dans ce milieu la tendance, d'une part, à l'absence d'une liaison avec un courant quelconque de l'Église, et d'autre part, à être affilié au PT depuis le début et à avoir été déjà membre d'un Directoire du parti.

La trajectoire faite dans l'Église tend à être montrée comme une chose importante mais du passé et le réveil vis-à-vis du PT apparaît comme une

découverte qui répond beaucoup plus à ce que l'on cherchait dans l'Église ou dans des engagements disperses dans le MSP maintes fois à travers ou à partir de l'Église. Parmi les quatre types ici suggérés, cette tendance semble présenter davantage une trajectoire marquée par des caractéristiques sécularisantes.

Dans le groupe recherché, ce type identitaire est trouvé comme tendance majoritaire dans le milieu où nous avons: a) La catégorie des *«ex-clergés, ex-religieux(ses) et ex-étudiant(e)s ecclésiastiques qui ont (eu) une fonction officielle dans le PT»*(E1); b) La catégorie des *«membres commun(e)s de l'Église qui ont (eu) une fonction officielle dans le PT»*(M1).

2.2.3) Le type «religieux»

Ceux qui dans leur orientation pratique donnent une importance centrale à la contribution spécifique de l'activité pastorale sont regroupés comme tendance dans ce que nous dénomons *type «religieux»*. Ce type peut être aussi nommé «type pastoral».

Le facteur religieux, ou plus spécifiquement l'évangélisation, l'annonce de la prophétie chrétienne, dans ce milieu de lutte pour la construction de la nouvelle société tend à prendre la place la plus importante pour l'engagement personnel.

«On n'a pas besoin d'être affilié et officiellement lié au PT pour donner notre contribution spécifique qui est aussi importante pour le mouvement!», semble y être l'opinion. *«Collaborer avec le PT, oui, mais dans les coulisses!»* est un raisonnement parfois repris dans le groupe de notre recherche et qui caractérise cette tendance identitaire.

Il y a dans ce milieu une certaine prise de distance vi-à-vis du PT. La tendance majoritaire est de ne pas être affilié, en dépit du fait d'être sympathisant et prêt à donner l'appui au parti dans ses initiatives et ses campagnes, au point d'être publiquement connu comme étant «petiste»...

Dans le groupe recherché, ce type identitaire se manifeste davantage d'une manière majoritaire au milieu de: a) La catégorie des *«clergés, religieux(ses) et étudiant(e)s ecclésiastiques qui n'ont jamais eu de fonction officielle dans le PT»*(C2); b) La catégorie des *«laïc(que)s qui ont (eu) une fonction officielle dans l'Église et qui n'en ont jamais eu dans le PT»*(L2).

2.2.4) Le type «indépendant»

Le quatrième type est le *type «indépendant»*. Ce type est constitué par ceux qui, pour différents motifs, gardent une certaine distance critique vis-à-vis des engagements dans l'Église, dans le PT et dans le MSP. Ce type peut être aussi appelé «type critique» ou «type distant». Si l'on accentuait certains traits présents, ce type pourrait être encore appelé «type échaudé»...

La mise en garde ou la distance critique existant dans ce milieu vis-à-vis des engagements rapportés peut être liée à différents motifs. Deux motifs nous semblent être les plus présents dans ce groupe. D'une part, les individus qui ont cette positon critique ou qui prennent cette distance critique, le font maintes fois à partir d'une certaine perception qu'ils ont des activités menées par le PT, par l'Église ou au sein du MSP, les considérant non cohérentes avec les attentes. D'autre part, la position «indépendante» peut être aussi le résultat d'expériences négatives faites dans le passé au sein de ces modalités d'engagements. Dans ce dernier cas les individus se comportent comme un *«chat échaudé»*...[55]

Une tendance fort répandue dans ce milieu est que chacun dans sa vie personnelle doit construire le nouvel homme et la nouvelle femme. C'est ainsi que la nouvelle société se fait, dans le petit quotidien de la vie personnelle.

---

[55] «Gato escaldado»! Expression populaire brésilienne aussi connue au milieu francophone... *Un chat échaudé a peur de l'eau froide!*

Il y règne un «état d'esprit» déçu tant à l'égard de l'Église et du MSP qu'à l'égard du PT. Ce fait ne signifie pas que dans ce milieu règne un total discrédit par rapport à n'importe quelle action collective... N'est pas absente dans ce milieu par exemple la croyance aux petits travaux de base, auxquels, plus que jamais, il faut retourner selon l'opinion de quelques-uns.

En termes de catégories de personnes recherchées, ce type identitaire reflète surtout la tendance majoritaire de: a) La catégorie des *«ex-clergés, ex-religieux(ses) et ex-étudiant(e)s ecclésiastiques qui n'ont jamais eu de fonction dans le PT»*(E2); b) La catégorie des *«membres communs de l'Église qui n'ont jamais eu de fonction officielle dans le PT»*(M2).

.....

Voilà les traits indicatifs qui semblent être les plus marquants dans le groupe recherché pour pouvoir parler de différents types ou tendances identitaires.

Pour conclure...

Ce chapitre et le précédent nous ont fourni certainement assez d'éléments pour une réponse provisoire à la question centrale de notre recherche et aux différentes questions qu'elle implique.

Cette réponse provisoire nous l'avons formulée à la manière d'une hypothèse indiquant un noyau identitaire commun servant de référence a fin que des tendances identitaires différentes puissent être notées. Notre hypothèse contemple quatre «types identitaires» plus marquants au sein du groupe recherché, le «type populaire» étant celui qui caractérise le plus le groupe en tant que tel, c-à-d. qui est «identifié» davantage avec la totalité des traits du noyau commun. Les autres trois types - «politique», «religieux» et «indépendant» - indiquent des variations spécifiques autour de ce noyau. Autrement dit, il est évident, à partir de ce que notre

analyse nous a permis de vérifier, que le «type populaire» est le plus proche du noyau identitaire commun et que le «type indépendant» est le plus éloigné de ce noyau, surtout en ce qui concerne certains traits liés aux engagements colletifs. Le «type politique» et le «type religieux», en dépit du fait d'être aussi - avec quelques nuances! - très proches des traits constituants le noyau commun, sont clairement marqués par des logiques différentes, d'une part la logique politique et d'autre part la logique religieuse.

Les identifications que nous avons établies regroupant différentes «catégories» selon les «types identitaires» ne sont qu'indicatives, reflétant peut-être des tendances majoritaires. Si l'on regarde les individus isolément dans leurs trajectoires personnelles, les nuances deviennent évidemment beaucoup plus riches... Nous y reviendrons dans la *«Conclusion générale»*.

CONCLUSION

CONCLUSION

Avant de formuler notre *«conclusion générale»* il est important de souligner que la recherche faite sur l'identité des catholiques dans le PT concerne les années quatre-vingts. Autrement dit, nous avons étudié le processus identitaire vécu par ce groupe pendant une conjoncture particulière. Certaines caractéristiques fondamentales de cette conjoncture ont été notées dans la *Première partie*, au chapitre troisième (Chap.III). Après cette conjoncture particulière le Brésil a été le scénario d'une nouvelle vague de discrédit du politique. Cela a surtout eu des fortes répercussions au sein du MSP. Le PT, lui aussi, n'est pas resté indemne. Une grande crise est notée au début des années nonante au milieu de ses militants. Il est fort probable qu'une étude de l'identité des catholiques dans ce parti après 1990, nous ferait voir des éléments nouveaux ou qui étaient peut-être trop niés pendant la période de l'«euphorie» qui précède...

A un autre niveau, une deuxième remarque préliminaire devient nécessaire: Le groupe étudié dans cette recherche a été constitués par des catholiques. Des raisons historiques font de la société brésilienne une société où l'Église catholique prédomine dans le champ religieux. Ce fait nous suggère comme «normal» que les catholiques soient dans le PT - et dans le MSP - le groupe d'identification chrétienne le plus nombreux. Néanmoins, cela ne veut pas dire que les chrétiens engagés dans le PT se réduisent aux catholiques. D'autres groupes chrétiens y sont aussi fort engagés. On pourrait ici mentionner diverses Églises évangéliques... Les résultats de notre recherche, si l'on prend soin d'être attentif aux particularités de chaque institution religieuse, sont certainement aussi applicables en plusieurs aspects aux chrétiens non-catholiques engagés dans le PT.

Etant faites ces deux remarques préliminaires, nous sommes arrivés au bout pour l'élaboration de la *«conclusion générale»* de notre étude...

Il ne s'agit pas de reprendre ici simplement et seulement les résultats de la recherche. Ce que nous nous proposons est un regard sur l'ensemble du travail réalisé, pour, dans une sorte de *«lecture à un deuxième niveau»*, faire resortir certains aspects considérés comme importants pour la

poursuite de notre recherche dans la sociologie du catholicisme au Brésil et pour les études sociologiques en général.

Cette *«conclusion générale»* est ainsi composée de cinq points. Tout d'abord, les *deux premiers (1 et 2)*, sont des observations générales montrant les horizons et limites du contenu de la recherche achevée, envisageant l'indication des perspectives pour la suite des études. Ensuite, le *troisième point (3)* essaie, d'une façon brève et ponctuelle, une lecture critique des résultats principaux auquels nous sommes arrivés. Enfin, les *quatrième et cinquième points (4 et 5)* présentent une évaluation des options méthodologiques et théoriques faites au long de la recherche.

I.

Comme le chapitre historique initial l'a largement signalé, nous envisageons la poursuite de la recherche dans un moment postérieur avec l'objectif d'analyser à fond une hypothèse sur le changement des identités des catholiques engagés dans la politique partisane au Brésil à travers le temps.

Pour la construction de cette hypothèse, nous nous sommes basés sur trois constatations:

1) Les années trente ont témoigné l'engagement des catholiques dans la LEC menant une pratique orientée vers les intérêts de l'institution ecclésiastique.

2) Les années soixante, dans leur début, ont témoigné une situation inverse où, en réaction à une certaine indécision et manque d'appui de la part de l'institution ecclésiastique, la pratique des catholiques, qui s'engagèrent dans l'AP, était orientée vers les intérêts d'une organisation partisane de gauche.

3) Les années quatre-vingts ont témoigné, par certaines caractéristiques

montrées chez les catholiques engagés dans le PT, le dépassement de ces «positions» extrêmes et l'affirmation d'un *«sujet chrétien qui prend en charge son engagement»*.

L'importance attribuée à la personne humaine et, spécifiquement, au sujet moral/responsable, a toujours été, d'une manière ou d'une autre, présente dans les périodes en question. Plusieurs indications néanmoins nous ont conduits à l'hypothèse que cela n'en devient une caractéristique sociologiquement importante que dans ce dernier moment.

L'hypothèse conçue concerne une évolution identitaire des catholiques engagés dans la politique partisane au Brésil dans le sens de l'affirmation de plus en plus accentuée du sujet individuel.

Au long de la présente recherche, - bien que nous n'ayons pas vu la nécessité de leur utilisation immédiate dans le travail fait! - nous avons fait la connaissance de plusieurs *méthodes d'analyse de contenu*, particulièrement d'une part l'*«analyse structurale»* et d'autre part l'*«herméneutique collective»*, indiquant des riches possibilités d'établir des comparaisons entre la pratique discoursive des catholiques engagés dans la politique partisane au Brésil à différents moments historiques.

Cela nous a stimulés à transformer en objectif plus large, à poursuivre dans un moment postérieur, ce qui était un deuxième objectif dans la recherche.

II.

Malgré le fait que les résultats présentés au long des deux chapitres finals sont assez suggestifs nous ayant fait aboutir à la réponse (provisoire) à la question centrale de la recherche - *quelle est l'identité des catholiques engagés dans le PT?* -, nous avons conclu notre analyse ayant la sensation d'être encore en chemin. Il faudrait, à notre avis, une analyse plus élargie surtout en ce qui concerne les données rassemblées sur

les trajectoires vécues des interviewés. Un «chapitre onzième» deviendrait nécessaire, dans ce sens, pour souligner davantage certains aspects aussi importants pour bien saisir le processus identitaire.

Nous en retenons particulièrement deux aspects au niveau desquels nos données présentent encore une grande marge pas assez exploitée dans notre analyse:

1) Le vécu des tournants biographiques par les individus interviewés dans leurs trajectoires personnelles et les forces qui y ont été impliquées selon leur perception est un aspect qui, malgré le fait de porter en grande partie sur les quatre références thématiques de fond dans notre recherche, a été insuffisament travaillé si l'on considère les données existentes à cet égard. Nous pensons par exemple aux «récits de vie» concernant des expériences dures de privation vécues dans le passé, des moments spéciaux, des participations dans le mouvement, des contacts avec des personnes inspiratrices... Nous pensons aussi aux «récits» concernant les ruptures vécues par tous ceux qui, après avoir été orientés par un engagement de charge institutionnel dans l'Église, ont réorienté leur vie et leur engagement. En comparaison à ces derniers, le «pour-quoi» d'autres sont restés fidèles au premier choix mériterait aussi d'être davantage examiné.

2) Un autre aspect important est l'origine sociale des individus interviewés, leur âge, leur sexe et les opportunités personnelles que chacun a eu dans sa biographie en ce qui concerne la formation, le travail, le groupe de référence et les engagements en dehors du MSP, du PT et de l'Église; tout cela n'est pas absent dans notre analyse, mais nous croyons qu'une attention plus approfondie dans cette direction nous aidera à mieux saisir les positions sociales différentes au sein du groupe recherché d'une façon plus englobante que les «positions sociales» indiquées par les aspects directement liés aux quatre références thématiques de fond.

L'analyse faite est restée d'ailleurs en grande partie encore plus restreinte en nous laissant limités maintes fois à la «catégorisation» établie à partir des différentes «positions» dans l'Église et dans le PT. Le processus même de la recherche a conduit à ce procédé ainsi limité. Les premiers résultats de nos analyses - c-à-d. ceux qui se sont montrés

d'emblée les plus visibles - nous ont fait poursuivre ce «filon». Nous sommes conscients que ce n'est qu'un «filon»... D'autres doivent encore être poursuivis...

III.

Quelques *hypothèses* sur l'identité des catholiques engagés dans le PT ont orienté le projet initial de cette recherche. Partant de la supposition de l'existence des traits de divergence et de convergence au sein du groupe recherché, les hypothèses centrales conçues au début de notre travail de recherche peuvent être résumées dans les termes suivants:

1) Nous étions centrés sur l'idée qu'*«il y a dans ce groupe, d'une part, une probable forte convergence en termes de l'attachement au «projet» du MSP, cet attachement étant plus fort que l'attachement à l'Église et au PT en tant que tels, et que, d'autre part, cela obéissait probablement à une logique éthico-religieuse et une affirmation du sujet individuel, signifiant l'adhésion personnelle à la prophétie chrétienne, plutôt que l'adhésion à des logiques institutionnelles, liées soit à l'Église, soit au parti ou à d'autres organisations».*

2) *«Les explications probables pour cette convergence identitaire seraient certaines «expériences pédagogiques» semblables vécues au long du processus de socialisation des membres de ce groupe, soit aux niveaux de la liaison au PT, de la liaison à l'Église, de la liaison au MSP, soit au niveau personnel».*

En outre, nos hypothèses sur l'identité des catholiques dans le PT, ont été construites avec comme toile de fond l'hypothèse du remplacement, qui serait en cours, en des contextes différents, d'un modèle culturel *de la «raison sociale»* par un modèle culturel de l'*«autoréalisation des sujets»*. Dans cette hypothèse - nous en avons rapporté des contributions de G.BAJOIT pour sa formulation! - notre attention s'est attachée particulièrement au remplacement d'un modèle dans lequel l'engagement pour la cause de la

collectivé - la classe, le parti, la nation, l'institution, le mouvement - précédait la considération de la réalisation des individus, par un modèle dans lequel les sujets individuels s'affirment davantage par leur auto-orientation et autoréalisation.

Les résultats auxquels nous sommes arrivés, d'une part, ont apporté certains éléments pour poursuivre la discussion de cette hypothèse de fond - surtout en ce qui concerne une sorte de combinaison entre les deux modèles en question! - et, d'autre part, ils nous ont fourni des éléments clés pour évaluer nos hypothèses et suppositions initiales pour ainsi leur donner une formulation plus consistante.

Nous avons constaté tout d'abord, d'une part, l'existence d'une matrice structurante dans la pratique discursive du groupe ayant une triple référence commune et, d'autre part, l'existence, dans ce milieu, des tendances de l'orientation de la pratique fort différenciées et divergentes entre elles. Ainsi, en tant qu'on a pu constater une certaine convergence sur un projet de société fondé sur l'éthique chrétienne, sur la valorisation du sujet personnel et sur la fierté de s'affirmer de la base, on a aussi pu constater une relative divergence montrant quatre différentes tendances pratiques, orientées par l'importance, soit du MSP, soit de l'Église, soit du PT ou bien par une prise de distance vis-à-vis de ces trois engagements. Voilà, en synthèse, les résultats comme ils se sont présentés dans un premier niveau d'analyse au chapitre neuvième (Chap. IX).

Dans un autre niveau, au chapitre dixième (Chap.X), considérant les dimensions du concept d'identité comme il a été construit pour cette recherche, nous avons constaté qu'il y a un *noyau commun* qui traverse le processus identitaire de ce groupe d'une manière plus ou moins consistante. Les références de fond de cette matrice sont: 1) Concernant la dimension de projet est envisagée une «nouvelle société» étant impliqué en cela le projet d'un PT attaché aux luttes populaires et aux travailleurs, le projet d'une Église engagée dans le milieu populaire et le projet du nouvel homme et nouvelle femme lieu de réalisation dans le quotidien présent de la nouvelle société en construction. 2) Concernant la dimension des motifs, pratiques et stratégies les références principales sont les valeurs issues de la prophétie chrétienne, la pratique d'une mystique personnelle de

l'engagement, le souci de relier les différents engagements dans la même lutte et l'importance du sujet comme lieu privilégié de ces liaisons. La manière de faire qui caractérise ce groupe est celle de partir d'«en bas», c-à-d. réfléchir, construire et transformer à partir de la base. 5) Concernant la dimension des trajectoires vécues, la socialisation reçue au sein des activités de l'Église semble être l'élément le plus commun. A cet aspect s'ajoute l'importance attribuée aux engagements dans des activités d'Église pour aboutir à l'engagement dans le MSP et dans le PT et la fierté d'être de la base ou de se sentir reconnu comme des gens qui apportent une contribution pour le parti et pour l'Église. La conscience de faire partie de tout un important réveil au sein du milieu chrétien pour la lutte libératrice et le sentiment d'avoir des espaces pour donner sa contribution en tant que sujets est aussi fort repandu dans ce groupe résultant des trajectoires individuelles et collectives effectuées.

Selon l'état actuel auquel nous sommes arrivés dans l'analyse, ce *noyau identitaire commun* se manifeste d'une forme multivariée dans le concret. Notre analyse nous a conduits à l'hypothèse suggérant quatre «types identitaires» fondamentaux dans ce groupe, selon les différentes tendances manifestées, à savoir: 1) Une identité «populaire»; 2) Une identité «politique»; 3) Une identité «religieuse»; 4) Une identité «indépendante». Le type «populaire» caractéristiquement marqué par le choix prioritaire du MSP en tant que lieu pour l'engagement personnel principal, est celui qui reflète mieux le *noyau identitaire commun*. Les types «politique» et «religieux» marqués par des choix prioritaires pour l'engagement personnel principal fort différents - d'un côté, le PT et de l'autre côté, la contribution spécifique de la pastorale dans le mouvement - se situent, par plusieurs aspects, relativement proches du type précédent. Le dernier type, l'«indépendant», qui manifeste une certaine distance vis-à-vis des trois engagements en question, est situé plus éloigné dans plusieurs aspects de traits constituant le *noyau identitaire commun*.

Il s'agit d'une typologie encore provisoire et les dénominations utilisées présentent des handicaps inévitables. La suite des analyses pourra introduire des nouveaux «arrangements» analytiques et, peut-être, des dénominations plus appropriées... Il semble néanmoins que la maitrise de certains traits manifestant un double visage - en même temps singulier et

plural, unique et multiple - du groupe recherché nous a fourni les répères nécessaires pour bien situer la discussion sur l'identité.

IV.

Le recours que nous avons fait, dans ce travail, à une méthode quantitative en combinaison à des méthodes qualitatives s'est révélé comme un mécanisme très utile pour la recherche. Dans les limites de notre temps nous n'avons pas eu des conditions pour développer toutes les possibilités. Dans ce sens nous avons déjà remarqué auparavant, dans le chapitre dixième (Chap.X), que la manière dont nous avons fait l'analyse, en prenant davantage d'espace pour les incidences plus communes et quantifiables, a malheureusement porté préjudice en partie à l'accès à la richesse d'information existante dans la forme avec laquelle chaque individu fait la permanente «couture» de son identité et qui sans doute aurait pu être travaillée davantage. Malgré ces limites, dues surtout au «calendrier de la recherche», la leçon sur les avantages de cette méthode combinée nous est restée comme fort suggestive et utile...

Le fait que nous avons eu une présence permanente pendant les années septante et quatre-vingts dans le milieu du vécu du groupe recherché a certainement aussi joué un rôle important. Les observations accumulées pendant ce temps en interaction personnelle au sein de ce milieu social nous a fourni des points de répères, qui se sont montrés aussi très utiles. Rappelons les quatre axes thématiques, issus d'une réflexion initiale à partir d'une «scène du quotidien», qui a été présentée au début du travail pour symboliser cette caractéristique de notre recherche.

V.

Les quatre références thématiques empiriquement établies - le «rapport avec le MSP», le «rapport avec le PT», le «rapport avec l'Église» et le

«rapport avec soi-même» - nous ont suggéré le choix d'une approche théorique multiple, regardant le même processus d'interaction où l'identité est «accouchée», en même temps du point de vue théorique des mouvements sociaux, du point de vue théorique des champs d'activité et du point de vue théorique du sujet individuel.

Ce choix nous a aidés - étant toujours présents à l'esprit les quatre logiques de la construction sociale présentes d'une façon privilegiée au sein du groupe recherché - à discuter l'identité comme un processus qui se développe dans ce milieu, en même temps, par rapport au MSP, par rapport au PT, par rapport à l'Église et par rapport à soi-même.

Le choix théorique effectué est sans doute l'expression centrale des richesses et des limites de cette recherche.

Il s'agit d'une richesse, d'abord en tant que cela nous a ouvert l'opportunité de reprendre, dans une même étude, des apports théoriques différents et importants dans la sociologie contemporaine dans son ensemble. La richesse réside surtout dans le fait de suggérer un chemin à exploiter davantage dans les études du catholicisme au Brésil, jusqu'à récemment trop renfermées dans des perspectives «institutionnalistes» ou «classistes».

Quant aux limites, il y a évidemment toujours le risque, d'une part, de faire des réductions caricaturales des théories de grande portée, quand on essaye de les mettre ensemble dans une forme combinée, et d'autre part, de tomber dans une sorte d'eclectisme où il devient difficile de trouver une sortie appropriée pour les explications sociologiques. Nous avons fait un effort conscient de contourner ces deux risques...

Les limites, dans le cas de la présente recherche, doivent être attribuées dans ce sens, surtout au fait que nous n'avons pas pu exploiter suffisamment les richesses offertes par ce choix théorique de «triple entrée».

Ainsi nous concluons ce travail plus que jamais stimulé pour le poursuivre. Plus qu'une recherche il s'est transformé dans un programme de recherche.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

ABRAMOVAV R. 1981. *«Marxistas e Cristãos: Pontos para un Diálogo»*, Rev. PROPOSTA, N° 16, 1981, p. 11-20.

ADAMS T. 1986. *Pastoral popular*, MEMOIRE DE SPÉCIALISATION EN ÉDUCATION POPULAIRE, Univ. do Vale do Rio dos Sinos, S. Leopoldo.

ALBERONI F. 1992. *Genesis - Mouvements & Institutions*, (1989, it.), Paris, Ed. Ramsay.

ALTHUSSER L. s/d. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*, Lisboa, Ed. Presença.

ARON R. 1967. *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Éd. Gallimard.

ALVES R. 1981. *O que é Religião*, São Paulo, Ed. Brasiliense.

AMIOT M. 1980. *"L'intervention sociologique, la science et la prophétie"*, Rev. SOCIOLOGIE DU TRAVAIL, N° 4, 1980, p. 415-424

ANDRADE R. de C. 1989. *«Política e pobreza no Brasil»*, Rev. LUA NOVA, N° 19, 1989, p. 107-121

ANTOINE C. 1973. *L'intégrisme brésilien*, (Série Amérique Latine, N. 1), Paris, Centre Lebret.

ANTONCISCH R. et SANS J.M.M. 1987. *Ensino Social da Igreja*, (Coleção Teologia e Libertação), Petrópolis, Ed. Vozes.

ANTONIAZZI A. 1989. *«Igreja e Democracia: Enfoque Histórico»*, in CNBB, 1989.

ANTONIAZZI A. 1991. *«Bagarrure religieuse du Brésil»*, Rév. ÉTUDES, T. 374, Nº 2, 1991, p. 245-256.

ARNS P.E. 1981. *O que é Igreja*, (Coleção Primeiros Passos), São Paulo, Ed. Brasiliense.

ARROYO G. 1975. *«Notas sobre la Iglesia y los Cristianos de la Izquierda a la Hora del Putsch en Chile»*, Rev. LATIN AMERICAN PERSPECTIVES, N° 2, 1875, p. 88-89.

ATIAS C. et LE MOIGNE J.L. 1984. *Echange avec Edgar Morin: Science et conscience de la complexité*, Aix-en-Provence, Libr. de l'Université.

BAJOIT G. 1988. *L'union fait la force: Solidarité sociale et action collective*, SYLLABUS, UCL., Louvain la Neuve.

BAJOIT G. 1989. *«Vers une théorie du lien social»*, in M. MOLITOR, J. REMY et L. VAN CAMPENHOUDT orgs., 1989.

BAJOIT G. 1991. *Changement social*, SYLLABUS, UCL, Louvain la Neuve.

BAJOIT G. 1992. *Pour une sociologie relationnelle*, Paris, PUF.

BAJOIT G. et FRANSSEN A. 1993. *Les jeunes dans la compétition et la mutation culturelle*, RAPPORT DE RECHERCHE, UCL/FOPES, Louvain la Neuve.

BALIBAR E. 1984. *«Sujets ou citoyens»*, Rev. LES TEMPS MODERNES, N°452-454, 1984, p. 1726-1753.

BEOZZO J.O. 1984. *Cristãos na Universidade e na Política*, Petrópolis, Ed. Vozes.

BERGER P.L. 1971. *El dosel sagrado - Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu.

BERGER P.L. et LUCKMANN T. 1986. *La construction sociale de la réalité*, (1966, ang.), Paris, Méridiens-Klincksieck.

BERTRAND M. 1988. *«L'efficience de l'imaginaire. Complément à une interprétation marxienne de la religion»*, Rev. SOCIAL COMPASS, XXXV, N° 2-3, 1988, p. 297-308.

BETTO F. 1980. *«Prática pastoral e prática política»*, Rev. TEMPO E PRESENCA, N° 26, 1980, p. 11-29.

BETTO F. 1981. *O fermento na massa*, Petrópolis, Ed. Vozes.

BETTO F. 1991. *Catecismo popular*, Rio de Janeiro, Ed. Atica.

BIGO P. 1975. *La Iglesia y el tercer mundo*, Salamanca, Ed. Sigueme.

BILLIET J. et DOBBELAERE K. 1985. *«Vers une désinstitutionalisation du pilier chrétien?»*, in L. VOYE et alii, 1985, p. 119-152.

BILLIET J. et GERARD E. 1987. *«Eglise et politique, les relations difficiles entre les organisations catholiques et leur parti politique avant 1940»*, in L. VOYE et alii, 1985, p. 81-110.

BIRNBAUM N. 1976. *«Une nouvelle politique pour l'occident?»*, in N. BIRNBAUM et alii, 1976, p. 215-253.

BIRNBAUM N. et alii. 1976. *Au-delà de la crise*, Paris, Ed. du Seuil.

BLANC M. et alii. 1991. *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, L'Harmatan.

BOFF C. 1978. *Comunidade eclesial, comunidade politica*, Petrópolis, Ed. Vozes.

BOFF C. 1978. *Teologia e prática - Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Ed. Vozes.

BOFF C. 1989. *«Bases teológicas do ideal democrático»*, in CNBB, 1989.

BOFF C. et PIXLEY J. 1987. *Opção pelos pobres*, (Col. Teologia e Libertação), Petrópolis, Ed. Vozes.

BOFF L.1980. *O caminhar da Igreja com os oprimidos - Do vale de lágrimas à terra prometida*, Rio de Janeiro, Ed.Codecri.

BOFF L.1981. *Igreja, carisma e poder - Ensaios de eclesiologia militante*, Petrópolis, Ed. Vozes.

BORON A.A.1993. *«Estado, democracia y movimientos sociales en América Latina»*, Rev. MEMORIA, Nº 54, 1993.

BOUDON R.1979. *La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique*, Paris, Hachette.

BOUDON R.1986. *L'idéologie: L'origine des idées reçues*, Paris, Ed.Fayard.

BOULARD F. et alii.1965. *L'appartenance religieuse*, (Conférence internationale de sociologie religieuse, Königstein, 1962), Bruxelles, Eds. du CEP. & Paris, Of.du Livre.

BOULARD F. et REMY J.1968. *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, Les Eds. Ouvrières.

BOURDIEU P.1966. *«Condition de classe et position de classe»*, Rev. ARCHIVES EUR. DE SOCIOLOGIE, N° VII, 1966, p. 201-229.

BOURDIEU P.1971. *«Genèse et structure du champ religieux»*, REVUE FRANCAISE DE SOCIOLOGIE, N° XII, 1971, p. 295-334.

BOURDIEU P.1971. *«Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber»*, Rev. ARCHIVES EUR. DE SOCIOLOGIE, XII, N°I, 1971, p.3-21.

BOURDIEU P.1974. *Economia das trocas simbólicas*, Rio de Janeiro, Ed. Perspectivas.

BOURDIEU P.1979. *La Distinction*, Paris, Ed. de Minuit.

BOURDIEU P.1980. *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit.

BOURDIN A.1987. *«La dangereuse evidence de l'identité substantielle: réflexions autour d'un cas»*, in J.KELLERHALLS et alii, 1987, p.61 - 78.

BRANDAO C.R.1980. *Os deuses do povo*, São Paulo, Ed. Brasiliense.

BRANDAO C.R.1988. *«Crença e identidade: campo religioso e mudança social»*, Cadernos TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA, Campinas, UNICAMP, N° 03, maio de 1988.

BRIGHENTI A.1993. *Des racines de l'épistémologie et de la méthode de la théologie de la libération*, DISSERTATION DOCTORALE, Fac.Théologie, UCL, Louvain la Neuve.

BRUM A.1982. *O desenvolvimento econômico brasileiro*, (2e.ed.), Petrópolis, Ed.Vozes.

BRUNEAU T. 1974. *O catolicismo brasileiro em época de transição*, São Paulo, Ed. Loyola.

BRUNEAU T. 1979. *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*, São Paulo, Ed. Loyola.

CABESTRERO T. 1978. *Diálogos en Mato Grosso con Pedro Casaldáliga*, Salamanca, Ed. Sigueme.

CABESTRERO T. 1983. *Des prêtres au gouvernement: l'expérience du Nicaragua*, Paris, Eds. Karthala.

CALDEIRA T.P.do R. 1984. *A politica dos outros: cotidiano dos moradores de periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*, São Paulo, Ed. Brasiliense.

CAMPELO DE SOUZA M.do C. 1988. *«A Nova República brasileira: sob a espada de Dâmocles»*, in A.STEPAN et alii, 1988.

CARDOSO F.H. 1988. *«Desenvolvimento associado-dependente e teoria democrática»*, in A. STEPAN et alii, 1988.

CARNEIRO DE ANDRADE P.F. 1991). *Fé e eficiência - O uso da sociologia na teologia da libertação*, (Col. Fé e realidade), S.Paulo, Ed.Loyola.

CARRIER H. 1965. *«Psycho-sociologie du lien d'appartenance à l'Eglise»*, in F. BOULARD et alii, 1965, p. 99 - 118.

CARRIER H. 1967. *«Le rôle des groupes de référence dans l'intégration des attitudes religieuses»*, in H. CARRIER et E. PIN, 1967,p. 373 - 401.

CARRIER H. et PIN E. 1967. *Essais de sociologie religieuse*, (Coll. Sociologie aujourd'hui), Paris, SPES.

CASANOVA P.G. 1993. *«La democracia de los de abajo y los movimientos sociales»*, Rev. MEMORIA, Nº 54, 1993.

CASTILHO C. 1990. *«A trágica herança das ditaduras»*, Rev. TEMPO E PRESENÇA, Nº 249, 1990.

CASTORIADES C. 1975. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Ed.Seuil.

CHAUI M. 1982. *«Notas sobre la crisis de la izquierda en Brasil»*, Rev. NUEVA SOCIEDAD, Nº 61, 1982.

CIBOIS Ph. 1990. *L'analyse des données en sociologie*, (1984), Paris, PUF.

CIBOIS Ph. 1991. *L'analyse factorielle*, (1983), Paris, PUF.

CIFUENTES R.L. 1989. *Relações entre a Igreja e o Estado*, Rio de Janeiro, Ed. José Olympio.

CNBB 1989. *Sociedade, Igreja e Democracia*, São Paulo, Ed. Loyola.

COLLIOT-THELENE C.1992. *«Habermas, lecteur de Marx et de Max Weber»*, Rev.ACTUEL MARX, №11, 1992, p.95-112.

CONSORTE J.G. et NEGRAO L.1984. *O messianismo no Brasil contemporâneo*, São Paulo, FFLCH/CER/USP.

COSTA MULS N.1990. *«Minas: a força da Igreja no segundo turno»*, Rev. COMUNICAÇOES DO ISER, № 38, 1990.

CROZIER M. et FRIEDBERG E.1981. *L'acteur et le système*, (1977), Paris, Le Seuil.

DA MATTA R.1989. *O que faz o Brasil, Brasil?* (3e.éd.) Rio de Janeiro, Ed.Rocco.

DA MATTA R. et alii.1988. *Religião e identidade nacional*, Rio de Janeiro, Ed. Graal.

DEBUYRST F.1992. *«Les enjeux socio-politiques actuels de l'Amérique latine»*, Rév. LA FOI ET LE TEMPS, T.XXII, № 5, 1992.

DEHIER G.1990. *«Individu et société: détermination et indétermination»*, in J.P.DURAND et R.WEIL, 1990.

DE KADT E.1970. *Catholic radicals in Brazil*, London, Oxford University Press.

DELCOURT W.1965. *«L'établissement d'échelles d'appartenance religieuse et la mesure de la religiosité»*, in F.BOULARD et alii, 1965, p.175-192.

DELLA CAVA R.1975. *«Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro - 1916/1964»*, Rev. ESTUDOS CEBRAP, № 12, 1975.

DELLA CAVA R.1978. *«Política a curto prazo e religião a longo prazo»*, Rev. ENCONTROS COM A CIVILIZACAO BRASILEIRA, № 1, 1978, p. 242-258.

DELLA CAVA R.1988. *«A Igreja e a abertura, 1874-1985»*, in A.STEPAN et alii, 1988.

DESCHAMPS J.P.1987. *«L'individuel et le collectif dans la représantation de soi»*, in J.KELLERHALLS et alii, 1987, p.9-18.

DESQUEYRAT A.1960. *L'enseignement "politique" de l'Eglise*, Paris, Ed. SPES.

DESROCHE H.1989. *«Utopie et utopies»*, ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, Vol.23, Paris.

DOIMO A.M.1984. *Movimento social urbano - Igreja e participação popular*, Petrópolis, Ed. Vozes.

DOIMO A.M.1990. *«A pastoral popular e a indignação das elites»*, Rev. COMUNICAÇOES DO ISER, № 38, 1990.

DOIMO A.M.1992. *«Igreja e movimentos sociais pós-70 no Brasil»*, in P. SANCHIS org., 1992.

DREIFUSS R.1989. *O jogo da direita*, Petrópolis, Ed. Vozes.

DROOGERS A.1990. *«Power and the Production of Meaning in Brazilian Popular Religion»*, TEXTE DE CONFÉRENCE, Society of Latin American Studies, Oxford.

DUARTE L.F.1983. *«Pluralidade religiosa nas sociedades complexas e "religiosidade" das classes trabalhadoras urbanas»*, Rev. BOLETIM DO MUSEU NACIONAL, Nº 41, 1983.

DUBAR C.1991. *La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin.

DUBET F.1987. *La galère: jeunes en survie*, Paris, Ed. Fayard.

DURAND J.P. et WEIL R.org.1990. *Sociologie contemporaine*, Paris, Ed. Vigot.

DURHAM E.R.1984. *«Cultura e ideologia»*, Rev. DADOS, Vol.27, Nº 1, 1984.

DURHAM E.R.1984. *«Movimentos sociais - a construção da cidadania»*, Rev. NOVOS ESTUDOS CEBRAP, Nº 10, 1984, p. 24-30.

DURKHEIM E.1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (1912), Paris, PUF.

DURKHEIM E.1986. *Les règles de la méthode sociologique*, (1904), Paris, PUF.

DURKHEIM E.1986. *De la division sociale du travail*, (1893), Paris, PUF.

ELLACURIA I., SOBRINO J. et alii.1990. *Mysterium liberationis - Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, (2 vol.), Madrid, Ed.Trotta.

ERIKSON E.H.1972. *Adolescence et crise: la quête de l'identité*, (1968, ang.), Paris, Flamarion.

EVERS T.1984. *«Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais»*, Rev. NOVOS ESTUDOS CEBRAP, Vol. 2, Nº 4, 1984, p.11-23.

FERNANDES F.1975. *A revolução burguesa no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed.Zahar.

FERNANDES F.1975. *Capitalismo dependente e classes sociais na América latina*, Rio de Janeiro, Ed.Zahar.

FERNANDES F.1982. *A ditadura em questão*, S.Paulo, T.A.Queiroz.

FERREIRA DE CAMARGO C.P.1971. *Igreja e desenvolvimento*, São Paulo, CEBRAP/Ed.Brasileira de Ciências.

FERREIRA DE CAMARGO C.P.1982. *"L'Église: tutrice des pauvres ou leur idéologue?"*, TEXTE DE CONFÉRENCE, S.Paulo, CEBRAPE.

FERREOL G. et alii.1991. *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Armand Colin.

FEUERBACH L.1988. *A essência do cristianismo*, Campinas, Ed. Papirus.

FOLLMANN J.I.1985. *Igreja, ideologia e classes sociais*, Petrópolis, Ed. Vozes.

FOLLMANN J.I.1989. *«Comunidades Eclesiais de Base e Grupos Evangélicos Pentecostais: semelhanças e diferenças»*, Rev. CECA - INFORMAÇAO, FORMAÇAO, EXPERIENCIA, Nº 3, 1989, p.22-32.

FOLLMANN J.I.1989. *«Conjuntura Eclesial - Memórias de algumas análises»*, Rev.CADERNOS DO CEDOPE, Nº IV-1, 1989.

FOLLMANN J.I.1989. *«Educação popular, cidadania e Universidade»*, Rev. CADERNOS CEDOPE, Nº III.1, 1989.

FOLLMANN J.I.1992. *«O cotidiano religioso católico numa paróquia suburbana da Região metropolitana de Porto Alegre, RS»*, in P. SANCHIS org., 1992.

FOLLMANN J.I. et ARNHOLD A.A.1990. *«A eleição vista por dois semanários católicos»*, Rev.COMUNICAÇOES DO ISER, Nº 38, 1990.

FOUREZ G.1979. *Choix éthiques et conditionnement social - Introduction à une philosophie morale*, Paris, Le Centurion.

FRANCOU F.1979. *Chile - el Socialismo y la Iglesia*, Mexico, Obra Nacional de la Buena Prensa.

FREUND J.1981. *«Introduction»*, in G.SIMMEL, 1981.

GADOTTI M. et PEREIRA O.1989. *Pra que PT: origem, projeto e consolidação do partido dos trabalhadores*, São Paulo, Ed. Cortez.

GAIGER L.I.G.1987. *Agentes religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil*, Petrópolis, Ed. Vozes.

GAIGER L.I.G.1991. *Culture, religion et praxis socio-politique - La pastorale de libération et le mouvement des travailleurs ruraux sans-terre au sud du Brésil*, DISSERTATION DOCTORALE, Département de Scinces Politiques et Sociales, UCL, Louvain-la-Neuve.

GALLETA R.1983. *«Pastoral popular e política partidaria»*, Rev. COMUNICAÇOES DO ISER, Nº 5, 1983, p. 14 - 24.

GALLETTA R. et alii.1986. *Pastoral popular e política partidária*, S.Paulo, Ed.Paulinas.

GHISLENI M.A. et HESS J.R. orgs.1992. *O jovem perante a religião e a política: Dados e reflexões em torno de uma pesquisa*, Aparecida do Norte, Ed.Santuário.

GLOCK C. et STARK R.1965. *Religion and society in tension*, Chicago, Rand Mc Nally and Company.

GODELIER M.1990. *«Les contextes illusoires de la transition au socialisme»*, Rev.ACTUEL MARX (CONFRONTATION), NºSpécial, 1990, p.187-204.

GODIN A.1965. *"Aspects psychologiques de l'appartenance à l'Eglise"*, in F.BOULARD et alii, 1965, p. 61-98.

GOFFMAN E.1973. *La mise en scène de la vie quotidienne*, Vol.I: La présentation de soi, Paris, Ed. de Minuit.

GOFFMAN E.1973. *La mise en scène de la vie quotidienne*, Vol.II: Les relations en public, Paris, Ed. de Minuit.

GOLDMANN L.1978. *Epistémologie et philosophie politique; pour une théorie de la liberté*, Paris, Eds. Denoël/Gonthier.

GOMES DE CASTRO M.A.1991. *Mouvements sociaux urbains au Brésil: à la recherche d'une nouvelle identité*, DISSERTATION DOCTORALE, Dép.Sciences Politiques et Sociales, UCL, Louvain-la-Neuve.

GOMEZ DE SOUZA L.A.1982. *Classes populares e Igreja nos caminhos da historia*, Petroppolis, Ed. Vozes.

GOMEZ DE SOUZA L.A.1984. *A JUC: os estudantes católicos e a política*, Petrópolis, Ed. Vozes.

GOMEZ DE SOUZA L.A.1986. *«Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado. Religião e movimentos sociais na emergência do homem planetário»*, Rev.SINTESE, Nº 37, 1986.

GOMEZ DE SOUZA L.A. et CHAPONY H.1990. *«Eglise et société au Brésil: le rôle des communautés ecclésiales de base et les pastorales populaires»*, Rev. TIERS MONDE, T. XXXI, Nº 123, 1990, p.585-600.

GONZALEZ FAUS J.I.1989. *«El nucleo de la involucion eclesial»*, Rev. RAZON Y FE, Nº 1089-90, 1989.

GRAMSCI A.1968. *Maquiavel, a política e o estado moderno*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.

GRELON A. et SUBILEAU F.1989. *«Le mouvement des cadres chrétiens et "La Vie Nouvelle": des cadres catholiques militants»*, REVUE FRANC. SCIENCES POLITIQUES, Vol. 39, Nº 3, p. 314-340.

GUATTARI F.1982. *Guattari entrevista Lula*, São Paulo, Ed. Brasiliense.

GUATTARI F.1985. *Revolução molecular: Pulsações políticas do desejo*, (org.: S.ROLNIK), São Paulo, Ed.Brasiliense, 2ª ed.

GUATTARI F. et ROLNIK S.1986. *Micropolítica - Cartografias do desejo*, Petrópolis, Ed. Vozes.

GUIBERT E. et VIEILLARD-BARON J.L. orgs.1988. *Penser le sujet aujourd-hui*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

GUILHON ALBUQUERQUE J.A.1979. *«Fé em Deus e Pé na Terra»*, Rev. CADERNOS DO CEAS, N° 65, 1979.

GUNDER FRANK A.1972. *Le développement du sous-développement: l'Amérique latine*, Paris, 2e éd.

GURVITCH G.1963. *La vocation actuelle de la sociologie*, (Vol.I Vers la sociologie différentielle), Paris, PUF.

GURVITCH G.1963. *Determinismes sociaux et liberté humaine: Vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté*, (1955), Paris, PUF.

GUTIERREZ G.1976. *Teologia da libertação*, (1972, esp.) Petrópolis, Ed. Vozes.

GUTIERREZ G.1981. *A força histórica dos pobres*, Petrópolis, Ed. Vozes.

HERVIEU-LEGER D.1986. *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, CERF.

HIERNAUX J.P.1977. *L'institution culturelle - Essai de systématisation théorique et méthodologique*, DISSERTATION DOCTORALE, Institut de Sciences Politiques et Sociales, UCL, Louvain la Neuve.

HIERNAUX J.P.1987. *«Rapport à soi et fonctionnement idéologique - une procédure d'analyse»*, in J.KELLERSHALLS et alii, 1987, p. 19-38.

HIERNAUX J.P. et SERVAIS E.1978. *Involution symbolique dans une société en crise*, IXº CONGR. MONDIAL DE SOCIOLOGIE, Upsala, Suède, 1978.

HINKELAMMERT F.1989. *A idolatria do mercado - Ensaio sobre economia e teologia*, Petrópolis, Ed.Vozes.

HONNETH A.1991. *«Éthique du discours et concept implicite de la justice»*, Rev.ACTUEL MARX, Nº10, 1991, p. 44-51.

HOUTART F.1965. *As responsabilidades da Igreja na América latina*, Petrópolis, Ed.Vozes.

HOUTART F.1979. *«Religion et lutte des classes en Amérique Latine»*, Rév. SOCIAL COMPASS, Vol. XXVI, Nº 2-3, 1979, p.195-236.

HOUTART F.1980. Religion et modes de production précapitalistes, Bruxelles, Eds.de l'Université de Bruxelles, 1980.

HOUTART F.1984. *«Les bases théoriques et institutionnelles de l'opposition à la théologie de la libération»*, NOTE Nº 7 - CETRI, Louvain la Neuve.

HOUTART F.1985. *«Nouvelles formes d'engagement socio-politiques des chrétiens»*, in L. VOYE et alii, 1985, p. 175-192.

HOUTART F.1988. *«O papel dos religiosos no campo político - o caso de Camilo Torres»*, Rev. CADERNOS DO CEPIS, Nº 17, 1988, p. 21-40.

HOUTART F.1988. *«El pueblo sujeto à la Iglesia? Enfoque socio-analitico de la situacion en Nicaragua»*, NOTE THEORIQUE, Nº 23, Louvain la Neuve, CETRI, 1988.

HOUTART F. et alii.1992. *Ruptures sociales et religion*, Paris, Ed.L'Harmattan.

HOUTART F. et LEMERCINIER G.1982. *Conciencia religiosa y conciencia colectiva en America Central*, Louvain la Neuve, CETRI, 1982.

HOUTART F. et PIN E.1969. *A Igreja na revolução da América Latina*, (1966, esp.), São Paulo, Ed. Duas Cidades.

HOUTART F. et REMY R.1968. *Milieu urbain et communauté chrétienne*, (Col. Eglise et Civil. Contemp.), France, Mame.

HOUTART F. et REMY J.1969. *Eglise et société en mutation*, (Col. Eglise et Civilisation Contemporaine), France, Mame.

HOUTART F. et REMY J.1970. *Sacerdoce, autorité et innovation dans l'Eglise*, (Col. Eglise et Civilisation Contemporaine), France, Mame.

HOUTART F. et ROUSSEAU A.1973. *L'Eglise force anti-révolutionnaire?* (Col. Eglise, Pouvoir, Contre-Pouvoir), Bruxelles, Ed. Vie Ouvrière / Paris, Les Eds. Ouvrières.

HOUTART F. et ROUSSEAU A.1972. *L'Eglise face aux luttes révolutionnaires*, (Col. Eglise, Pouvoir, Contre-Pouvoir), Bruxelles, Ed. Vie Ouvrière / Paris, Les Eds. Ouvrières.

HOUTART F. et ROUSSEAU A.1971. *Champ religieux et champ politique*, Louvain la Neuve, UCL/CRSR.

HOUTART F. et ROUSSEAU A.1972. *L'Eglise et les mouvements révolutionnaires*, (Col.Eglise, Pouvoir, Contre-Pouvoir). Bruxelles, Ed. Vie Ouvrière / Paris, Les Eds. Ouvrières.

HUBERT M. et alii.1985. *Portraits d'avenir: analyse sociologique de l'imaginaire des étudiants en scinces économiques et sociales*, Louvain la Neuve, Ed. CABAY.

IANNI O.1981. *A ditadura do grande capital*, Rio e Janeiro, Ed.Civilização Brasileira.

IANNI O.1989. *«A questão social»*, REVISTA DA USP, set-nov/1989.

ISAMBERT F.A.1986. *«Le "désenchantement" du monde: non sens ou renouveau du sens»*, Rev. ARCH. SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, Nº 61/1, 1986, p. 83-103.

ISTAS M.1986. *Les morales selon Max Weber*, Paris, CERF.

JACOBI P.1989. *Movimentos sociais e políticas públicas*, S.Paulo, Ed.Cortez.

JACOBSON-WIDDING A. et alii.1983. *Identity: Personal and socio-cultural*, (A SYMPOSIUM, Stockholm), New Jersey, Atlantic Highlands, Humanitas Spress inc.

JAGUARIBE H.1989. *Alternativas do Brasil*, Rio de Janeiro, Ed.José Olympio.

JAGUARIBE H.1990. *«A sociedade civil e a modernização do sistema político»*, in J.P. REIS VELOSO et alii, 1990.

JAGUARIBE H. et alii.1986. *Brasil 2000: para um novo pacto social*, Rio de Janeiro, Ed.Paz e Terra.

JAGUARIBE H. et alii.1989. *Brasil: reforma ou caos*, (4e.ed.), Rio de Janeiro, Ed.Paz e Terra.

JASPERS K.1913. *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin-Heidelberg, Springer Verlag.

JEANNIERE A.1987. *Les fins du monde*, Paris, Aubier.

KELLERHALLS J. et alii.1987. *La réprésentation de soi: études de sociologie et d'éthnologie*, Genève, Université de Genève.

KLIBANSKI R. org.1971. *La philosophie contemporaine (IV: Ethique, esthetique, droit, religion, politique, matérialisme historique)*, Ferenze, La Nuova Italia.

KLOPPENBURG B.1983. *Igreja popular*, São Paulo, Ed. Agir.

KOWARICK L. et SINGER P.1993. *«A experiência do partido dos trabalhadores na Prefeitura de São Paulo»*, Rev. NOVOS ESTUDOS CEBRAP, Nº 35, 1993.

KRISCHKE P.J.1979. *A Igreja e as crises políticas no Brasil*, Petrópolis, Ed. Vozes.

KRISCHKE P.J.1987. *«Movimentos sociais e transição política: contribuição da democracia de base»*, in I. SCHERER-WARREN et P. J. KRISCHE, 1987.

KRISCHKE P.J. et alii.1986. *Igreja nas bases em tempo de transição*, Porto Alegre, LPM/CEDEC.

LADRIERE P.1971. *«La philosophie sociale»*, in R.KLIBANSKI org., 1991.

LADRIERE P.1986. *«La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité»*, Rev. ARCH. SCIEN. SOCIALES DES RELIGIONS, Nº 61/1, 1986, p. 105-125.

LALIVE D'EPINAY C.1986. *«Temps, espace et identité socioculturelle: les ethos de prolétariat, des petits possédants et de la paysannerie dans une population agée»*, REVUE INTERN. DES SCIEN. SOCIALES, Nº 38, 1986, p. 97-114.

LALIVE D'EPINAY C.1987. *«Ethos et vie quotidienne: l'exemple de trois classes populaires»*, in J. KELLERHALLS et alii, 1987, p. 213-236.

LAMBERT Y.1988. *"Retour ou recul du religieux chez les jeunes"*, Rev. L'ANNEE SOCIOLOGIQUE, Nº 38, 1988, p. 49-62.

LANDIM L. et alii.1989. *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil* (1), Rév.CADERNOS DO ISER, Nº 21, 1989.

LANDIM L. et alii.1990. *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil (2)*, Rév.CADERNOS DO ISER, Nº23, 1990.

LANTERNARI V.1974. *As religiões dos oprimidos*, São Paulo, Ed. Perspectiva.

LENZ M.M.1990. *«Religião e eleição presidencial»*, Rev.COMUNICAÇOES DO ISER, Nº 38, 1990.

LESBAUPIN I. et alii.1983. *Igreja, movimentos populares e política no Brasil*, São Paulo, Ed. Loyola.

LESTIENNE B.1991. *«Relações capital-trabalho no Brasil. Visão trabalhista e sindical: Pano de fundo par reler o ensino social da Igreja»*, REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA, V.51, Nº204, 1991, p.803-824

LIBANIO J.B.1983. *A volta à grande disciplina - Reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja*, São Paulo, Ed. Loyola.

LIBANIO J.B.1985. *Fé e política - autonomias específicas e articulações mútuas*, São Paulo, Ed. Loyola.

LIBANIO J.B.1987. *Teologia da libertação - Roteiro didático para um estudo*, S.Paulo, Ed.Loyola.

LIBANIO J.B.1989. *Utopia e esperança cristã*, (Col. Fé e realidade, 26). São Paulo, Ed. Loyola.

LINTON R. org.1945. *The science of man in the world crisis*, New York, Columbia Univ.Press.

LINTON R.1968. *Le fondement culturel de la personnalité*, (1958, ang.), Paris, Ed.Dunod.

LIPSET S.M. et SOLARI A. orgs.1967. *Elites in Latin America*, N.York, Oxford Univ.Press. (Trad.en espagnol, 1967: *Elites y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Ed. Paidos).

LÖWY M.1987. *«La théologie de la libération»*, Rev. ARCH. DE SCIEN. SOCIALES DES RELIGIONS, Vol. 63, Nº 2, 1987, p. 197-200.

LÖWY M.1985. *«Un parti du type nouveau: le parti des travailleurs au Brésil»*, Rev. AMERIQUE LATINE, Nº 24, 1985, p. 23-27.

LÖWY M.1988. *«Marxisme et théologie de la libération»*, CAHIERS D'ETUDE ET DE RECHERCHE, Nº 10, 1988, p. 3-39.

LÖWY M.1989. *«Marxismo e cristianismo na América latina»*, Rev. LUA NOVA, Nº 19, nov.1989.

LÖWY M. 1992. *«Figures du marxisme wéberien»*, Rev. ACTUEL MARX, Nº11, 1992, p. 83-94.

MACEDO C.C. 1986. *Tempo de gênesis: o povo das comunidades eclesiais de base*, São Paulo, Ed. Brasiliense.

MADURO O. 1981. *Religião e luta de classes: quadro teórico para análise de suas inter-relações na América Latina*, Petrópolis, Fd. Vozes.

MAFFESOLI M. s/d. *O conhecimento do cotidiano*, Lisboa, Ed. Vega Universidade.

MAINWARING S. 1983. *«Igreja e política: anotações teóricas»*, Rev. SINTESE - NOVA FASE, Vol. X, Nº 27, 1983, p. 35-36.

MAINWARING S. 1989. *Igreja católica e política no Brasil: 1916-1985*, São Paulo, Ed. Brasiliense.

MARCUSE H. 1968. *L'homme unidimensionnel*, (1967, ang.), Paris, Eds. Minuit.

MARIANO R. et PIERUCCI A.F. 1992. *«O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor»*, Rev. NOVOS ESTUDOS CEBRAP, Nº34, 1992, p. 92-106.

MARINS J. et alii. 1977. *Modelos de Igreja*, São Paulo, Ed. Paulinas.

MARQUES MOREIRA M. 1989. *«O Brasil no contexto internacional do final do século XX»*, Rev. LUA NOVA, Nº 18, 1989.

MARTINS C.B. 1985. *O que é sociologia*, S. Paulo, Ed. Brasiliense.

MARTINS L. 1989. *«Ação política e governabilidade na transição brasileira»*, in J.A. MOISES, J.A.G. ALBUQUERQUE et alii, 1989.

MARTINS RODRIGUES L. 1990. *Partidos e Sindicatos: escritos de sociologia política*, S. Paulo, Ed. Atica.

MARX K. et ENGELS F. 1967. *Manifeste du parti communiste*, (1847), Paris, Eds. Sociales.

MARX K. et ENGELS F. 1968. *L'idéologie allemande*, (écrit en 1845 et publié en 1932), Paris, Eds. Sociales.

MARX K. et ENGELS F. 1974. *Sobre la religion*, (Org. par H. ASSMANN et R. MATE), Salamanca, Ed. Sígueme.

MARX K. et ENGELS F. 1977. *Textos*, (3 vols.), S. Paulo, Eds. Sociais.

MASSING O. 1975 *«Institución, base y grupos de expresión en la iglesia; consideraciones sociológicas»*, Rev. CONCILIUM, Nº 104, 1975.

MAUSS M. 1983. *Sociologie et anthropologie*, (1950), Paris, PUF.

MEAD G.H. 1963. *L'esprit, le soi et la société*, (1934, ang.), Paris, PUF.

MEDINA C.A. et OLIVEIRA P.R.1973. *Autoridade e participação: estudo sociológico da Igreja católica*, Petrópolis, Ed. Vozes.

MENGES W.1965. *«Appartenance à l'Église et identification à l'Église»*, in F. BOULARD et alii, 1965, p. 155-174.

MERCADANTE A.1990. *«A armadilha neoliberal»*, Rev. TEORIA E DEBATE, Nº 10, 1990.

MICHELAT G. et SIMON M.1977. *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Eds. Sociales.

MOISES J.A. et alii.1982. *Lições de liberdade e de opressão*, Petrópolis, Ed.Vozes.

MOISES J.A. et alii.1982. *Alternativas populares da democracia*, Petrópolis, Vozes.

MOISES J.A., ALBUQUERQUE J.A.G. et alii.1989. *Dilemas da consolidação da democracia*, Rio de Janeiro, Ed.Paz e Terra.

MOLITOR M.1990. *Sociologie des mouvements sociaux*, SYLLABUS, Louvain la Neuve, Dif. Univ. CIACO/UCL.

MOLITOR M., REMY J. et VAN CAMPENHOUDT L. orgs.1989. *Le mouvement et la forme: Essais sur le changement social en hommage à Maurice Chaumont*, Bruxelles, Ed.Fac.Saint-Louis.

MORAES J.F.R.1982. *Os bispos e a política no Brasil*, São Paulo, Ed. Cortez.

MOREIRA ALVES M.1979. *A Igreja e a Política no Brasil*, São Paulo, Ed. Brasiliense.

MORIN E.1984. *«Science avec conscience; une lecture, un projet»*, in ATIAS, C. et LE MOIGNE, J. L., 1984, p.29-44.

MORIN E.1984. *«Epistemologie de la complexité»*, in ATIAS, C. et LE MOIGNE, J. L., 1984, p.47-79.

MOSCOVICI S.1976. *«Le réenchantement du monde»*, in N. BIRNBAUM et alii, 1976, p.137-176.

MOSCOVICI S.1979. *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF.

MOULIAN T.1982. *«La crisis de la izquierda»*, REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA, Nº2, 1982.

MUCCHIELLI A.1986. *L'identité*, Paris, PUF.

NINANE P.1991. *«Les apparences de l'identité humaine»*, DOCUMENTS D'ANTHROPOLOGIE, Unité d'Anthropologie, UCL, Nº 29, 1991.

NINANE P.1993. *«Les concentrations productives de l'expérience subjective»*, DOCUMENTS D'ANTHROPOLOGIE, Unité d'Anthropologie, UCL, Nº 30, 1993.

NOVAES R. 1992. *«Uma greve sacramental: a catolicidade no fio da navalha»*, in P. SANCHIS org., 1992.

O'DONNELL G. 1987. *Reflexões sobre os Estados burocrático-autoritários*, Rio de Janeiro, Ed. Vértice.

O'DONNELL G. 1988. *«Transições, continuidades e alguns paradoxos»*, in F.W. REIS, G. O'DONNELL et alii, 1988.

OLIVEIRA F. 1985. *«Por que pacto social?»*, Rev. NOVOS ESTUDOS CEBRAP, Nº 13, 1985.

OLIVEIRA I.R. 1989. *Trabalho e política: as origens do partido dos tralhadores*, Petrópolis, Ed. Vozes.

OPAZO A. 1982. *«Hacia un compréhension teórica de la religión de les oprimidos»*, Rev. ESTUDIOS SOCIALES CENTROAMERICANOS, sept/dic., 1982.

OPAZO BERNALES A. 1988. *Panama: la Iglesia y la lucha de los pobres*, Costa Rica, Ed. DEI.

ORTIZ R. 1980. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra.

PALACIOS C. 1970. *«Uma consciência hitórica irreversível - 1960/1979: duas décadas da história da Igreja no Brasil»*, Rev. SINTESE, Nº 17, 1979, p. 19-40.

PARKER C. 1992. *«Perspective critique de la sociologie de la religion en Amérique latine»*, in F. HOUTART et alii, 1992.

PENNA M. 1992. *O que faz ser nordestino: identidades sociais, interesses e o «escândalo» Erundina*, S. Paulo, Ed. Cortez.

PETRINI J.C. 1984. *CEBs: um novo sujeito social*, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra.

PIN E. 1967. *«Modèles structurels, changement social et attitude d'appartenance à l'église»*, in H. CARRIER et E. PIN, 1967, p. 357-371.

PIN E. 1967. *«Les modes d'appartenance à l'Église et leur évolution»*, in H. CARRIER et E. PIN, 1967, p. 425-449.

POMAR W. 1990. *Quase lá: Lula, o susto das elites*, S. Paulo, Ed. Brasil Urgente.

PORTANTIERO J. 1983. *«Transiction à la democracia en Argentina: un trabajo de Sísifo?»*, Rev. CUADERNOS DE MARCHA, México, Jul. 1983.

PORTELLI H. 1984. *Gramsci e a questão religiosa - uma sociologia marxista da religião*, São Paulo, Ed. Paulinas.

POULAT E. 1977. *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Tournai-Paris, Casterman.

POULAT E. 1977. *Eglise contre bourgeoisie*, Tournai-Paris, Casterman.

POULAT E. 1979. *L'Église c'est un monde*, Paris, Les Eds. du CERF.

PRELOT M. 1969. *Le libéralisme catholique*, Paris, A. Colin.

PUCCI B. 1985. *A nova praxis educacional da Igreja*, São Paulo, Ed. Paulinas.

QUIROGA A. P. 1978. *«La concepción del sujeto en el pensamiento de Enrique Pichon-Rivière: Fundamentos de una psicología definida como social»*, REVISTA DE PSICOANALISIS (Associación Psicoanalítica Argentina, Buenos Aires), Vol. 35, Nº 3, 1978, p. 421-442.

RATZINGER J. 1985. *«Les conséquences fondamentales d'une option marxiste»*, in VV. AA., 1985.

REGIS DE MORAIS J. F. 1982. *Os bispos e a política no Brasil*, São Paulo, Ed. Cortez.

REIS F. W., O'DONNELL G. et alii. 1988. *A democracia no Brasil - Dilemas e perspectivas*, S. Paulo, Ed. Vértice.

REIS VELOSO J. P. et alii. 1990. *As perspectivas do Brasil e o novo governo*, S. Paulo, Ed. Nobel.

REMY J. 1968. *«Petits groupes, refuges ou relais de participation»*, in F. HOUTART et J. REMY, 1968, p. 174-203.

REMY J. 1969. *«Conflits et dynamique sociale: interrogations relatives à la vie de l'Église»*, Rev. LUMEN VITAE, Vol. XXIV, Nº I, 1969.

REMY J. 1972. *«Opinion publique, groupes de pression et autorité constituée dans la vie de l'Église catholique: contribution à une théorie de la légitimité religieuse»*, Rev. SOCIAL COMPASS, Nº 19, 1972, p. 155-184.

REMY J. 1982. *«Vie quotidienne, production de valeurs et religion»*, Rev. SOCIAL COMPASS, Nº 4, 1982, p. 267-282

REMY J. 1982. *«Sociologie de la morale: Questions et hypothèses en vue d'élaborer une sociologie de la morale»*, RECHERCHES DE SCIENCES RELIGIEUSES, Nº 70, 1982, p. 75-107.

REMY J. 1984. *«Religion, rationalité et mobilisation affective»*, Rev. SOCIAL COMPASS, Nº 2-3, 1984, p. 221-232.

REMY J. 1985. *«L'Église catholique de Bélgique et la transaction avec la modernité»*, Rev. RECHERCHES SOCIOLOGIQUES, Nº 3, 1985, p. 11-30.

REMY J. 1986. *«Présentation des textes et interrogations faces à la sociologie de la vie quotidienne»*, Rev. RECHERCHES SOCIOLOGIQUES, Nº 2, 1986, p. 163-182.

REMY J.1987. *«Revalorisation de la religion populaire et recomposition du champ religieux»*, Rev.RECHERCHES SOCIOLOGIQUES, Nº2, 1987, p.163-183.

REMY J.1987. *«Mythe et collectivité: dialectique du soi et du social»*, in J.KELLERHALLS et alii, 1987, p. 115-144.

REMY J.1989. *«Comment problématiser le changement social?»*, in M.MOLITOR, J.REMY et L.VAN CAMPENHOUDT, 1989, p.119-147.

REMY J.1990. *«Urbanisme et utopie»*, Rev. RECHERCHES SOCIOLOGIQUES, Nº 1, 1990, p.25-38.

REMY J.1990. *«Les risques, les techniques et le sacré»*, in C.RIVIERE et A.PIETTE, 1990, p.99-123.

REMY J.1991. *«La vie quotidienne et les transactions sociales: perspectives micro ou macro-sociologiques»*, in M.BLANC et alii, 1991.

REMY J.1991. *«Identité segmentée et postsecularisation»*, TEXTE-COLLOQUE, ASBLF, Bruxelles.

REMY J.1991. *«L'affectif et l'irrationnel: question au rationalisme. Durkheim et Weber: deux réponses différentes»*, TEXTE-COLLOQUE, Bruxelles.

REMY J., VOYE L. et SERVAIS E.1991. *Produire ou reproduire: Une sociologie de la vie quotidienne - Vol.I: Conflits et transaction sociale*, (1978), Bruxelles, De Boeck Université / Paris, Eds. Universitaires.

REMY J., VOYE L. et SERVAIS E.1991. *Produire ou reproduire: Une sociologie de la vie quotidienne - Vol II: Transaction sociale et dynamique culturelle*, (1980), Bruxelles, De Boeck Université / Paris, Eds. Univs.

RIBEIRO D.1978. *Os brasileiros - teoria do Brasil*, Petrópolis, Ed.Vozes.

RIBEIRO DE OLIVEIRA P.1980. *«Religião e dominação de classe: o caso da romanização»*, Rev. RELIGIAO E SOCIEDADE, Nº 6, 1980.

RIBEIRO DE OLIVEIRA P.1985. *Religião e dominação de classe*, Petrópolis, Ed. Vozes.

RIBEIRO DE OLIVEIRA P.1992. *«Conflits et mutations au sein de l'Église catholique brésilienne»*, in F. HOUTART org., 1992.

RICHARD P.1984. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*, São Paulo, Ed. Paulinas.

RICOEUR P.1969. *Le conflit des interprétations*, Paris, Ed. du Seuil.

RICOEUR P.1990. *Soi-même comme un autre*, Paris, Eds. du Seuil.

RIVIERE C. et PIETTE A.1990. *Nouvelles idoles, nouveaux cultes - Dérives de la sacralité*, Paris, Éds.L'Harmattan.

ROCHEFORT-TURQUIN A. 1989. *«Sociologie religieuse»*, in J.P.DURAND et R.WEIL, 1986.

ROLIM F.C. 1980. *Religião e classes populares*, Petrópolis, Ed. Vozes.

ROLIM F.C. 1992. *«Teologia da libertação no Brasil: 1980-1986»*, in P.SANCHIS org., 1992.

ROMANO R. 1979. *Brasil: Igreja contra Estado*, São Paulo, Ed. Kairós.

RUDEL C. 1991. *Les combattants de la liberté*, Paris, Les Éditions ouvrières.

RUELAN A. et RUELAN D. 1989. *Le Brésil*, Paris, Ed.Karthala.

RUSCHEINSKY A. 1990. *«A emergência de atores coletivos: o movimento dos trabalhadores sem-terra»*, CADERNOS DO CEDOPE, Nº III-3, 1990.

RUSCHEINSKY A. 1991. *«Questão agrária e Igreja: romaria da terra e organização dos trabalhadores»*, Rev. COMUNICACOES DO ISER, Nº 40, 1991, p. 61-71.

SADER E. 1986. *"A transição política e as lutas dos trabalhadores, 1982-1984"*, Rev.ACONTECEU, CEDI ESPECIAL, Nº 16, 1986.

SALEM H. et alii. 1981. *A Igreja dos oprimidos*, (Col. Brasil Hoje, 3). São Paulo, Ed. Brasil Debates.

SANCHIS P. 1990. *«Catolicismo e representatividade eleitoral numa sociedade em mudança»*, Rev. COMUNICAÇOES DO ISER, Nº 38, 1990.

SANCHIS P. org. 1992. *Catolicismo: cotidiano e movimentos* (Col. Catolicismo no Brasil atual - 2), S.Paulo, Ed.Loyola.

SANDERS T. 1966. *«The catholic left in Brazil*, in K.SILVERT (1966).

SANTOS W.G. 1986. *«Transição em resumo: do passado recente ao futuro imediato»*, REVISTA BRASILEIRA DE CIENCIAS SOCIAIS, Nº 1, 1986.

SARTRE J.P. 1960. *Critique de la raison dialectique.* (Vol.I: Théorie des ensembles pratiques), Paris, Ed.Gallimard.

SCHERER-WARREN I. et alii. 1987. *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*, São Paulo, Ed. Brasiliense.

SCHERER-WARREN I. 1987. *Movimentos sociais*, Florianópolis, Ed. da UFSC.

SCHMIDT B.V. 1988. *«Transition et crisis de governabilidad en Brasil»*, REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA, Vol. L, Nº 2, 1988.

SCHNEIDER J.O., LENZ M.M. et PETRY A. 1990. *Realidade brasileira*, (10ª ed.), P.Alegre, Ed.Sulina.

SCHUTZ A. 1987. *Le chercheur et le quotidien: phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Ed. Le Méridien.

SEGUY J.1986. *«Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber»*, Rev. ARCH. SCIENC. SOCIALES DES RELIGIONS, Nº 61/1, 1986, p. 127-138.

SEIBLITZ Z.1990. *«Quando o debate doutrinal vai às urnas»*, Rev.COMUNICAÇOES DO ISER, Nº 38, 1990.

SERBIN K.1990. *«A Igreja não está entre o governo e o povo: entrevista com D.Celso Queiroz»*, Rev. COMUNICAÇOES DO ISER, Nº 38, 1990.

SILVA GOTAY S.1989. *El pesamiento cristiano revolucionario en America latina y el Caribe - Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Puerto Rico, Ed.Huracan.

SILVEIRA P. et alii.1989. *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*, São Paulo, Ed. Vértice.

SILVERT K.1966. *Churches and States*, New York, American Univ.

SIMMEL G.1964. *«Problèmes de la sociologie des religions»*, Rev. ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS, Nº 17, 1964, p. 12-44.

SIMMEL G.1981. *Sociologie et épistémologie*, (Trad. et Introduction de J. FREUND), Paris, PUF.

SIMMEL G.1981. *«Questions fondamentales de la sociologie»*, in G.SIMMEL 1981.

SIMMEL G.1989. *Philosophie de la modernité*, (Org. et Introduction de J.L.VIEILLARD-BARON), Paris, Eds.Payot.

SKIDMORE T.E.1988. *«A lenta via brasileira para a democratização: 1974-1985»*, in A.STEPAN et alii, 1988.

SMITH T.L.1967. *Brasil, Povo e Instituições*, Rio de Janeiro, Ed.Bloch.

SNYDERS G.1977. *Escola, classe e luta de classes*, Lisboa, Ed. Moraes.

SOBRINO J.1990. *«Compagnons de Jésus: l'assassinat-martyre des jésuites»*, VOIX DU TIERS MONDE, Bruxelles, Entraide et Fraternité.

SOUZA H.1989. *«O projeto nacional, transnacionalização e democracia»*, Rev.VOZES, Nº 83, 1989.

SOUZA LIMA L.G.1979. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Ed. Vozes.

STEPAN A. et alii.1988. *Democratizando o Brasil*, Rio de Janeiro, Ed.Paz e Terra.

SUPEK R.1976. *«La "main visible" et la dégradation de l'individu»*, in N. BIRNBAUM et alii, 1976, p.177-213.

TABORDA F.1987. *«Métodos teológicos na América latina»*, Rev.PERSPECTVA TEOLOGICA, Nº 19, 1987.

TAP P. et alii.1980. *Identités collectives et changement social*, Toulouse, Ed. Privat.

TERTULIAN N.1991. *«Le grand projet de l'Éthique»*, Rev.ACTUEL MARX, №10, 1991, p. 81-96.

TEXIER J.1992. *«Les formes historiques du lien social dans les grundrisse de Karl Marx»*, Rev.ACTUEL MARX, №11, 1992, p. 137-170.

TIHON P.1992. *«Cinq siècles de non-rencontre: quelques réflexions au terme d'un colloque»*, Rév.LA FOI ET LE TEMPS, T.XXII, №5, 1992, p.470-478

TODARO-WILLIAMS M.1974. *«The politization of the brazilian catholic church: the catholic electoral league»*, Rev. JOURNAL OF INTERAMERICAN STUDIES AND WORLD AFFAIRS, Vol. 16, № 3, 1974, p. 301-325.

TOURAINE A.1965. *Sociologie de l'action*, Paris, Ed.le Seuil.

TOURAINE A.1974. *Pour la sociologie*, Paris, Ed. le Seuil.

TOURAINE A.1976. *«Présentation»*, in N.BIRNBAUM et alii, 1976, p.9-20.

TOURAINE A.1976. *«Crise ou mutation»*, in N. BIRNBAUM et alii, 1976, p.23-55.

TOURAINE A.1978. *La voix et le regard*, Paris, Ed. le Seuil.

TOURAINE A.1980. *«Les deux faces de l'identité»*, in P. TAP et alii, 1980.

TOURAINE A.1982. *Mouvements sociaux d'aujourd'hui*, Paris, Ed. Ouvrières.

TOURAINE A.1984. *Le retour de l'acteur: Essai de sociologie*, (Col. Mouvements), Paris, Ed. Fayard.

TOURAINE A.1988. *La parole et le sang - Politique et société en Amérique Latine*, Paris, Ed. Odile Jacob.

TOURAINE A.1992. *Critique de la modernité*, Paris, Ed.Fayard.

TOURAINE A.1993. *Production de la société*, (1973), Paris, Ed. le Seuil.

TROELTSCH E.1913. *«Grundprobleme der Ethik»*, in *Gesammelte Schriften II*, Tübingen, Mohr.

TROELTSCH E.1925. *«Das Wesen des modernen Geistes»*, *«Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionsoziologie»*, in *Gesammelte Schriften IV*, Tübingen, Mohr.

TROELTSCH E.1929. *Die Absolutheit des Christemtums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, Mohr.

VALLIER I.1967. *«Religious Elites: Differentiations and Developments in Roman Catholicism»*, in S.M.LIPSET et A.SOLARI orgs.,1967.

VALLIER I.1970. *Catholicism, social control and modernization in Latin America*, N.J.,Englewood, Cliffs.

VELARDE J.C.C. s/d. *Institucionalidad y proyectos en la iglesia; hacia una comprensión teórica de la práctica de la iglesia*, Lima, Inst. Bartolomé de las Casas.

VELHO G.1986. *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*, Rio de Janeiro, Ed.Zahar.

VELHO G.1987. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*, (1981), Rio de Janeiro, Ed.Zahar.

VIEILLARD-BARON J.L.1989. *«Introduction»*, in G.SIMMEL, 1989.

VIOLA E.J. et alii.1989. *Crise política, movimentos sociais e cidadania*, Florianópolis, Ed. UFSC.

VOYE L.1973. *Sociologie du geste religieux: de l'analyse de la pratique dominicale en Bélgique à une interprétation théorique*, Bruxelles, Eds. Vie Ouvrière.

VOYE L.1988. *«Du monopole religieux à la connivence culturelle en Bélgique. Un catholicisme "hors les murs"»*, Rev. L'ANNEE SOCIOLOGIQUE, Nº 38, 1988, p. 135-167.

VOYE L. et alii.1985. *La Bélgique et ses dieux. Eglises, mouvements religieux et laïques*, Louvain la Neuve, Ed. CABAY.

VV.AA. 1985. *Théologies de la libération*, Paris, CERF.

WANDERLEY L.E.W.1980. *«Movimentos sociais populares: aspectos econômicos e políticos»*, Rev. ENCONTROS COM A CIVIL. BRASILEIRA, Nº 25, 1980, p. 107-132.

WANDERLEY L.E.W.1984. *Educar para transformar*, Petrópolis, Ed. Vozes.

WANDERLEY L.E.W.1993. *Igreja católica e democracia: distanciamentos e aproximações*, TESE DE LIVRE DOCENCIA, Faculté d'Éducation, USP, S.Paulo.

WEBER M.1920-21. *Gesammelte Aufsätze sur Religionssoziologie* (I-II-III), Tübingen, Mohr.

WEBER M.1965. *Essais sur le théorie de la science*, (1922, all.), Paris, Plon.

WEBER M.1959. *Le savant et la politique*, (1919, all.), Paris, Plon.

WEBER M.1971. *Economie et société*, Vol.I, (1922, all.), Paris, Plon.

WEBER M.1971. *Le judaïsme antique*, (1917-1919, all.), Paris, Plon.

WEBER M.1985. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, (1904-1905, all.), Paris, Plon.

WEBER M. 1986. *«Parenthèse théorique: le refus du monde, ses orientations et ses degrés»*, Rev. ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, N° 61/1, 1986, p.7-34.

WEFFORT F. 1985. *Por que democracia?*, S.Paulo, Ed.Brasiliense.

WEFFORT F. 1990. *«A América errada: notas sobre a democracia e a modernidade na América Latina»*, Rev.CADERNOS CEDEC, Nº 14, 1990.

WENZEL J.I. 1988. *Mística da fé e luta pela justiça: a luta pela nova sociedade, à luz da fé, na pastoral operária do Brasil*, MEMOIRE DE LICENCE, Faculté de Théologie, ISI, Belo Horizonte.

ZILBERBERG J. 1985. *«Les transactions du sacré»*, Rév.SOCIÉTÉS, Nº 4, 1985.

ANNEXES

Concernant les entretiens

Annexes 01, 02 et 03

(<u>Observation</u>: Le schéma présenté à la fin de l'Annexe 03 a été utilisé dans l'analyse finale des entretiens, déjà montré à la page 362 note 54)

ANNEXE 01

SCHEMA POUR L'ENTRETIEN

- 1) Vous faites partie de l'ensemble des chrétiens, membres de l'Église catholique, qui sont affiliés ou profondément sympathisants du PT. Comment vous évaluez la signification historique de ces chrétiens tout au long des années quatre-vingts? Des espoirs? Des soucis? Qu'est-ce qui manque pour que cet engagement soit cohérent avec ce qui vous trouvez être le plus important et urgent? (La réponse peut être élargie en prenant en compte la question de l'«engagement politique-partisan» des chrétiens en tant que tel e la signification de cela au Brésil pendant les derniers temps... Comment vous personnellement voyez cela?... Si vous voulez dire quelle est votre conception de l'Être chrétien...)

- 2) Pouvez-vous faire un «auto-portrait» pendant les derniers temps des années quatre-vingts? Dans cet «auto-portrait» peuvent être considérées, entre autres - (il ne faut pas rester prisionnier de ces suggestions!...) - les dimensions suivantes: a) rapport concret avec l'«Église institutionnelle»; b) engagement concret dans le PT; c) engagement concret dans lem MSP; d) auto-définition en termes de théologie; e) auto-classification sociale et culturelle; f) projet de société et projet personnel de vie; g) priorités et manières de vivre et d'agir auxquelles vous êtes plus identifiés; h) vos appuis psycho-affectifs; i) votre vie personnelle de foi; j) vos motivations; etc...

- 3) Faisant en peu de recul historique, quels ont été les aspects les plus significatifs dans votre trajectoire personnelle, qui vous ont influencés ou vous ont orientés pour choisir ce chemin d'engagement? (C'est vrai que chacun de nous se souvient des situations, des moments, des personnes qui ont influencé d'une manière marcante tant au niveau personnel qu'au niveau interpersonnel et social... Vous pouvez rappeler brièvement quelque chose dans ce sens?)

ANNEXE 02

LISTE DES PERSONNES INTERVIEWEES: NOM, AGE, SEXE, OCCUPATION

Nº	NOM	AGE ~	SEX	OCCUPATION
ENT 01	Frei Betto (Alberto Lib.Christo)	49	M	Religioso/Jorn./Escrit.
ENT 02	Euli Marlene Steffen	25	F	Estudante/Agente GEAMP
ENT 03	Leonildo Rodr. de Assis	56	M	Aposentado/Metalúrg.
ENT 04	Ilza Castilho da Mora	47	F	Costureira domiciliar
ENT 05	João Graeff	43	M	Prof. Univers.
ENT 06	Adão Pretto	41	M	Deputado/Agricultor
ENT 07	Agostino Veit	36	M	Coord.MDDH/Advogado
ENT 08	Josenildes S.do Rosário	28	F	Estudante/Ensino secund.
ENT 09	Adão Brito	60	M	Aposent./Pequeno comerc.
ENT 10	Eva Maria Dalchiovan	35	F	Ass.deput./Enferm.San.
ENT 11	João Batista V.Oliveira	31	M	Secret.CPT/Ensino secund.
ENT 12	Gilberto Dias da Silva	28	M	Agente PO / Operário
ENT 13	M.de Fatima R. Souza	45	F	Agente Ed. Pop./Peq.comer.
ENT 14	Renato da Silv.Martins	37	M	Funcionário municip.
ENT 15	Silmara A. dos Santos	28	F	Agente Mov.Men.Men. de Rua
ENT 16	Lourenço F.de Almeida	33	M	Agente PO / Operário
ENT 17	M.Terezinha Ludwig	34	F	Auxiliar de enferm.
ENT 18	Antonio / Idalina Mello	40/37	M/F	Estofador/Secr.CDDH
ENT 19	Darli de Fát. Sampaio	29	F	Secr.Diretório PT
ENT 20	Carlos Maciel da Cunha	58	M	Aposentado/Prof. Univers.
ENT 21	Martinho Mayer	36	M	Religioso/Estudante
ENT 22	Irene Zan. / Rosani Seif.	31/33	F/F	Auxiliar enf./Agente GEAMP
ENT 23	Waldir Bohn Gass	40	M	Funcionário municip.
ENT 24	Antonio Marchioni	39	M	Padre dioces./Pároco
ENT 25	Irio Luiz Conti	32	M	Religioso/Secret.CPT
ENT 26	Eliane Tonello	32	F	Escritório de advocacia
ENT 27	Baltazar Fer.de Melo	42	M	Agricultor/Agente CPT
ENT 28	Selvino Heck	40	M	Presid.Dir.Est.PT
ENT 29	Ismael Araújo Rocha	40	M	Escritório de contabilidade
ENT 30	Carlos / Bety Strabeli	40/36	M/F	Ass.vereador/Proj.Esperança
ENT 31	Conceição Paludo	35	F	Coord.CAMP/Agente Ed.Pop.
ENT 32	Moacir / Rosa	46/44	M/F	Aposent./funcion. municip.
ENT 33	José Ten Caten	52	M	Padre religioso/Pároco
ENT 34	Bernadete Konzen	39	F	Agente Ed.Pop.CAMP
ENT 35	Maria Giacomel	46	F	Religiosa/«Irmã operária»
ENT 36	Elane F. / Ana M.S. / Nelia L.C.	30/43/41	F/F/F	Estud./Telefon./Comerciária
ENT 37	Cesar Sanson	34	M	Presid.Dir.Est.PT
ENT 38	Simão P. Chiovetti	35	M	Funcionário municip.
ENT 39	Pedro Wilson Guimarães	50	M	Prof.Univ./Dir.IBRACE
ENT 40	Alcido A. Arnhold	35	M	Prof.Univ./Pesq.CEDOPE
ENT 41	Volnei J. Morastoni	40	M	Médico/Vereador
ENT 42	José Bento R. da Silva	37	M	Prof. Univ./Ens.secundário
ENT 43	Ruben Paulo Wiest	32	M	Bancário/Vereador
ENT 44	Pedro Roque Giehl	29	M	Assessor sindical
ENT 45	Inês Preto	41	F	Religiosa/Func.municip
ENT 46	Normélio	45	M	Prof. Univ./Ens.secundário
ENT 47	Enio Bernardo Schmitz	30	M	Ensino Secundário
ENT 48	Clovis Bernardi	28	M	Ensino secundário
ENT 49	Silvio Miranda	35	M	Médico/Vereador
ENT 50	Cleofa Malrisa Flach	47	F	Religiosa/Ensino secund.
ENT 51	Afonso Spaniol	45	M	Bancário/Ass.Dep.Estad.
ENT 52	Ildo Perondi	28	M	Religioso/Ativ.pastorais
ENT 53	Almerinda de Fátima Santos	28	F	Funcionária municipal
ENT 54	Cleusa Maria Andreatta	33	F	Religiosa/Estudante

(OBS.: - Les quatorze derniers entretiens de cette liste sont des réponses données par écrit à la suite du même schéma général des questions dirigées à toutes les personnes interviewées.)

ANNEXE 03

Schéma 15 – LES «ENSEMBLES THEMATIQUES» POUR UN PREMIER APERÇU GENERAL DANS L'ANALYSE DU DISCOURS DES INTERVIEWES

(Les «ensembles thématiques» sont formés par les thèmes codés pris simultanément au moment de l'analyse. Il s'agit des quatre grands ensembles, à la suite des quatre «références thématiques» issues de la «scène» initiale. Chacun de ces quatre «ensembles thématiques» a été analysé en 16 entretiens, c-à-d. deux par chaque catégorie des personnes interviewées.)

«ENSEMBLES THEMATIQUES»	THEMES CODES (Voir les frequences par entretien aux tableaux 05 a,b,c.)	DIMENSIONS IDENTITE
RAPPORT AVEC LE MOUVEMENT SOCIAL POPULAIRE	***MMPSS*** = Le mouvement populaire et/ou syndical; ***IAPMS*** = L''attachement personnel au Mouvement populaire et/ou syndical; ***NOUSO*** = Nouvelle société / transformation sociale; ***REESP*** = Relation entre les espaces; ***VPMTP*** = Practique militante et traj. personnnelle; ***RSIAL*** = Situations d'aliénation.	*Projet Motifs Pratique Stratégie Trajectoire*
RAPPORT AVEC LE PARTI DES TRAVAILLEURS ET LA POLITIQUE	***NOUSO*** = Nouvelle société / transformation sociale; ***REESP*** = Relation entre les espaces;***CRPXT*** = La crise au Parti etc. et les chrétiens; **CONPP** = Concept de politique; ***PPTRA*** = Le Parti des travailleurs; ***IAPPT*** = L'attachement personnel au PT; ***VPMTP*** = Pratique militante et traj. person; ***CLEPP*** = Le clergé dans la politique partisane; ***XTPTR*** = Les chrétiens dans le PT; ***DDIVE*** = La diversité au sein des chrétiens engagés au PT.	*Projet Motifs Pratique Stratégie Trajectoire*
RAPPORT AVEC L'EGLISE OU LA VIE CHRETIENNE	***CCFOI*** = La célébration collective de la foi; ***FOIPO*** = La foi et la politique; ***JESXT*** = Jesus Christ; ***XXTME*** = Le christianisme, l'être chrétien, le christianisme pour la libération; ***MISXT*** = La mission des chrétiens et du christianisme; ***VETXT*** = Les valeurs éthiques chrétiennes; ***IAPXT*** = L'attachement personnel au christianisme; ***EECAT*** = L'Église catholique; ***IAPEC*** = L'attachement personnel à l'Église; ***CLEPP*** = Le clergé dans la politique partisane; ***XTMEC*** = Les militants chrétiens et l'Église; ***XTPTR*** = Les chrétiens dans le PT; ***DDIVE*** = La diversité au sein des chrétiens engagés au PT; ***VIETP*** = Vinculation institutionnelle à l'Élise dans la traject. person..	*Projet Motifs Pratique Stratégie Trajectoire*
RAPPORT AVEC SOI-MEME, LE SUJET INDIVIDUEL	***SPIPE*** = La spiritualité personnelle; ***CCONV*** = «Conversion»; ***IINDP*** = L'individu et sa dimension personnelle; ***IDFIE*** = Identité fière; ***IDHON*** = Identité honteuse; ***FAMTP*** = La famille et la trajectoire personnelle; ***FORTP*** = La formation et la traject. person.; ***CONTP*** = Les conflits dans la traject. person.; ***SOUTP*** = La souffrance et la traject.person; ***CDOTP*** = Le «condottieri» et la traject.person.; ***PMGTP*** = Le contact avec la pensée marxiste et de gauche dans la traject. person.; ***VIETP*** = Vinculation institutionnelle à l'Élise dans la traject. person.; ***GGREF*** = Le groupe des prochains; ***IAPGR*** = L'attachement personnel au groupe des prochains; ***AALTE*** = L'altérité; ***RSIAL*** = Situations d'aliénation.	*Projet Motifs Pratique Stratégie Trajectoire*

La construction des tableaux visualisant les frequences d'occurrence de chaque ensemble thématique et de chaque thème dans l'entretien, nous a fort aidé dans un premier moment d'aperçu général du discours des interviewés. VOIR A LA SUITE, LES TABLEAUX 05a,05b,05c (p.412, p.413, p.414)

Tableau 05 (a) - QUANTIFICATION THEMATIQUE DES ENTRETIENS - PREMIERE PARTIE
(frequence de «paragraphes» ou «morceaux de texte» par thème)

	Total	CRPXT	CONPP	PPTRA	IAPPT	MMPSS	IAPMS	NOUSO	REESP	GGREF	IAPGR	AALTE	RSIAL
ENT 01	37[N]	0[N]	1	0	3	0	4	3	4	2	1	1	0
ENT 02	71	1	1	12	13	5	8	2	9	1	2	3	1
ENT 03	55	2	1	2	5	1	11	3	1	1	0	4	3
ENT 04	46	1	2	7	6	6	4	1	2	2	1	2	3
ENT 05	84	2	9	13	7	8	3	3	3	3	1	0	0
ENT 06	50	0	3	8	3	7	2	6	4	3	2	8	4
ENT 07	107	5	4	14	4	20	8	8	2	9	3	2	1
ENT 08	32	1	1	0	5	4	7	7	0	3	0	2	0
ENT 09	70	0	0	7	8	5	9	4	1	0	0	5	2
ENT 10	63	0	5	5	8	1	4	7	12	3	0	3	0
ENT 11	64	9	5	12	7	9	1	5	1	2	0	1	0
ENT 12	61	2	5	8	10	3	4	3	7	6	1	11	1
ENT 13	44	1	1	8	7	4	7	6	4	0	0	8	0
ENT 14	92	0	3	11	8	7	5	6	4	6	2	2	3
ENT 15	53	1	3	4	7	4	6	3	2	5	3	1	2
ENT 16	51	0	1	10	6	3	3	4	2	1	1	4	1
ENT 17	42	0	2	3	6	1	2	3	5	4	0	2	1
ENT 18	108	1	4	7	11	0	3	13	3	3	10	2	4
ENT 19	61	0	1	5	9	4	11	4	3	6	0	5	1
ENT 20	49	0	1	17	10	0	1	3	1	1	1	5	0
ENT 21	95	8	2	14	10	4	1	13	10	2	1	12	1
ENT 22	92	2	0	3	6	5	14	21	3	4	2	5	6
ENT 23	73	3	2	1	7	3	2	8	3	3	3	5	1
ENT 24	65	3	0	17	4	15	4	6	9	0	0	0	0
ENT 25	82	0	4	12	14	10	10	9	19	4	2	3	0
ENT 26	49	1	0	4	2	5	5	3	2	0	0	0	0
ENT 27	51	0	0	3	6	0	3	3	4	5	1	1	3
ENT 28	97	1	3	6	7	5	0	4	1	0	1	5	0
ENT 29	55	1	1	6	5	2	4	7	2	3	2	2	2
ENT 30	78	7	6	15	4	19	10	2	7	1	0	4	3
ENT 31	44	4	2	6	4	4	2	11	8	4	0	0	0
ENT 32	68	1	2	9	2	14	4	6	3	0	0	0	9
ENT 33	61	5	0	18	6	6	0	9	3	2	1	2	1
ENT 34	60	3	1	18	13	13	9	8	6	2	0	0	7
ENT 35	59	0	0	8	4	2	4	4	4	5	4	2	1
ENT 36	97	7	3	13	10	11	8	11	5	7	2	4	6
ENT 37	72	1	2	11	10	6	4	4	2	10	4	1	0
ENT 38	115	4	1	13	11	9	9	10	7	7	1	3	3
ENT 39	106	2	2	15	19	7	9	7	12	5	1	2	0
EN 40*	24	0	0	1	2	3	2	2	1	1	0	0	1
EN 41*	47	0	0	4	8	4	9	6	2	0	0	1	2
EN 42*	27	2	0	4	5	1	4	2	0	0	0	2	1
EN 43*	15	0	0	4	3	1	3	3	2	0	0	0	1
EN 44*	29	1	2	8	3	2	2	5	0	1	1	3	1
EN 45*	21	0	0	4	4	2	1	1	2	1	0	2	1
EN 46*	17	0	0	0	0	0	0	4	0	0	0	0	1
EN 47*	25	1	0	2	2	1	5	1	1	0	0	1	0
EN 48*	17	0	0	0	1	0	1	2	0	0	0	0	1
EN 49*	48	1	0	5	6	2	3	3	2	3	0	1	5
EN 50*	52	0	2	3	4	2	9	4	0	4	1	0	3
EN 51*	49	2	0	5	4	0	1	10	1	2	0	0	4
EN 52*	66	2	2	7	5	2	1	13	0	1	1	6	1
EN 53*	37	1	0	2	4	2	3	0	1	2	1	0	0
EN 54*	67	0	0	3	4	3	2	5	0	2	1	1	0
TOTAL	3200	81	90	397	342	267	241	301	192	142	58	139	92

[N] = quantité de paragraphes.; [*] = réponses par écrit

Tableau 05 (b) - QUANTIFICATION THEMATIQUE DES ENTRETIENS - DEUXIEME PARTIE
(frequence des «paragraphes» ou «morceaux de texte» par thème)

	Total	CCFOI	FOIPO	JESXT	XXIME	MISXT	VETXT	IAPXT	EECAT	IAPEC	CLEPP	XTMEC	XTPTR	DDIVE
ENT 01	37[N]	0[N]	2	0	0	0	0	0	2	4	6	2	2	0
ENT 02	71	1	0	0	0	0	0	0	9	3	4	6	10	7
ENT 03	55	1	0	1	3	1	3	2	7	8	2	8	2	0
ENT 04	46	0	1	1	1	1	0	3	4	8	0	3	1	0
ENT 05	84	9	5	0	0	0	2	3	5	13	7	1	5	0
ENT 06	50	1	4	4	1	7	0	4	8	5	6	5	5	1
ENT 07	107	4	2	2	0	0	8	6	11	1	2	4	6	0
ENT 08	32	2	1	0	1	0	1	1	4	7	2	3	3	0
ENT 09	70	1	0	1	0	2	0	4	7	8	3	5	1	3
ENT 10	63	1	0	1	0	1	1	3	6	16	7	3	6	5
ENT 11	64	5	2	0	0	0	0	2	10	2	3	3	5	0
ENT 12	61	1	1	1	3	3	3	2	4	6	3	2	13	5
ENT 13	44	2	2	4	0	4	3	2	6	6	1	7	6	1
ENT 14	92	3	0	1	0	0	3	1	4	11	1	3	5	2
ENT 15	53	2	4	1	2	2	0	2	5	5	2	0	2	0
ENT 16	51	5	0	1	0	1	5	1	1	5	3	2	9	0
ENT 17	42	2	0	0	0	1	0	1	5	6	1	5	2	2
ENT 18	108	4	1	1	0	0	0	4	3	7	5	5	7	1
ENT 19	61	5	2	1	4	4	0	5	3	10	6	0	7	4
ENT 20	49	1	0	2	2	3	2	3	4	3	7	3	5	0
ENT 21	95	2	7	6	2	7	0	6	5	8	9	0	8	1
ENT 22	92	7	0	5	0	3	1	5	7	9	3	5	6	0
ENT 23	73	3	1	2	0	3	4	5	1	4	5	3	5	2
ENT 24	65	2	1	0	0	0	1	0	5	3	6	0	6	2
ENT 25	82	0	1	1	0	0	5	1	11	10	4	3	9	1
ENT 26	49	3	1	0	1	0	1	0	4	6	5	1	11	4
ENT 27	51	0	0	5	0	0	0	1	3	10	5	3	1	0
ENT 28	97	7	11	2	2	2	2	3	5	6	9	3	17	3
ENT 29	55	2	3	5	1	5	1	2	6	3	4	1	2	0
ENT 30	78	1	0	0	2	2	10	0	11	2	0	5	16	4
ENT 31	44	3	0	0	1	0	2	0	8	1	6	2	3	1
ENT 32	68	5	1	6	3	7	1	0	12	3	2	1	2	4
ENT 33	61	6	1	0	1	1	0	0	10	0	5	4	8	4
ENT 34	60	3	0	0	0	4	2	0	14	12	3	3	10	0
ENT 35	59	5	1	0	0	0	0	0	7	8	3	6	5	0
ENT 36	97	13	1	0	0	0	0	1	20	22	3	7	0	0
ENT 37	72	2	2	0	1	0	0	0	4	6	4	3	11	2
ENT 38	115	6	0	0	2	0	0	1	19	21	0	2	6	3
ENT 39	106	2	7	0	0	1	0	4	18	17	8	2	11	0
EN 40*	24	1	0	0	0	2	1	1	4	2	1	3	3	0
EN 41*	47	1	0	0	0	6	0	3	4	2	1	0	4	0
EN 42*	27	0	0	0	0	0	0	0	5	6	1	0	0	0
EN 43*	15	1	2	0	0	2	0	0	2	1	0	3	3	0
EN 44*	29	1	0	0	0	1	2	0	3	1	2	2	4	1
EN 45*	21	0	1	0	0	0	0	0	1	2	2	1	3	1
EN 46*	17	0	0	1	2	4	1	1	5	2	1	3	3	0
EN 47*	25	1	0	3	0	0	0	0	8	2	1	2	3	0
EN 48*	17	0	0	0	0	0	0	1	3	0	1	0	1	0
EN 49*	48	1	3	4	1	0	0	3	4	2	3	0	5	1
EN 50*	52	1	4	1	0	4	0	0	12	5	3	1	0	0
EN 51*	49	1	0	1	2	2	0	0	4	1	1	0	5	0
EN 52*	66	3	0	2	1	3	0	1	4	1	6	3	5	1
EN 53*	37	1	1	0	0	1	0	0	5	5	0	2	0	2
EN 54*	67	0	3	0	2	4	0	1	0	4	4	0	0	2
TOTAL	3200	134	79	66	41	94	65	89	413	321	184	171	286	70

[N] = quantité de paragraphes.; [*] = répondues par écrit.

Tableau 05 (c) -QUANTIFICATION THEMATIQUE DES ENTRETIENS - TROISIEME PARTIE
(frequence des «paragraphes» ou «morceaux de texte» par thème)

	Total	SPIPE	CCONV	IINDP	IDFIE	IDHON	FAMTP	CONTP	FORTP	SOUTP	CDOTP	PMGTP	VIETP	VPMTP
ENT 01	37[N]	2[N]	1	3	0	0	0	1	1	1	0	2	3	3
ENT 02	71	2	0	7	2	0	1	0	2	0	2	0	0	2
ENT 03	55	4	1	3	5	0	0	1	0	2	3	0	2	5
ENT 04	46	3	1	3	0	0	0	0	2	1	2	0	2	5
ENT 05	84	3	3	7	0	0	4	1	5	1	2	1	7	1
ENT 06	50	1	1	2	5	0	3	1	0	1	7	0	3	0
ENT 07	107	9	3	15	7	0	2	4	4	7	6	1	2	1
ENT 08	32	4	0	6	0	0	0	1	1	2	2	0	1	5
ENT 09	70	11	0	12	3	0	5	6	1	1	1	0	2	4
ENT 10	63	6	1	2	0	0	1	0	1	4	3	0	4	2
ENT 11	64	0	0	3	0	3	2	0	0	1	2	0	1	3
ENT 12	61	5	3	11	5	7	2	0	1	4	2	0	0	4
ENT 13	44	1	0	5	3	5	0	2	1	4	3	2	3	0
ENT 14	92	8	0	4	3	0	1	2	0	1	4	3	3	1
ENT 15	53	4	1	4	5	0	4	2	3	0	5	0	0	3
ENT 16	51	1	0	4	2	3	2	0	1	0	3	0	3	3
ENT 17	42	2	2	1	2	0	2	3	2	1	2	0	1	1
ENT 18	108	12	1	10	7	1	15	2	3	3	7	0	1	4
ENT 19	61	6	2	4	4	5	1	3	4	0	3	2	3	3
ENT 20	49	4	3	10	3	0	5	6	1	1	3	0	5	0
ENT 21	95	11	5	11	5	4	0	3	1	3	1	0	3	3
ENT 22	92	6	4	11	2	1	7	1	2	1	1	0	2	7
ENT 23	73	20	0	12	0	0	5	3	5	1	1	3	5	3
ENT 24	65	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	2	0
ENT 25	82	2	5	12	4	0	1	9	6	0	2	0	8	10
ENT 26	49	2	0	9	1	0	5	1	0	1	0	0	2	2
ENT 27	51	5	1	3	3	0	1	4	1	3	5	0	3	2
ENT 28	97	13	1	0	9	0	1	0	3	1	0	1	4	2
ENT 29	55	3	2	1	0	0	3	2	3	1	6	0	0	5
ENT 30	78	0	0	6	0	1	1	4	2	0	1	1	4	6
ENT 31	44	6	1	10	0	0	1	3	1	0	4	1	2	4
ENT 32	68	1	0	2	0	0	2	1	0	4	0	0	3	1
ENT 33	61	5	1	3	3	0	1	2	0	1	1	0	2	1
ENT 34	60	2	0	9	2	1	10	3	1	1	3	0	0	7
ENT 35	59	7	3	9	1	0	1	3	6	1	2	1	2	2
ENT 36	97	9	4	5	2	0	8	7	7	1	2	0	4	7
ENT 37	72	5	1	9	4	2	4	0	3	2	3	1	5	0
ENT 38	115	3	0	10	0	0	19	10	8	5	7	6	8	14
ENT 39	106	5	2	9	3	0	1	2	4	0	1	5	2	5
EN 40*	24	1	1	2	1	0	4	0	0	0	0	0	1	1
EN 41*	47	3	0	4	1	0	4	0	0	1	0	0	1	1
EN 42*	27	0	0	3	0	0	0	4	1	1	0	0	2	1
EN 43*	15	0	1	1	1	0	0	0	1	0	0	0	0	1
EN 44*	29	1	1	3	0	0	0	2	0	0	0	0	3	2
EN 45*	21	0	0	3	1	3	0	3	1	0	0	0	0	2
EN 46*	17	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0
EN 47*	25	1	0	1	1	0	1	1	1	1	0	1	0	4
EN 48*	17	1	0	2	0	0	1	0	2	1	0	0	2	2
EN 49*	48	9	2	6	2	0	3	0	5	2	3	0	0	4
EN 50*	52	2	0	2	2	0	0	4	0	1	0	0	0	5
EN 51*	49	1	0	7	0	0	3	1	4	1	0	0	1	0
EN 52*	66	3	2	2	1	0	1	5	1	0	1	0	0	4
EN 53*	37	2	2	3	0	0	2	3	0	2	4	0	3	5
EN 54*	67	2	2	4	0	0	1	9	2	6	0	0	2	1
TOTAL	3200	219	64	291	106	36	142	125	105	77	110	31	122	165

[N] = quantité de paragraphes.; [*] = réponses par écrit.

Annexe 03 (suite)

Schéma pour l'analyse des entretiens

PROJETS

	Rapport au MSP	Rapport au PT	Rapport à l'Église	Rapport à soi-même
Cat.C1				
Cat.C2				
::::::				
::::::				
Cat.M1				
Cat.M2				

MOTIFS, PRATIQUES, STRATEGIES

	Rapport au MSP	Rapport au PT	Rapport à l'Église	Rapport à soi-même
Cat.C1				
Cat.C2				
::::::				
::::::				
Cat.M1				
Cat.M2				

TRAJECTOIRES VECUES

	Rapport au MSP	Rapport au PT	Rapport à l'Église	Rapport à soi-même
Cat.C1				
Cat.C2				
::::::				
::::::				
Cat.M1				
Cat.M2				

Concernant le questionnaire

Annexes 04, 05 et 06

ANNEXE 04

QUESTIONARIO: ENGAJAMENTO DE CATOLICOS NO PT
«Noms» des modalités des réponses pour l'analyse factorielle

C01. *DIOCESE:*_____

Questão aberta - (modalidades) - (C011) dioceses de RS; (C012) dioceses de SC ou PR; (C013) dioceses de SP; (C014) dioceses de MG ou RJ; (C015) dioceses de MT, GO ou DF; (C016) dioceses de outros Estados; (C010) N/R ou resposta prejudicada.

H02. *MEIO EM QUE VIVE ATUALMENTE?*
(H021)Rural. (H022)Urbano/cid.pequena. (H023)Urbano/cid.média. (H024)Urbano/cid.grande.

D03. *SEU MEIO DE ORIGEM?*
(D031)Rural. (D032)Urbano/cid.pequena. (D033)Urbano/cid.média. (D034)Urbano/cid.grande.

D04. *DA PARTE DE SEUS ANCESTRAIS, QUAL E A CULTURA PRINCIPAL?*
(D041)Alemã. (D042)Africana. (D043)Portuguêsa. (D044)Italiana. (D045)Indigena (D046)Outra:____

H05. *GOSTA DESTA CULTURA E A REVIVE?*
(H051)Sim. (H052)Não.

D06. *SEXO?* (D061)Masculino. (D062)Feminino.

D07. *IDADE, EM ANOS?* (D071)28-30. (D072)31-34. (D073)35-39. (D074)40-44. (D075)45-54. (D076)55/mais.

H08. ESTADO CIVIL? (H081)Casado(a) (H082)Solteiro(a) (H083)Separado(a) (H084)Outro_____

H09. GRAU DE ESTUDO ATINGIDO? (H091)Antigo "Primário" ou menos. (H092)Fundamental: 1ºgrau (H093)Colegial: 2ºgrau. (H094)Faculdade: 3ºgrau. (H095)Pós-graduação.

P10. *SITUACAO NO PT OU EM RELACAO AO PT?*
(P101)Membro de diretório atual ou no passado.
(P102)Filiado(a), mas nunca fui de diretório.
(P103)Simpatizante com militância.
(P104)Simpatizante sem militância.

P11. *QUANTO A FILIACAO NO PT, ELA SE DEU A PARTIR DE QUANDO?*
(P111)1980-82. (P112)1983-84 (P113)1986-88. (P114)1989 ou depois. (P115)Nunca me filiei.

P12. *JA SE CANDIDATOU ALGUMA VEZ PELO PARTIDO?*
(P121)Sim e já fui eleito(a). (P122)Sim, ainda não fui eleito(a) até hoje. (P123)Sou candidato(a) pela 1ª vez. (P124)Nunca fui candidato(a) /ou/ não sou filiado(a).

C13. *QUANTO AO SEU "ESTADO" NA IGREJA?*
(C131)Sacerdote (clero regular ou secular).
(C132)Frei, irmão religioso ou irmã religiosa.
(C133)Ex-estudante para padre ou para vida religiosa
(C134)Ex-padre, ex-religioso ou ex-religiosa.
(C135)Leigo ou leiga.

C14. *JA EXERCEU OU EXERCE FUNCAO DE COORDENACAO (OU DE ASSESSORIA) EM ATIVIDADE DE IGREJA OU PASTORAL? (REUNIOES, CURSOS, ENCONTROS, FESTAS, LITURGIAS, GRUPOS, ETC.)*
(C141)Sim, praticamente sempre estou em alguma.
(C142)Sim, diversas vezes. (C143)Sim, mas é raro.
(C144)Nunca, não me lembro.

C15. *JA FOI OU E "LEIGO(A) LIBERADO(A)" (COM REMUNERACAO) PARA ATIVIDADES LIGADAS A IGREJA OU PROMOVIDAS POR ELA?*
(C151)Sim. (C152)Não. (C153)Não sou leigo.

C16. *SUA 1ª ATUACAO EM FUNCAO DE COORDENACAO OU DE ASSESSORIA EM COMUNIDADE CATOLICA OU EM PASTORAL FOI QUANDO?*
(C161)Antes de 1980. (C162)1980-82. (C163)1983-85. (C164)1986-88. (C165)1989 ou depois. (C166)Nunca.

17-21. QUANTO A VIVENCIA DA SUA FÉ, ... ?

- E17. *Você faz leituras bíblicas ou de outros textos religiosos em casa, no seu dia a dia?*
(E171)Frequente. (E172)Mediano.
(E173)Raro. (E174)Nunca.

- E18. *Você participa nas liturgias normais na Comunidade?*
(E181)Frequente. (E182)Mediano.
(E183)Raro. (E184)Nunca.

- E19. *Você tem oportunidade de celebrar a fé com grupos de seu convívio ou atuação?*
(E191)Frequente. (E192)Mediano.
(E193)Raro. (E194)Nunca.

- E20. *Você costuma fazer da vivência da sua fé algo muito pessoal (deixando a expressão coletiva para o plano mais do envolvimento político, social, cultural, de lazer)?*
(E201)Sim. (E202)Não.

- E21. *Você concorda com quem diz: "Alimento forte para a minha fé é a própria luta, a vida do dia a dia. Não são necessárias celebrações ou orações à parte!"?*
(E211)Concordo plenamente.
(E212)Concordo com a primeira parte da colocação.
(E213)Não concordo.
(E214)Quem diz isto está deturpando as coisas.

M22. *SUA SITUACAO NOS MOVIMENTOS SOCIAIS OU EM RELACAO A ELES?*
(M221)Atuo em Movimento popular ou sindical.
(M222)Já atuei, mas agora resolvi "dar um tempo".
(M223)Tenho tido participações muito superficiais.
(M224)Nunca atuei em Movimento popular sindical.

M23. *SUA 1ª LIGACAO MAIS PROFUNDA NOS MOVIMENTOS FOI QUANDO?*
(M231)Antes de 1980. (M232)1980-82. (M233)1983-85.
(M234)1986-88. (M235)1989 ou depois.
(M236)Nunca tive ligação profunda neste tipo de coisa.

M24. NOS MOVIMENTOS POPULARES (OU NO SINDICAL) VOCE ESTA SE ORIENTANDO MAIS E MAIS PARA UMA AREA DETERMINADA?
(M241)Sim, isto toma o tempo disponível pra militância.
(M242)Sim, mas sempre sobra tempo para outras lutas.
(M243)Não, venho participando nas lutas que surgem.
(M244)Não, não estou tendo praticamente participação.
(Se sim, qual?_____.)

M25. *SUA ACAO NO MOV.POP. OU SIND. E PRINCIPALMENTE DE ...?*
(M251)Coordenação. (M252)Assessoria. (M253)Atuação na base. (M254)Coordenação e Assessoria. (M255)Coordenação e na base. (M256)Assessoria e na base. (M257)Coordenação, assessoria e na base. (M258)Não tenho nem tive atuação nesse meio.

P26. JA FOI OU E "LIBERADO" (COM REMUNERACAO) PELO PT OU POR ALGUM CANDIDATO ELEITO DO PT?
(P261)Sim. (P262)Não.

P27. JA OCUPOU OU OCUPA FUNCAO EM ADMINISTRACAO PUBLICA DO PT?
(P271)Sim. (P272)Não.

M28. VOCE SE CONSIDERA UM SUJEITO QUE EM GERAL CONSEGUE TER ESPACO PARA DAR SUA CONTRIBUICAO PESSOAL?
(M281)Plenamente. (M282)Bastante. (M283)Pouco. (M284)Não.

29-30. EM TERMOS DESTE *"ESPACO PARA DAR SUA CONTRIBUICAO PESSOAL"*, ONDE VOCE O ENCONTROU MAIS NA DECADA DE 80?
-M29. *Durante a primeira metade da década.*
(M291)Na Igreja. (M292)No Movimento Pop. ou Sind.. (M293)No Partido. (M294)Na Igreja e no Movimento. (M295)No Movimento e Partido. (M296)No Partido e Igreja. (M297)Nos três. (M298)Em nenhum. (M299)Outra____

-M30. *Durante a segunda metade da década.*
(M301)Na Igreja. (M302)No Movimento Pop. ou Sind.. (M303)No Partido. (M304)Na Igreja e no Movimento. (M305)No Movimento e Partido. (M306)No Partido e Igreja. (M307)Nos três (M308)Outra

M31. NOS "ESPACOS" DA SUA ATUACAO (NA IGREJA, NO PT, NO MOVIMENTO), ONDE VOCE JA SE SENTIU "DESRESPEITADO(A) OU *USADO(A)" ENQUANTO PESSOA?*
(M311)Na Igreja. (M312)No Movimento Pop. ou Sind.. (M313)No Partido. (M314)Na Igreja e no Movimento. (M315)No Movimento e Partido. (M316)No Partido e Igreja. (M317)Nos três. (M318)Em nenhum dêles.

P32. *CONSIDERANDO A PARTICIPACAO DO PESSOAL DE CEBs NO PARTIDO DOS TRABALHADORES, NA SUA OPINIAO O PT DEVERIA TER SIDO:* *(assinale a alternativa com a qual você se identifica)*

(P321)Partido nosso, católico, das CEBs.

(P322)Partido cristão, conduzido pela ética cristã. (P323)Partido com um grupo cristão forte organizado. (P324)Partido verdadeiramente dos trabalhadores. (P325)Outra:_____

C33. *A ORGANIZACAO DOS CRISTAOS EM FUNCAO DA POLITICA PARTIDARIA DEVE SER:*

(C331)Algo externo ao partido, de apoio e incentivo à fé dos irmãos que estão dentro na militância.

(C332)No interior do partido, uma organização dos cristãos como força para fazer frente às outras forças.

(C333)As duas: importantes.

(C334)Nenhuma das duas.

(C335)Outra_____

E34. *ONDE VOCE VEM ENCONTRANDO O SEU MAIOR APOIO PSICO-AFETIVO PARA SUA VIDA PESSOAL E DE ENGAJAMENTO? (((aqui assinale até três aspectos se quiser, mas destaque o que no momento considera o principal com 2 X = (XX))))*

(E341)Na oração e reflexão pessoal.

(E342)Na pessoa com a qual compartilho a vida.

(E343)Nas pessoas que são minhas amigas.

(E344)No meu trabalho e nas lutas diárias.

(E345)Nas celebrações e nas festas.

(E346)Em poder presenciar a organização do povo.

(E347)Outro ___

35-38. VOCE E SUA RELACAO COM A IGREJA...

- C35. *Se considera um(a) "cristão(a) independente"?*

(C351)Plenamente. (C352)Bastante.
(C353)Pouco. (C354)Não.

- C36. *Se sente pessoalmente envolvido(a) ou preocupado(a) com a instituição Igreja como um todo?*

(C361)Plenamente. (C362)Bastante.
(C363)Pouco. (C364)Não.

- C37. *Você alimenta um compromisso com algum setor ou corrente na Igreja ou no meio cristão?*

(C371)Plenamente. (C372)Bastante. (C373)Pouco. (C374)Não.

Qual?_____

- C38. *Como você gostaria que a Igreja fosse?*

Questão aberta: «Modalidades» → (C380) = Não respondeu;
(C381) = Alguma referência explícita ao "imaginário cristão", como por exemplo: «Cristo», «primeiros cristãos», «evangelho», «profética». (C382) = Está presente que ela deve deixar de ser tão institucionalizada, tão burocrática, tão hierárquica, tão autoritária, tão centralizadora... (C383) = Está presente a importância de ser popular, do povo, das CEBs, comprometida com a luta do povo, com as lutas sociais, na luta pela vida... (C384) = É utilizada explicitamente a palavra libertação ou libertador(a), liberdade, livre expressão, ser livre... (C385) = Está presente a idéia que ela deve ser democrática, pluralista, dialogal, aberta, descentralizada, participativa... (C386) = Outras.

39-42. COMO SIMPATIZANTE OU FILIADO DO PT, VOCE...

- P39. *Se considera um(a) "petista independente"?*

(P391)Plenamente. (P392)Bastante.
(P393)Pouco. (P394)Não.

- P40. *Se sente pessoalmente envolvido(a) ou preocupado(a) com a instituição do Partido como um todo?*

(P401)Plenamente. (P402)Bastante.
(P403)Pouco. (P404)Não.

- P41. *Você está alinhado(a) ou simpatiza com alguma corrente dentro do PT?*

(P411)Plenamente. (P412)Bastante. (P413)Pouco. (P414)Não.

*Qual?*_____

- P42. *Como você gostaria que o PT fôsse?*

Questão aberta: «Modalidades» → (P420) = Não respondeu; (P421) = Explicitação da questão da necessidade de superar os sectarismos, tendências, divisões no partido; ou que haja respeito às pessoas de outras tendências. (P422) = Fala-se em «partido socialista» ou «partido revolucionário» ou com função revolucionária ou de implantação do socialismo... (P423) = É explicitada a idéia de que se trata de partido dos trabalhadores, que assume as lutas dos trabalhadores, que é o espaço dos trabalhadores, que

vai garantir o primado do trabalho... (P424) = É explicitada a idéia da ligação do partido com as lutas populares; um partido preocupado com o povo, popular; com atuação nos bairros, no movimento popular; do povo...(P425) = Um partido democrático e que proporciona mecanismos de participação democrática como núcleos... Um partido que seja pluralista, onde haja respeito às outras tendências, à diversidade de opinião... (P426) = Outras.

H43. NA SUA TRAJETORIA PESSOAL, QUAIS FORAM OS TRES ASPECTOS QUE INFLUENCIARAM MAIS DECISIVAMENTE NOS RUMOS DE SUA VIDA?

«« aqui, entre os três aspectos que você assinala com X, marque aquêle que é o principal com 2 X = (XX) »»

(H431)Senti na própria pele o que é ser pobre e sofrer injustiça, opressão e/ou exploração.
(H432)Não suporto e não fico tranquilo vendo toda pobreza, sofrimento e exploração que vive o povo.
(H433)Tive a chance na minha vida de topar com pessoa(s) inspiradora(s) de quem recebi luzes e incentivo.
(H434)Percebi muitas incoerências na Instituição Igreja ou na Congregação à qual estive (estou) ligado(a).
(H435)Tive contatos importantes com o pensamento marxista e com militantes de esquerda.
(H436)Vivenciei apêlos pessoais muito fortes (estas emoções que não se explicam...) que me impeliram.
(H437)O fato de ter sido de Comunidade Eclesial de Base, de grupo de jovens ou outro na Igreja ajudou.
(H438)Tive um tempo de formação para padre ou religioso(a) e as oportunidades tidas foram importantes.
(H439)O conhecimento de documentos da Igreja, sobretudo os de Medellin e de Puebla ajudaram muito.
(H430)Outra:_____(ou N/R)

D44. *O QUE LHE DA O SEU GANHA-PÃO, ATUALMENTE?*

Questão aberta: «Modalidades» → (D441) de trabalho a serviço da Igreja ou da pastoral; (D442) a serviço do PT ou de parlamentar do PT, ou exercício como Vereador, Deputado ou ocupante de Cargo Eletivo ou Cargo de Confiança em Administração municipal do PT; (D443) a serviço de Centro de Assessoria ao MP, ONG, etc. (D444) a serviço do ensino, da pesquisa, da comunicação ou da arte, seja a nível de iniciativa autônoma ou ligado a instituições privadas ou públicas. (D445) o «ganha-pão» não tem a ver com nenhuma das 4 «modalidades» aqui apresentadas. (D446) «Modalidade» 1 + «modal.» 2. (D447) «Modal.» 1 + «modal.» 3. (D448) «Modal.» 2 + «modal.» 3. (D449) «Modal.» 4 + «modal.» 1 ou 2 ou 3. (D440) N/R / outra / resposta prejudicada.

D45. *GANHANDO POR MES? (Salários mínim):*
(D451)Menos de 1 sm. (D452)1 a 2 sm. (D453)mais de 2 a 5 sm. (D454)mais de 5.

46-48. NOS SEUS ENGAJAMENTOS JA ACONTECEU QUE PERDESSE O SEU «RITMO» (TEMPO? MOTIVACAO? OPCOES?)? VAMOS POR PARTES:

- C46. *Quando perdeu o «ritmo» na atuação na Igreja?*
(C461)Ainda não perdi. (C462)Nos últimos quatro ou cinco anos. (C463)Há mais de cinco anos atrás.

- M47. *Quando perdeu o «ritmo» na atuação no Mov.popular?* (M471)Ainda não perdi. (M472)Nos últimos quatro ou Cinco anos. (M473)Há mais de cinco anos atrás.

- P48. *Quando perdeu o «ritmo» com relação ao PT?*
(P481)Ainda não perdi. (P482)Depois da derrota do Lula. (P483)Há uns quatro ou cinco anos atrás.
(P484) Há mais de cinco anos atrás.

H49. *COMO VOCE GOSTARIA A SOCIEDADE (SEU PROJETO DE SOCIEDADE)?*
Questão aberta: «Modalidades» → (M490) = Não respondeu. (M491) = Com explicitação do tema da libertação, da liberdade, ser livre, ter livre expressão... (M492) = Há referência explícita a elementos do «imaginário cristão», como a palavra «fé», «Jesus Cristo», «CEBs», «pequenos», «fraterna», «irmãos», «caminhando», «respeitar o próximo»... (M493) = Há explicitação do termo «socialismo», «sociedade socialista»... (M494) = A questão da «igualdade» («sociedade igualitária», onde «todos sejam iguais», «sem desigualdades», «bens igualitariamente distribuídos») é explicitada... (M495) = A questão da «justiça» («sociedade justa», «sem injustiça») e/ou a questão da «democracia», de «participação» («sociedade democrática») são explicitadas... (M496) = Outras...

==========

RECODAGES!!! a) E17, E18, E19, E21, C37 et P41 (1=1+2; 2=3+4) b) M25 (1=1+2+4; 2=3; 3=5; 4=6; 5=7; 6=8) c) H29 (1=1+4; 2=2+3+5; 3=6; 4=7; 0=8+9+0) d)H30 (1=1+4; 2=2+3+5; 3=6; 4=7; 0=8+0) e) H31 (1=1+2+4; 2=3+5; 3=6; 4=7; 5=8) f) P32 (1=1+2; 2=3; 3=4; 4=5) g) E34 (5=6; 6=5+7) h) H43 (4=6; 5=7; 6=4+5+8+9) i) D44 (0=6+7+8+9+0) j) CAT1 = «Cat.C1»; CAT2 = «Cat.C2»; CAT3 = «Cat.E1» ..... CAT8 = «Cat.M2».

Annexe 04 (suite)

REPONSES AU QUESTIONNAIRE

(Distribution simple des frequences: voir recodages p.416d)

OTri à plat de la question C01

Ototal	0	1	2	3	4	5	6
143	24	48	22	18	8	10	13
100	16.8	33.6	15.4	12.6	5.6	7.0	9.1

OTri à plat de la question H02

Ototal	0	1	2	3	4
143	1	7	19	43	73
100	.7	4.9	13.3	30.1	51.0

OTri à plat de la question D03

Ototal	0	1	2	3	4
143	2	87	24	10	20
100	1.4	60.8	16.8	7.0	14.0

OTri à plat de la question D04

Ototal	0	1	2	3	4	5	6
143	12	32	14	29	28	12	16
100	8.4	22.4	9.8	20.3	19.6	8.4	11.2

OTri à plat de la question H05

Ototal	0	1	2
143	7	108	28
100	4.9	75.5	19.6

OTri à plat de la question D06

Ototal	0	1	2
143	1	85	57
100	.7	59.4	39.9

OTri à plat de la question D07

Ototal	0	1	2	3	4	5	6
143	2	41	23	34	14	22	7
100	1.4	28.7	16.1	23.8	9.8	15.4	4.9

OTri à plat de la question H08

Ototal	0	1	2	3	4
143	1	79	52	5	6
100	.7	55.2	36.4	3.5	4.2

OTri à plat de la question H09

Ototal	0	1	2	3	4	5
143	1	19	10	29	60	24
100	.7	13.3	7.0	20.3	42.0	16.8

OTri à plat de la question P10

Ototal	0	1	2	3	4
143	1	67	34	19	22
100	.7	46.9	23.8	13.3	15.4

OTri à plat de la question P11

Ototal	0	1	2	3	4	5
143	4	26	24	42	13	34
100	2.8	18.2	16.8	29.4	9.1	23.8

OTri à plat de la question P12

Ototal	0	1	2	3	4
143	2	8	16	12	105
100	1.4	5.6	11.2	8.4	73.4

OTri à plat de la question C13

Ototal	0	1	2	3	4	5
143	1	6	17	22	9	88
100	.7	4.2	11.9	15.4	6.3	61.5

OTri à plat de la question C14

Ototal	0	1	2	3	4
143	0	74	52	11	6
100	.0	51.7	36.4	7.7	4.2

OTri à plat de la question C15

Ototal	0	1	2	3
143	6	36	81	20
100	4.2	25.2	56.6	14.0

OTri à plat de la question C16

Ototal	0	1	2	3	4	5	6
143	2	48	25	34	15	12	7
100	1.4	33.6	17.5	23.8	10.5	8.4	4.9

OTri à plat de la question E17

Ototal	0	1	2	3	4
143	0	58	40	41	4
100	.0	40.6	28.0	28.7	2.8

OTri à plat de la question E18

Ototal	0	1	2	3	4
143	4	59	31	36	13
100	2.8	41.3	21.7	25.2	9.1

OTri à plat de la question E19

Ototal	0	1	2	3	4
143	2	54	42	34	11
100	1.4	37.8	29.4	23.8	7.7

OTri à plat de la question E20

Ototal	0	1	2
143	5	38	100
100	3.5	26.6	69.9

OTri à plat de la question E21

Ototal	0	1	2	3	4
143	3	19	80	29	12
100	2.1	13.3	55.9	20.3	8.4

OTri à plat de la question M22

Ototal	0	1	2	3	4
143	3	96	17	23	4
100	2.1	67.1	11.9	16.1	2.8

OTri à plat de la question M23

Ototal	0	1	2	3	4	5	6
143	3	31	21	26	34	21	7
100	2.1	21.7	14.7	18.2	23.8	14.7	4.9

OTri à plat de la question M24

Ototal	0	1	2	3	4
143	5	29	66	23	20
100	3.5	20.3	46.2	16.1	14.0

OTri à plat de la question M25

Ototal	0	1	2	3	4	5	6
143	4	28	38	25	18	18	12
100	2.8	19.6	26.6	17.5	12.6	12.6	8.4

OTri à plat de la question P26

Ototal	0	1	2
143	2	14	127
100	1.4	9.8	88.8

OTri à plat de la question P27

Ototal	0	1	2
143	2	11	130
100	1.4	7.7	90.9

OTri à plat de la question H28

Ototal	0	1	2	3	4
143	2	31	90	19	1
100	1.4	21.7	62.9	13.3	.7

OTri à plat de la question H29

Ototal	0	1	2	3	4
143	16	88	22	4	13
100	11.2	61.5	15.4	2.8	9.1

OTri à plat de la question H30

Ototal	0	1	2	3	4
143	7	51	48	9	28
100	4.9	35.7	33.6	6.3	19.6

OTri à plat de la question H31

Ototal	0	1	2	3	4	5
143	3	30	25	12	11	62
100	2.1	21.0	17.5	8.4	7.7	43.4

OTri à plat de la question P32

Ototal	0	1	2	3	4	5
143	4	3	5	23	99	9
100	2.8	2.1	3.5	16.1	69.2	6.3

OTri à plat de la question C33

Ototal	0	1	2	3	4	5
143	3	54	18	43	12	13
100	2.1	37.8	12.6	30.1	8.4	9.1

OTri à plat de la question E34

Ototal	0	1	2	3	4	5	6
143	1	17	26	29	30	19	21
100	.7	11.9	18.2	20.3	21.0	13.3	14.7

OTri à plat de la question C35

Ototal	0	1	2	3	4
143	3	37	63	19	21
100	2.1	25.9	44.1	13.3	14.7

OTri à plat de la question C36

Ototal	0	1	2	3	4
143	3	20	71	43	6
100	2.1	14.0	49.7	30.1	4.2

OTri à plat de la question C37

Ototal	0	1	2	3	4
143	8	47	49	20	19
100	5.6	32.9	34.3	14.0	13.3

OTri à plat de la question C38

Ototal	0	1	2	3	4	5	6
143	15	23	18	36	11	13	27
100	10.5	16.1	12.6	25.2	7.7	9.1	18.9

OTri à plat de la question P39

Ototal	0	1	2	3	4
143	5	44	50	17	27
100	3.5	30.8	35.0	11.9	18.9

OTri à plat de la question P40

Ototal	0	1	2	3	4
143	8	35	76	19	5
100	5.6	24.5	53.1	13.3	3.5

OTri à plat de la question P41

Ototal	0	1	2	3	4
143	10	20	36	32	45
100	7.0	14.0	25.2	22.4	31.5

OTri à plat de la question P42

Ototal	0	1	2	3	4	5	6
143	12	18	10	20	26	16	41
100	8.4	12.6	7.0	14.0	18.2	11.2	28.7

OTri à plat de la question H43

Ototal	0	1	2	3	4	5	6
143	17	25	36	21	9	21	14
100	11.9	17.5	25.2	14.7	6.3	14.7	9.8

OTri à plat de la question D44

Ototal	0	1	2	3	4	5
143	34	23	11	15	23	37
100	23.8	16.1	7.7	10.5	16.1	25.9

OTri à plat de la question D45

Ototal	0	1	2	3	4
143	11	4	26	59	43
100	7.7	2.8	18.2	41.3	30.1

OTri à plat de la question C46

Ototal	0	1	2	3
143	6	78	38	21
100	4.2	54.5	26.6	14.7

OTri à plat de la question M47

Ototal	0	1	2	3
143	7	102	29	5
100	4.9	71.3	20.3	3.5

OTri à plat de la question P48

Ototal	0	1	2	3	4
143	11	94	29	7	2
100	7.7	65.7	20.3	4.9	1.4

OTri à plat de la question M49

Ototal	0	1	2	3	4	5	6
143	7	6	26	39	21	20	24
100	4.9	4.2	18.2	27.3	14.7	14.0	16.8

==========

OTri à plat de la «question» CAT (*)

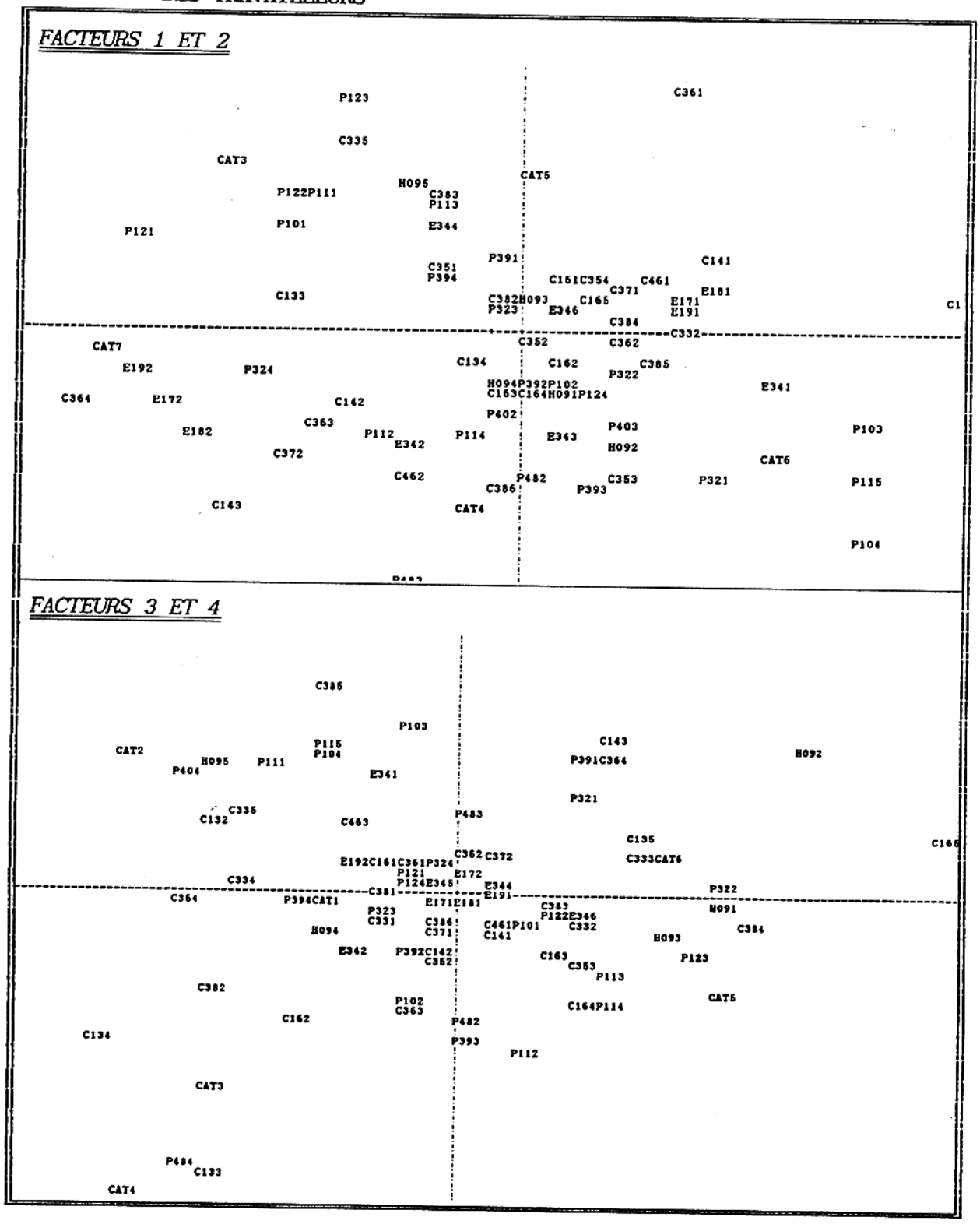
Ototal	0	1	2	3	4	5	6	7	8
		C1	C2	E1	E2	L1	L2	M1	M2
143	0	3	20	17	14	26	28	25	10

==========

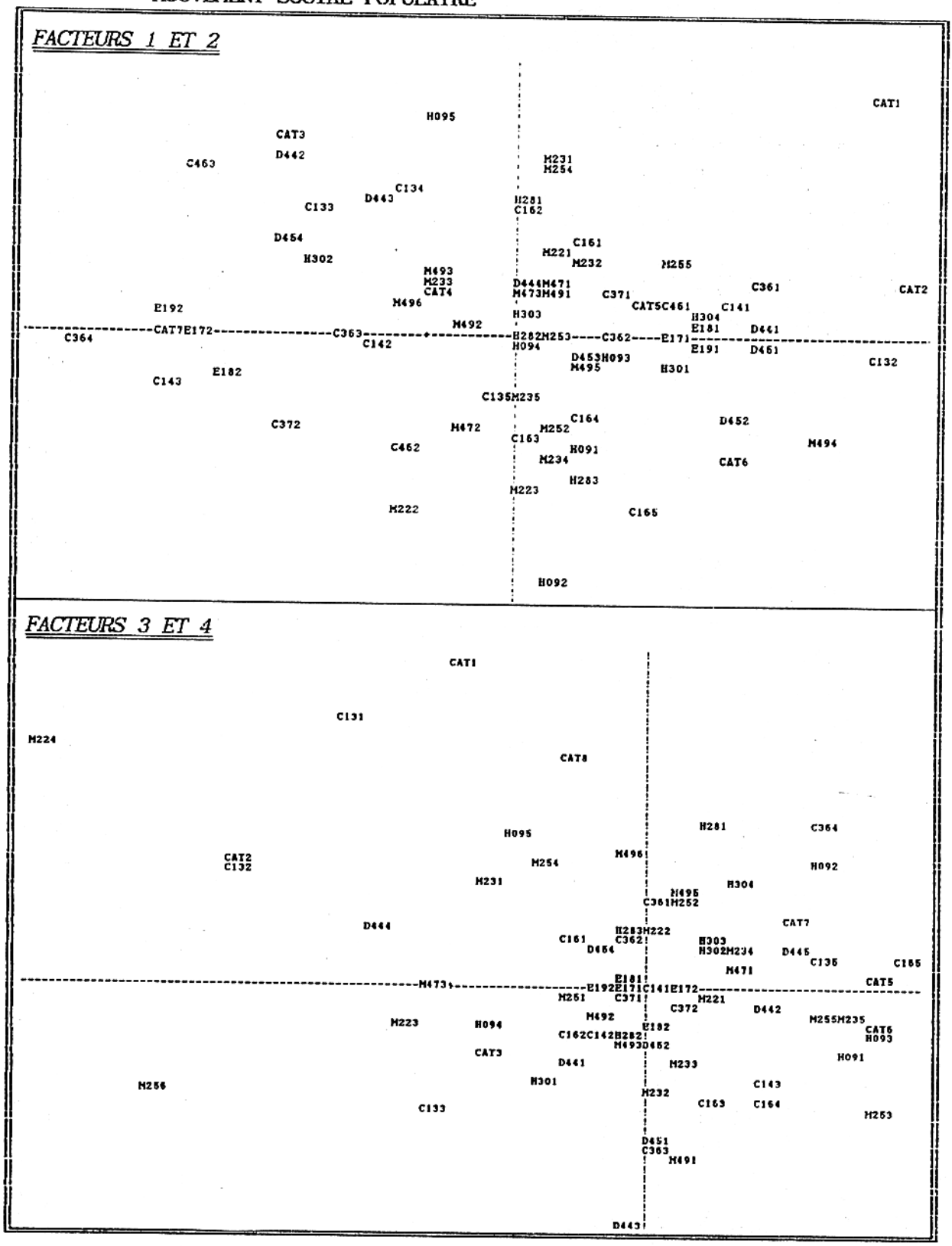
(*) Les catégories (CAT) qui constituent la distribution des «réponses à une sorte de 50e question», ont été construites, à posteriori, à partir de la combinaison des réponses aux questions P09, P10, P11, P12, C13 et C14.

ANNEXE 05

Graph.03 – GRAPHIQUES PRODUITS DANS L'ANALYSE FACTORIELLE:
MISE EN RAPPORT DE L'ENSEMBLE DE MODALITES LIEES A LA VARIABLE ATTACHEMENT A L'ACTIVITE D'EGLISE AVEC CELUI CONCERNANT AU PARTI DES TRAVAILLEURS



Graph.04 – GRAPHIQUES PRODUITS DANS L'ANALYSE FACTORIELLE: MISE EN RAPPORT DE L'ENSEMBLE DE MODALITES LIEES A LA VARIABLE ATTACHEMENT A L'ACTIVITE D'EGLISE AVEC CELUI CONCERNANT AU MOUVEMENT SOCIAL POPULAIRE



ANNEXE 06 - TABLEAUX CROISES

(A partir des données du questionnaire. Quelques exemples indicatifs.)

Tab. 5001 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR ETAT (PROVINCE) DE RESIDENCE ACTUELLE

Co:Etat résid Li:Catégories	Rio Gr. do Sul	S.Catar. /Paraná	São Paulo	Min.Ger. /RiodJan.	Goiás/DF. /M.Grosso	Autres	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT	1 33,3 2,1			1 33,3 12,5	1 33,3 10,0			3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	7 35,0 14,6	2 10,0 9,1	2 10,0 11,1		1 5,0 10,0	1 5,0 7,7	7 35,0 29,2	20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	8 47,1 16,7	2 11,8 9,1	1 5,9 5,6	2 11,8 25,0	1 5,9 10,0		3 17,6 12,5	17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	5 35,7 10,4	2 14,3 9,1	5 35,7 27,8		2 14,3 20,0			14 100,0 9,8
Laïc off.Égl + fonct.off.PT	6 23,1 12,5	7 26,9 31,8		1 3,8 12,5	1 3,8 10,0	8 30,8 61,5	3 11,5 12,5	26 100,0 18,2
Laïc off.Égl sans fonct.PT	7 25,0 14,6	4 14,3 18,2	7 25,0 38,9		3 10,7 30,0	3 10,7 23,1	4 14,3 16,7	28 100,0 19,6
Memb.com.Égl + fonct.off.PT	10 40,0 20,8	5 20,0 22,7	2 8,0 11,1	2 8,0 25,0	1 4,0 10,0	1 4,0 7,7	4 16,0 16,7	25 100,0 17,5
Memb.com.Égl sans fonct.PT	4 40,0 8,3		1 10,0 5,6	2 20,0 25,0			3 30,0 12,5	10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Résidence	48 33,6 100,0	22 15,4 100,0	18 12,6 100,0	8 5,6 100,0	10 7,0 100,0	13 9,1 100,0	24 16,8 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5002- INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR MILIEU DE RESIDENCE ACTUELLE

Co:Milieu résid Li:Catégories	En milieu rural	Urbain: ville petite	Urbain: ville moyenne	Urbain: ville grande	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét. + fonct.off.PT				3 100,0 4,1		3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét. sans fonct.PT	1 5,0 14,3	1 5,0 5,3	3 15,0 7,0	15 75,0 20,5		20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	1 5,9 14,3	2 11,8 10,5	8 47,1 18,6	6 35,3 8,2		17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT		2 14,3 10,5	3 21,4 7,0	9 64,3 12,3		14 100,0 9,8
Laïc off.Égl + fonct.off.PT	3 11,5 42,9	8 30,8 42,1	8 30,8 18,6	7 26,9 9,6		26 100,0 18,2
Laïc off.Égl sans fonct.PT	1 3,6 14,3	3 10,7 15,8	8 28,6 18,6	15 53,6 20,5	1 100,0 3,6	28 100,0 19,6
Memb.com.Égl + fonct.off.PT		3 12,0 15,8	11 44,0 25,6	11 44,0 15,1		25 100,0 17,5
Memb.com.Égl sans fonct.PT	1 10,0 14,3		2 20,0 4,7	7 70,0 9,6		10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Milieu résid.	7 4,9 100,0	19 13,3 100,0	43 30,1 100,0	73 51,0 100,0	1 0,7 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5003 – INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR MILIEU D'ORIGINE

Co:Milieu orig. Li:Catégories	Rural	Urbain: petite ville	Urbain: moyenne ville	Urbain: grande ville	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT	3 100,0 3,4					3 100,0 2,&
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	16 80,0 18,4	1 5,0 4,2	1 5,0 10,0	2 10,0 10,0		20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	11 64,7 12,6	3 17,6 12,5	1 5,9 10,0	2 11,8 10,0		17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	11 78,6 12,6	2 14,3 8,3		1 7,1 5,0		14 100,0 9,8
Laïc off.Égl + fonct.off.PT	17 65,4 19,5	4 15,4 16,7	1 3,8 10,0	4 15,4 20,0		26 100,0 18,2
Laïc off.Égl sans fonct.PT	12 42,9 13,8	8 28,6 33,3	1 3,6 10,0	5 17,9 25,0	2 7,1 100,0	28 100,0 19,6
Memb.com.Égl + fonct.off.PT	14 56,0 16,1	4 16,0 16,7	4 16,0 40,0	3 12,0 15,0		25 100,0 17,5
Memb.com.Égl sans fonct.PT	3 30,0 3,4	2 20,0 8,3	2 20,0 20,0	3 30,0 15,0		10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Milieu origine	87 60,8 100,0	24 16,8 100,0	10 7,0 100,0	20 14,0 100,0	2 1,4 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5004 – INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEURS RACINES CULTURELLES

Co:Orig.cultur Li:Catégories	Allemand	Africain	Portugais	Italien	Indigène	D'autres	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét. + fonct.off.PT	2 66,7 6,3			1 33,3 3,6				3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét. sans fonct.PT	4 20,0 12,5	1 5,0 7,1	1 5,0 3,4	8 40,0 28,6	1 5,0 8,3	3 15,0 18,8	2 10,0 16,7	20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	7 41,2 21,9	1 5,9 7,1	1 5,9 3,4	4 23,5 14,3			4 23,5 33,3	17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	5 35,7 15,6		1 7,1 3,4	5 35,7 17,9	1 7,1 8,3	2 14,3 12,5		14 100,0 9,8
Laïc off.Égl + fonct.off.PT	5 19,2 15,6	4 15,4 28,6	8 30,8 28,6	4 15,4 14,3	2 7,7 16,7		3 11,5 25,0	26 100,0 18,2
Laïc off.Égl sans fonct.PT	2 7,1 6,3	4 14,3 28,6	8 28,6 27,6	1 3,6 3,6	6 21,4 50,0	5 17,9 31,3	2 7,1 16,7	28 100,0 19,6
Memb.com.Égl + fonct.off.PT	5 20,0 15,6	3 12,0 21,4	7 28,0 24,1	5 20,0 17,9		4 16,0 25,0	1 4,0 8,3	25 100,0 17,5
Memb.com.Égl sans fonct.PT	2 20,0 6,3	1 10,0 7,1	3 30,0 10,3		2 20,0 16,7	2 20,0 12,5		10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Origin.Cultur	32 22,4 100,0	14 9,8 100,0	29 20,3 100,0	28 19,6 100,0	12 8,4 100,0	16 11,2 100,0	12 8,4 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5007 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR AGE

Co:Age (ans) Li:Catégories	28-30 ans	31-34 ans	35-39 ans	40-44 ans	45-54 ans	55 ans ou plus	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT			1 33,3 2,9		2 66,7 9,1			3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	4 20,0 9,8	2 10,0 8,7	3 15,0 8,8	3 15,0 21,4	7 35,0 31,8		1 5,0 50,0	20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	3 17,6 7,3	2 11,8 8,7	6 35,3 17,6	3 17,6 21,4	1 5,9 4,5	2 11,8 28,6		17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	1 7,1 2,4	4 28,6 17,4	6 42,9 17,6		2 14,3 9,1		1 7,1 50,0	14 100,0 9,8
Laïc off.Égl + fonct.off.PT	14 53,8 34,1	2 7,7 8,7	3 11,5 8,8	2 7,7 14,3	3 11,5 13,6	2 7,7 28,6		26 100,0 18,2
Laïc off.Égl sans fonct.PT	8 28,6 19,5	7 25,0 30,4	5 17,9 14,7	3 10,7 21,4	3 10,7 13,6	2 7,1 28,6		28 100,0 19,6
Memb.com.Égl + fonct.off.PT	5 20,0 12,2	3 12,0 13,0	10 40,0 29,4	3 12,0 21,4	4 16,0 18,2			25 100,0 17,5
Memb.com.Égl sans fonct.PT	6 60,0 14,6	3 30,0 13,0				1 10,0 14,3		10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Age (ans)	41 28,7 100,0	23 16,1 100,0	34 23,8 100,0	14 9,8 100,0	22 15,4 100,0	7 4,9 100,0	2 1,4 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5016 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LE MOMENT DE LEUR PREMIER ENGAGEMENT EN TANT QUE COORDINATEUR OU CONSEILLER DANS UNE ACTIVITE DE COMMUNAUTE CATHOLIQUE OU DE LA PASTORALE

Co:1@coor.past. Li:Catégories	Avant 1980	1980-82	1983-1985	1986-88	1989 ou après	Jamais n'a part.	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fon.off.PT	3 100,0 6,3							3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	10 50,0 20,8	4 20,0 16,0	4 20,0 11,8	1 5,0 6,7			1 5,0 50,0	20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fon.off.PT	7 41,2 14,6	3 17,6 12,0	4 23,5 11,8	2 11,8 13,3		1 5,9 14,3		17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	4 28,6 8,3	6 42,9 24,0	3 21,4 8,8	1 7,1 6,7				14 100,0 9,8
Laïc of.Égl + fon.off.PT	6 23,1 12,5	7 26,9 28,0	7 26,9 20,6	4 15,4 26,7	2 7,7 16,7			26 100,0 18,2
Laïc off.Égl sans fonct.PT	8 28,6 16,7	2 7,1 8,0	8 28,6 23,5	4 14,3 26,7	6 21,4 25,0			28 100,0 19,6
Memb.com.Égl + fon.off.PT	8 32,0 16,7	2 8,0 8,0	6 24,0 17,6	2 8,0 13,3	3 12,0 25,0	3 12,0 42,9	1 4,0 50,0	25 100,0 17,5
Memb.com.Égl sans fonct.PT	2 20,0 4,2	1 10,0 4,0	2 20,0 5,9	1 10,0 6,7	1 10,0 8,3	3 30,0 42,9		10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) 1@Coord.past.	48 33,6 100,0	25 17,5 100,0	34 23,8 100,0	15 10,5 100,0	12 8,4 100,0	7 4,9 100,0	2 1,4 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5018 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR PARTICIPATION AUX LITURGIES DE LA COMMUNAUTE

Co:Part.liturg. Li:Catégories	Frequent	Moyen	Rare	Jamais	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT	2 66,7 3,4				1 33,3 25,0	3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	19 95,0 32,2	1 5,0 3,2				20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	4 23,5 6,8	5 29,4 16,1	6 35,3 16,7	2 11,8 15,4		17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	1 7,1 1,7	6 42,9 19,4	5 35,7 13,9	2 14,3 15,4		14 100,0 9,8
Laïc off.Égl + fonct.off.PT	13 50,0 22,0	7 26,9 22,6	4 15,4 11,1	1 3,8 7,7	1 3,8 25,0	26 100,0 18,2
Laïc off.Égl sans fonct.PT	14 50,0 23,7	7 25,0 22,6	6 21,4 16,7		1 3,6 25,0	28 100,0 19,6
Memb.com.Égl + fonct.off.PT	4 16,0 6,8	3 12,0 9,7	11 44,0 30,6	6 24,0 46,2	1 4,0 24,0	25 100,0 17,5
Memb.com.Égl sans fonct.PT	2 20,0 3,4	2 20,0 6,5	4 40,0 11,1	2 20,0 15,4		10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Part.liturgies	59 41,3 100,0	31 21,7 100,0	36 25,2 100,0	13 9,1 100,0	4 2,8 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5022 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR SITUATION VIS-A-VIS DES MOUVEMENTS SOCIAUX

Co:Sit.M.S. Li:Catégories	Engagé actif à présent	Une «pause» à présent	Engagements superficiels	Jamais n'a été engagé	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT	3 100,0 3,1					3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	11 55,0 11,5	3 15,0 17,6	4 20,0 17,4	1 5,0 25,0	1 5,0 33,3	20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	13 76,5 13,5	1 5,9 5,9	2 11,8 8,7		1 5,9 33,3	17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	7 50,0 7,3	2 14,3 11,8	5 35,7 21,7			14 100,0 9,8
Laïc off.Égl + fonct.off.PT	20 76,9 20,8	2 7,7 11,8	4 15,4 17,4			26 100,0 18,2
Laïc off.Égl sans fonct.PT	21 75,0 21,9	2 7,1 11,8	2 7,1 8,7	2 7,1 50,0	1 3,6 33,3	28 100,0 19,6
Memb.com.Égl + fonct.off.PT	19 76,0 19,8	5 20,0 29,4	1 4,0 4,3			25 100,0 17,5
Memb.com.Égl sans fonct.PT	2 20,0 2,1	2 20,0 11,8	5 50,0 21,7	1 10,0 25,0		10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Sit.Mouv.social	96 67,1 100,0	17 11,9 100,0	23 16,1 100,0	4 2,8 100,0	3 2,1 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5023 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR PREMIERE LIAISON PLUS APPROFONDIE DANS UN MOUVEMENT SOCIAL

Co:1ãliaison MS Li:Catégories	Avant 1980	1980-82	1983-85	1986-88	1989 ou après	Jamais n'a part.	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT	1 33,3 3,2			2 66,7 5,9				3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	8 40,0 25,8	2 10,0 9,5	3 15,0 11,5	3 15,0 8,8		3 15,0 42,0	1 5,0 33,3	20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	6 35,3 19,4	4 23,5 19,0	1 5,9 3,8	3 17,6 8,8	3 17,6 14,3			17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	4 28,6 12,9	3 21,4 14,3	5 35,7 19,2		1 7,1 4,8	1 7,1 14,3		14 100,0 9,8
Laïc off.Egl + fonct.off.PT	3 11,5 9,7	5 19,5 23,8	7 26,9 26,9	7 26,9 20,6	3 11,5 14,3		1 3,8 33,3	26 100,0 18,2
Laïc off.Egl sans fonct.PT	3 10,7 9,7	5 17,9 23,8	1 3,6 3,8	9 32,1 26,5	9 32,1 42,9	1 3,6 14,3		28 100,0 19,6
Memb.com.Egl + fonct.off.PT	5 20,0 16,1	2 8,0 9,5	9 36,0 34,6	5 20,0 14,7	2 8,0 9,5	1 4,0 14,3	1 4,0 33,3	25 100,0 17,5
Memb.com.Egl sans fonct.PT	1 10,0 3,2			5 50,0 14,7	3 30,0 14,3	1 10,0 14,3		10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) 1ãLia.Mouv.Soc.	31 21,7 100,0	21 14,7 100,0	26 18,2 100,0	34 23,8 100,0	21 14,7 100,0	7 4,9 100,0	3 2,1 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5032 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR SOUHAIT VIS-A-VIS LA PRESENCE DES CHRETIENS DANS LE PARTI

Co: Souhait PT Li:Catégories	Parti à nous cat. / CEBs	Chrétien éth. chrét.	Avec groupe chrét.organ	Vrai des travailleur	D'autres	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT				3 100,0 3,0			3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT		2 10,0 40,0	2 10,0 8,7	15 75,0 15,2	1 5,0 11,1		20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT				17 100,0 17,2			17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT			2 14,3 8,7	11 78,6 11,1	1 7,1 11,1		14 100,0 9,8
Laïc off.Egl + fonct.off.PT	1 3,8 33,3		10 38,5 43,5	15 57,7 15,2			26 100,0 18,2
Laïc off.Egl sans fonct.PT	2 7,1 66,7	2 7,1 40,0	4 14,3 17,4	17 60,7 17,2	1 3,6 11,1	2 7,1 50,0	28 100,0 19,6
Memb.com.Egl + fonct.off.PT		1 4,0 20,0	3 12,0 13,0	16 64,0 16,2	5 20,0 55,6		25 100,0 17,5
Memb.com.Egl sans fonct.PT			2 20,0 8,7	5 50,0 5,1	1 10,0 11,1	2 20,0 50,0	10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Souhait Xt/PT	3 2,1 100,0	5 3,5 100,0	23 16,1 100,0	99 69,2 100,0	9 6,3 100,0	4 2,4 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5033 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR SOUHAIT VIS-A-VIS DE LA PRESENCE DES CHRETIENS DANS LE PARTI

Co:Prés.chr.PT Li:Catégories	Hors parti appui foi	Dans parti force organ	Hors et dans parti	Ni l'une ni l'autre	D'autres réponses	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT		1 33,3 5,6	1 33,3 2,3		1 33,3 7,7		3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	7 35,0 13,0	4 20,0 22,2	4 20,0 9,3	3 15,0 25,0	2 10,0 15,4		20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	8 47,1 14,8		5 29,4 11,6	1 5,9 8,3	2 11,8 15,4	1 5,9 33,3	17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	6 42,9 11,1	3 21,4 16,7	2 14,3 4,7	2 14,3 16,7	1 7,1 7,7		14 100,0 9,8
Laïc off.Egl + fonct.off.PT	9 34,6 16,7	5 19,2 27,8	9 34,6 20,9	2 7,7 16,7	1 3,8 7,7		26 100,0 18,2
Laïc off.Egl sans fonct.PT	10 35,7 18,5	3 10,7 16,7	11 39,3 25,6	2 7,1 16,7	1 3,6 7,7	1 3,6 33,3	28 100,0 19,6
Memb.com.Egl + fonct.off.PT	11 44,0 20,4	2 8,0 11,1	7 28,0 16,3	1 4,0 8,3	4 16,0 30,8		25 100,0 17,5
Memb.com.Egl sans fonct.PT	3 30,0 5,6		4 40,0 9,3	1 10,0 8,3	1 10,0 7,7	1 10,0 33,3	10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Prés.chrét. PT	54 37,8 100,0	18 12,6 100,0	43 30,1 100,0	12 8,4 100,0	13 9,1 100,0	3 2,1 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5035 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR POSITION D'INDEPENDENCE VIS-A-VIS DE L'EGLISE

Co:INDEP.Eglise Li:Catégories	Pleinement	Assez	Peu (pas beaucoup)	Non (rien de tout)	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT		3 100,0 4,8				3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	3 15,0 8,1	10 50,0 15,9	2 10,0 10,5	5 25,0 23,8		20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	4 23,5 10,8	10 58,8 15,9	2 11,8 10,5	1 5,9 4,8		17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	2 14,3 5,4	5 35,7 7,9	2 14,3 10,,5	5 35,7 23,8		14 100,0 9,8
Laïc off.Egl + fonct.off.PT	8 30,8 21,6	11 42,3 17,5	2 7,7 10,5	4 15,4 19,0	1 3,8 33,3	26 100,0 18,2
Laïc off.Egl sans fonct.PT	7 25,0 18,9	11 39,3 17,5	7 25,0 36,8	2 7,1 9,5	1 3,6 33,3	28 100,0 19,6
Memb.com.Egl + fonct.off.PT	12 48,0 32,4	7 28,0 11,1	2 8,0 10,5	3 12,0 14,3	1 4,0 33,3	25 100,0 17,5
Memb.com.Egl sans fonct.PT	1 10,0 2,7	6 60,0 9,5	2 20,0 10,5	1 10,0 4,8		10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Independ.Eglise	37 25,9 100,0	63 44,1 100,0	19 13,3 100,0	21 14,7 100,0	3 2,1 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5039 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR CONSCIENCE D'ETRE INDEPENDENTS VIS-A-VIS DU PARTI DES TRAVAILLEURS

Co:INDEPEND. PT Li:Catégories	Pleinement	Assez	Peu (pas beaucoup)	Non (rine de tout)	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT	1 33,3 2,3	2 66,7 4,0				3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	7 35,0 15,9	5 25,0 10,0	3 15,0 17,6	5 25,0 18,5		20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	2 11,8 4,5	8 47,1 16,0	3 17,6 17,6	4 23,5 14,8		17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	4 28,6 9,1	4 28,6 8,0	2 14,3 11,8	3 21,4 11,1	1 7,1 20,0	14 100,0 9,8
Laïc off.Egl + fonct.off.PT	8 30,8 18,2	7 26,9 14,0	3 11,5 17,6	7 26,9 25,9	1 3,8 20,0	26 100,0 18,2
Laïc off.Egl sans fonct.PT	8 28,6 18,2	12 42,9 24,0	4 14,3 23,5	2 7,1 7,4	2 7,1 40,0	28 100,0 19,6
Memb.com.Egl + fonct.off.PT	12 48,0 27,3	8 32,0 16,0	1 4,0 5,9	4 16,0 14,8		25 100,0 17,5
Memb.com.Egl sans fonct.PT	2 20,0 4,5	4 40,0 8,0	1 10,0 5,9	2 20,0 7,4	1 10,0 20,0	10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Independ. PT	44 30,8 100,0	50 35,0 100,0	17 11,9 100,0	27 18,9 100,0	5 3,5 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5042 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR SOUHAIT VIS-A-VIS LE PARTI DES TRAVAILLEURS (*)

Co:Souhait PT Li:Catégories	PT sans div./tend.	PT révol. socialiste	PT d.travailleurs	PT lié lut.popul.	PT democratique	D'autres	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT	1 33,3 5,6			1 33,3 3,8		1 33,3 2,4		3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT		3 15,0 30,0	5 25,0 25,0	4 20,0 15,4	3 15,0 18,8	5 25,0 12,2		20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	2 11,8 11,1	2 11,8 20,0	1 5,9 5,0	5 29,4 19,2	2 11,8 12,5	4 23,5 9,8	1 5,9 8,3	17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	3 21,4 16,7	1 7,1 10,0	1 7,1 5,0		3 21,4 18,8	5 35,7 12,2	1 7,1 8,3	14 100,0 9,8
Laïc off.Egl + fonct.off.PT	2 7,7 11,1		3 11,5 15,0	9 34,6 34,6	4 15,4 25,0	4 15,4 9,8	4 15,4 33,3	26 100,0 18,2
Laïc off.Egl sans fonct.PT	5 17,9 27,8	2 7,1 20,0	6 21,4 30,0	2 7,1 7,7	1 3,6 6,3	8 28,6 19,5	4 14,3 33,3	28 100,0 19,6
Memb.com.Egl + fonct.off.PT	5 20,0 27,8	2 8,0 20,0	3 12,0 15,0	3 12,0 11,5	3 12,0 18,8	8 32,0 19,5	1 4,0 8,3	25 100,0 17,5
Memb.com.Egl sans fonct.PT			1 10,0 5,0	2 20,0 7,7		6 60,0 14,6	1 10,0 8,3	10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Souhait PT	18 12,6 100,0	10 7,0 100,0	20 14,0 100,0	26 18,2 100,0	16 11,2 100,0	41 28,7 100,0	12 8,4 100,0	143 100,0 100,0

(*) Le souhait vis-à-vis le PT est calculé par «exclusion cumulative».

Tab. 5045 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR REVENU MENSUEL EN SALAIRES MINIMAUX (S.M.)

Co:REVENUS Li:Catégories	Moins de 1 S.M.	De 1 à 2 S.M.	De plus de 2 à 5 S.M.	Plus de 5 S.M.	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT		1 33,3 3,8	1 33,3 1,7		1 33,3 9,1	3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	1 5,0 25,0	6 30,0 23,1	6 30,0 10,2	3 15,0 7,0	4 20,0 36,4	20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	1 5,9 25,0	2 11,8 7,7	4 23,5 6,8	9 52,9 20,9	1 5,9 9,1	17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT		2 14,3 7,7	7 50,0 11,9	5 35,7 11,6		14 100,0 9,8
Laïc off.Égl + fonct.off.PT		5 19,2 19,2	13 50,0 22,0	7 26,9 16,3	1 3,8 1,9	26 100,0 18,2
Laïc off.Égl sans fonct.PT	1 3,6 25,0	8 28,6 30,8	15 53,6 25,4	1 3,6 2,3	3 10,7 27,3	28 100,0 19,6
Memb.com.Égl + fonct.off.PT		2 8,0 7,7	9 36,0 15,3	13 52,0 30,2	1 4,0 9,1	25 100,0 17,5
Memb.com.Égl sans fonct.PT	1 10,0 25,0		4 40,0 6,8	5 50,0 11,5		10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Revenu mensuel	4 2,8 100,0	26 18,2 100,0	59 41,3 100,0	43 30,1 100,0	11 7,7 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5047 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR «ENTHOUSIASME» D'ENGAGEMENT VIS-A-VIS DU MOUVEMENT SOCIAL POPULAIRE

Co:«Enthous» MS Li:Catégories	N'a pas encore perdu	Perdu pendant derniers 4/5 ans	Perdu il y a plus de 5 ans	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT	3 100,0 2,9				3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	10 50,0 9,8	6 30,0 20,7	1 5,0 20,0	3 15,0 42,9	20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/é + fonct.off.PT	14 82,4 13,7	3 17,6 10,3			17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/é sans fonct.PT	6 42,9 5,9	5 35,7 17,2	1 7,1 20,0	2 14,3 28,6	14 100,0 9,8
Laïc off.Égl + fonct.off.PT	23 88,5 22,5	2 7,7 6,9	1 3,8 20,0		26 100,0 18,2
Laïc off.Égl sans fonct.PT	24 85,7 23,5	3 10,7 10,3		1 3,6 14,3	28 100,0 19,6
Memb.com.Égl + fonct.off.PT	16 64,0 15,7	7 28,0 24,1	2 8,0 40,0		25 100,0 17,5
Memb.com.Égl sans fonct.PT	6 60,0 5,9	3 30,0 10,3		1 10,0 14,3	10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) «Enthous» M.S.	102 71,3 100,0	29 20,3 100,0	5 3,5 100,0	7 4,9 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5048 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR «ENTHOUSIASME» D'ENGAGEMENT VIS-A-VIS DU PARTI DES TRAVAILLEURS

Co:«Enthous» PT Li:Catégories	N'a pas encore perdu	Perdu après l'échec 1989	Perdu il y a 4 ou 5 ans	Perdu il y a + de 5 ans	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT	3 100,0 3,2					3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	12 60,0 12,8	4 20,0 13,8			4 20,0 36,4	20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	14 82,4 14,9	3 17,6 10,3				17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	5 35,7 5,3	6 42,9 20,7	1 7,1 14,2	1 7,1 50,0	1 7,1 9,1	14 100,0 9,8
Laïc off.Egl + fonct.off.PT	20 76,9 21,3	4 15,4 13,8		1 3,8 50,0	1 3,8 9,1	26 100,0 18,2
Laïc off.Egl sans fonct.PT	17 60,7 18,1	5 17,9 17,2	2 7,1 28,6		4 14,3 36,4	28 100,0 19,6
Memb.com.Egl + fonct.off.PT	17 68,0 18,1	5 20,0 17,2	3 12,0 42,9			25 100,0 17,5
Memb.com.Egl sans fonct.PT	6 60,0 6,4	2 20,0 6,9	1 10,0 14,3		1 10,0 9,1	10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) «Enthous» - PT	94 65,7 100,0	29 20,3 100,0	7 4,9 100,0	2 1,4 100,0	11 7,7 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 5049 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR CATEGORIE ET LEUR SOUHAIT VIS-A-VIS UN IDEAL DE SOCIETE(*)

Co:Souhait Soc. Li:Catégories	Idée de libération	Immagin. religieux	Socialist	Egalitaire	Juste démocrat	D'autres	N/R	TOTAL (Li) Catégories
Prêtr/Rel/ét + fonct.off.PT		1 33,3 3,8	1 33,3 2,6		1 33,3 5,0			3 100,0 2,1
Prêtr/Rel/ét sans fonct.PT	1 5,0 16,7	2 10,0 7,7	5 25,0 12,8	6 30,0 28,6	3 15,0 15,0	2 10,0 8,3	1 5,0 14,3	20 100,0 14,0
Ex-prêt/r/ét + fonct.off.PT	1 5,9 16,7	6 35,3 23,1	5 29,4 12,8		1 5,9 5,0	4 23,5 16,7		17 100,0 11,9
Ex-prêt/r/ét sans fonct.PT	1 7,1 16,7	3 21,4 11,5	5 35,7 12,8	1 7,1 4,8	2 14,3 10,0	1 7,1 4,2	1 7,1 14,3	14 100,0 9,8
Laïc off.Egl + fonct.off.PT	1 3,8 16,7	3 11,5 11,5	5 19,2 12,8	6 23,1 28,6	5 19,2 25,0	4 15,4 16,7	2 7,7 28,6	26 100,0 18,2
Laïc off.Egl sans fonct.PT	1 3,6 16,7	4 14,3 15,4	6 21,4 15,4	6 21,4 28,6	5 17,9 25,0	4 14,3 16,7	2 7,1 28,6	28 100,0 19,6
Memb.com.Egl + fonct.off.PT	1 4,0 16,7	4 16,0 15,4	12 48,0 30,8	1 4,0 4,8	1 4,0 5,0	6 24,0 25,0		25 100,0 17,5
Memb.com.Egl sans fonct.PT		3 30,0 11,5		1 10,0 4,8	2 20,0 10,0	3 30,0 12,5	1 10,0 14,3	10 100,0 7,0
TOTAL (Co.) Souhait société	6 4,2 100,0	26 18,2 100,0	39 27,3 100,0	21 14,7 100,0	20 14,0 100,0	24 16,8 100,0	7 4,9 100,0	143 100,0 100,0

(*) Les souhaits d'idéal de société sont organisés par «exclusion accumulative».

Tab.0111 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR TEMPS D'ENGAGEMENT DANS LE PARTI DES TRAVAILLEURS ET LEUR ETAT (PROVINCE) DE RÉSIDENCE ACTUELLE

Co: Temps filié Li: État résiden	DEPUIS 1980-82	DEPUIS 1983-85	DEPUIS 1986-88	DEPUIS 1989...	JAMAIS FILIÉ	N/R	TOTAL (Li) Résid.État
R. G. do Sul	7 14,6 26,9	3 6,3 12,5	15 31,3 35,7	9 18,8 69,2	12 25,0 35,3	2 4,2 50,0	48 100,0 33,6
Sta Catarina Paraná	3 13,6 11,5	5 22,7 20,8	8 36,4 19,0		6 27,3 17,6		22 100,0 15,4
São Paulo	4 22,2 15,4	3 16,7 12,5	3 16,7 7,1	1 5,6 7,7	6 33,3 17,6	1 5,6 25,0	18 100,0 12,6
Rio de Janeiro Minas Gerais	1 12,5 3,8	3 37,5 12,5	3 37,5 7,1	1 12,5 7,7			8 100,0 5,6
Brasília, Goiás Mato Grosso	3 30,0 11,5	3 30,0 12,5	3 30,0 7,1		1 10,0 2,9		10 100,0 7,0
Outros	3 23,1 11,5	1 7,7 4,2	5 38,5 11,9	2 15,4 15,4	2 15,4 5,9		13 100,0 9,1
N/R	5 20,8 19,2	6 25,0 25,0	5 20,8 11,9		7 29,4 20,6	1 4,2 25,0	24 100,0 16,8
TOTAL (Co.) Temps filié	26 18,2 100,0	24 16,8 100,0	42 29,4 100,0	13 9,1 100,0	34 23,8 100,0	4 2,8 100,0	143 100,0 100,0

Tab.0146 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR ETAT (PROVINCE) DE DOMICILE ET LEUR «ETAT D'ESPRIT» VIS-A-VIS DE L'ENGAGEMENT DANS DES ACTIVITÉS DE L'ÉGLISE

Co:Enthous. v. Église Li:Résid. actuelle	Enthousiasme toujours vivant	Perdu derniers 4 ou 5 ans	Perdu il y a plus de 5 ans	N/R	Total (résid.)
Rio Grande do Sul	22 45,8 28,2	18 37,5 47,4	6 12,5 28,6	2 4,2 33,3	48 100,0 33,6
Sta.Catarina et Paraná	11 50,0 14,1	6 27,3 15,8	4 18,2 19,0	1 4,5 16,7	22 100,0 15,4
São Paulo	10 55,6 12,8	7 38,9 18,4	1 5,6 4,8		18 100,0 12,6
Minas Gerais et Rio de Janeiro	2 25,0 2,6	5 62,5 13,2	1 12,5 4,8		8 100,0 5,6
Goiás, Distrito Federal et M.Grosso	7 70,0 9,0		3 30,0 14,3		10 100,0 7,0
D'autres États (Provinces)	11 84,6 14,1	1 7,7 2,6	1 7,7 4,8		13 100,0 9,1
N/R	15 62,5 19,2	1 4,2 2,6	5 20,8 23,8	3 12,5 50,0	24 100,0 16,8
Total («état d'esprit» p.Église)	78 54,5 100,0	38 26,6 100,0	21 14,7 100,0	6 4,2 100,0	143 100,0 100,0

Tab.0147 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR ETAT (PROVINCE) DE DOMICILE ET LEUR «ETAT D'ESPRIT» VIS-A-VIS DE L'ENGAGEMENT DANS DES ACTIVITÉS DU MOUVEMENT SOCIAL POPULAIRE

Co:Enthous. v. MSP Li:Résid. actuelle	Enthousiasme toujours vivant	Perdu derniers 4 ou 5 ans	Perdu il y a plus de 5 ans	N/R	Total (résid.)
Rio Grande do Sul	33 68,8 32,4	9 18,8 31,0	4 8,3 80,0	2 4,2 28,6	48 100,0 33,6
Sta.Catarina et Paraná	16 72,7 15,7	6 27,3 20,7			22 100,0 15,4
São Paulo	13 72,2 12,7	4 22,2 13,8		1 5,6 14,3	18 100,0 12,6
Minas Gerais et Rio de Janeiro	5 62,5 4,9	3 37,5 10,3			8 100,0 5,6
Goiás, Distrito Federal et M.Grosso	7 70,0 6,9	2 20,0 6,9	1 10,0 20,0		10 100,0 7,0
D'autres États (Provinces)	11 84,6 10,8	2 15,4 6,9			13 100,0 9,1
N/R	17 70,8 16,7	3 12,5 10,3		4 16,7 57,1	24 100,0 16,8
Total («état d'esprit» v-à-v. MSP)	102 71,3 100,0	29 20,3 100,0	5 3,5 100,0	7 4,9 100,0	143 100,0 100,0

Tab.0148 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR ETAT (PROVINCE) DE DOMICILE ET LEUR «ETAT D'ESPRIT» VIS-A-VIS DE L'ENGAGEMENT DANS DES ACTIVITÉS DU PARTI DE TRAVAILLEURS

Co:Enthous. v-à-v. PT Li:Résid. actuelle	Enthousiasme toujours vivant	Perdu derniers 4 ou 5 ans	Perdu il y a plus de 5 ans	N/R	Total (résid.)
Rio Grande do Sul	36 75,0 38,3	7 14,6 19,4	1 2,1 50,0	4 8,3 36,4	48 100,0 33,6
Sta.Catarina et Paraná	11 50,0 11,7	10 45,4 27,8		1 4,5 9,1	22 100,0 15,4
São Paulo	11 61,1 11,7	6 33,4 16,7		1 5,6 9,1	18 100,0 12,6
Minas Gerais et Rio de Janeiro	4 50,0 4,3	4 50,0 11,1			8 100,0 5,6
Goiás, Distrito Federal et M.Grosso	7 70,0 7,4	2 20,0 5,6	1 10,0 50,0		10 100,0 7,0
D'autres États (Provinces)	10 76,9 10,6	3 23,1 10,3			13 100,0 9,1
N/R	15 62,5 16,0	4 16,7 9,1		5 20,8 45,5	24 100,0 16,8
Total («état d'esprit» v-à-v. PT)	94 65,7 100,0	36 25,2 100,0	2 1,4 100,0	11 7,7 100,0	143 100,0 100,0

Tab.0205 - INDIVIDUS ENQUETES SELON DISPOSITION PAR RAPPORT A LA CULTURE DE LEURS ORIGINES ET LE MILIEU OU ILS HABITENT ACTUELLEMENT

Co: Culture d'origine Li: Milieu d'habitation	Aime et cultive OUI	Aime et cultive NON	N/R	TOTAL (Li) Milieu d'habit.
Rural	5 71,4 4,6		2 28,6 28,6	7 100,0 4,9
Urbain ville petite	13 68,4 12,0	3 15,8 10,7	3 15,8 42,9	19 100,0 13,3
Urbain ville moyenne	33 76,7 30,6	10 23,3 35,7		43 100,0 30,1
Urbain ville grande	56 76,7 51,9	15 20,5 53,6	2 2,7 28,6	73 100,0 51,0
N/R	1 100,0 0,9			1 100,0 0,7
TOTAL (Co) Disp. cult. origin.	108 75,5 100,0	28 19,6 100,0	7 4,9 100,0	143 100,0 100,0

Tab.0302 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR MILIEU DE DOMICILE ET LEUR MILIEU D'ORIGINE

DOMICILE ORIGINE	Milieu rural	Urbain petit	Urbain moyen	Urbain grand	N/R	TOTAL ORIGINE
Milieu rural	6 6,9 85,7	14 16,1 73,7	29 33,3 67,4	37 42,5 50,7	1 1,1 100,0	87 100,0 60,8
Urbain: petit	0 0,0 0,0	5 20,8 26,3	8 33,3 18,6	11 45,8 15,1	0 0,0 0,0	24 100,0 16,8
Urbain: moyen	0 0,0 0,0	0 0,0 0,0	4 40,0 9,3	6 60,0 8,2	0 0,0 0,0	10 100,0 7,0
Urbain: grand	1 5,0 14,3	0 0,0 0,0	2 10,0 4,7	17 85,0 23,3	0 0,0 0,0	20 100,0 14,0
N/R	0 0,0 0,0	0 0,0 0,0	0 0,0 0,0	2 100,0 2,7	0 0,0 0,0	2 100,0 1,4
TOTAL DOMICILE	7 4,9 100,0	19 13,3 100,0	43 30,1 100,0	73 51,0 100,0	1 0,7 100,0	143 100,0 100,0

Tab.0710 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR LIAISON AU PARTI DES TRAVAILLEURS ET LEUR AGE

Co:Liaison au PT Li:Age (ans)	Membre directoire	Filié mais non-direct.	Sympatisant militant	Sympatisant non-milit.	N/R	TOTAL (Li) Age
28-30 ans	22 53,7 32,8	8 19,5 23,5	5 12,2 26,3	5 12,2 22,7	1 2,4 100,0	41 100,0 28,7
31-34 ans	7 30,4 10,4	6 26,1 17,6	6 26,1 31,6	4 17,4 18,2		23 100,0 16,1
35-39 ans	20 58,8 29,9	7 20,6 20,6	3 8,8 15,8	4 11,8 18,2		34 100,0 23,8
40-44 ans	7 50,0 10,4	4 28,6 11,8	2 14,3 10,5	1 7,1 4,5		14 100,0 9,8
45-54 ans	7 31,8 10,4	7 31,8 20,6	2 9,1 10,5	6 27,3 27,3		22 100,0 15,4
55- + ans	4 57,1 6,0	1 14,3 2,9		2 28,6 9,1		7 100,0 4,9
N/R		1 50,0 2,9	1 50,0 5,3			2 100,0 1,4
TOTAL (Co) Liaison au PT	67 46,9 100,0	34 23,8 100,0	19 13,3 100,0	22 15,4 100,0	1 0,7 100,0	143 100,0 100,0

Tab.0728 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR AGE ET LEUR EVALUATION SUR L'OPPORTUNITE PERSONNELLE D'ETRE UN SUJET

SUJET AGE	BEAUCOUP D'OPPORTUNITES	TROP PEU D'OPPORTUNITES	N/R	TOTAL (AGES)
28 - 30 ANS	33 80,5 27,3	7 17,1 35,0	1 2,4 50,0	41 100,0 28,7
31 - 34 ANS	17 73,9 14,0	5 21,7 25,0	1 4,3 50,0	23 100,0 16,1
35 - 39 ANS	33 97,1 27,3	1 2,9 5,0		34 100,0 23,8
40 - 44 ANS	12 85,7 9,9	2 14,3 10,0		14 100,0 9,8
45 - 54 ANS	18 81,8 14,9	4 18,2 20,0		22 100,0 15,4
55 ou + ANS	6 85,7 5,0	1 14,3 5,0		7 100,0 4,9
N/R	2 100,0 1,7			2 100,0 1,4
TOTAL (EVALUATION D'OPPORTUNITES)	121 84,6 100,0	20 14,0 100,0	2 1,4 100,0	143 100,0 100,0

Tab.0917 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR SCOLARITÉ ET FREQUENCE DE LECTURE DE LA BIBLE DANS LA VIE QUOTIDIENNE

LECT.BIBLE / SCOLARITE	FREQUENT lect.bible	MOYENNE lect.bible	RARE lec.bible	JAMAIS lec.bible	N/R	TOTAL scolarité
Ancien «primaire» ou moins	10 52,6 17,2	4 21,1 10,0	4 21,1 9,8	1 5,3 25,0		19 100,0 13,3
Premier dégrée (Fondamental)	3 30,0 5,2	4 40,0 10,0	3 30,0 7,3			10 100,0 7,0
Deuxième dégrée (Colegial)	13 44,8 22,4	10 34,5 25,0	6 20,7 14,6			29 100,0 20,3
Troisième dégrée (Bachalareat)	22 36,7 37,9	16 26,7 40,0	21 35,0 51,2	1 1,7 25,0		60 100,0 42,0
Post-graduation	10 41,7 17,2	5 20,8 12,5	7 29,2 17,1	2 8,3 50,0		24 100,0 16,8
N/R						
TOTAL (lect. de la bible)	58 40,6 100,0	40 28,0 100,0	41 28,7 100,0	4 2,8 100,0		143 100,0 100,0

Tab.1006 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR SEXE ET LEUR SITUATION DANS LE PARTI DES TRAVAILLEURS

Co: Sexe Li: Sit.dans le PT	Masculin	Feminin	N/R	TOTAL (Li) Sit.dans PT
Membre du direct. présent ou passé	42 62,7 49,4	24 35,8 42,1	1 1,5 100,0	67 100,0 46,9
Filié mais jamais n'a pas été du direct.	21 61,8 24,7	13 38,2 22,3		34 100,0 23,8
Sympatisant avec engagement militant	12 63,2 14,1	7 36,8 12,3		19 100,0 13,3
Sympatisant mais sans engagement militant	9 40,9 10,6	13 59,1 22,8		22 100,0 15,4
N/R	1 100,0 1,2			1 100,0 0,7
TOTAL (Co.) Sexe	85 59,4 100,0	57 39,9 100,0	1 0,7 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 1114 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR PARTICIPATION A LA COORDINATION D'ACTIVITES PASTORALES ET LEUR TEMPS DE FILIÉS AU PARTI DES TRAVAILLEURS

Co: Coord.activ.past. Li: Temps filiation PT	Presque toujours	Divers fois	Rare	Jamais	N/R	TOTAL (li) temps PT
Depuis 1980-82	12 46,2 16,2	9 34,6 17,3	1 3,8 9,1	4 15,4 66,7		26 100,0 18,2
Depuis 1983-85	9 37,5 12,2	12 50,0 23,1	3 12,5 27,3			24 100,0 16,8
Depuis 1986-88	22 52,4 29,7	18 42,9 34,6	2 4,8 18,2			42 100,0 29,4
Depuis 1989 ou après	7 53,8 9,5	4 30,8 7,7	2 15,4 18,2			13 100,0 9,1
N'a jamais été filié	21 61,8 28,4	8 23,5 15,4	3 8,8 27,3	2 5,9 33,3		34 100,0 23,4
N/R	3 75,0 4,1	1 25,0 1,9				4 100,0 2,8
TOTAL (co.) coord.activ.pastorales	74 51,7 100,0	52 36,4 100,0	11 7,7 100,0	6 4,2 100,0		143 100,0 100,0

Tab. 1116 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LE MOMENT DE LEUR PREMIER ENGAGEMENT ACTIF DANS UNE COMMUNAUTÉ CATHOLIQUE OU DANS LA PASTORALE ET LE MOMENT DE LEUR AFFILIATION AU PT

Co:1è eng.past. Li:Affiliation	Avant 1980	1980-82	1983-1985	1986-88	1989 ou après	Jamais n'a part.	N/R	TOTAL (Li) Temps affil
A partir de 1980-1982	13 50,0 27,1	7 26,9 28,0	2 7,7 5,9			4 15,4 57,1		26 100,0 18,2
A partir de 1983-1985	8 33,3 16,7	3 12,5 12,0	6 5,0 17,6	6 25,0 40,0	1 4,2 8,3			24 100,0 16,8
A partir de 1986-1988	11 26,2 22,9	5 11,9 20,0	15 35,7 44,1	4 9,5 26,7	5 11,9 41,7	1 2,4 14,3	1 2,4 50,0	42 100,0 29,4
A partir de 1989 ou après	2 15,4 4,2	2 15,4 8,0	3 23,1 8,8	2 15,4 13,3	4 30,8 33,3			13 100,0 9,1
Jamais n'a été affilié(e)	12 35,3 25,0	7 20,6 28,0	8 23,5 23,5	3 8,8 20,0	1 2,9 8,3	2 5,9 28,6	1 2,9 50,0	34 100,0 23,8
N/R	2 50,0 4,2	1 25,0 4,0			1 25,0 8,3			4 100,0 2,8
TOTAL (Co.) 1è eng. past.	48 33,6 100,0	25 17,5 100,0	34 23,8 100,0	15 10,5 100,0	12 8,4 100,0	7 4,9 100,0	2 1,4 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 1310 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR LIAISON AU PARTI DES TRAVAILLEURS ET LEUR LIAISON A L'ÉGLISE

PARTI / ÉGLISE	FILIÉS DIRECTION	FILIÉS NON-DIRECT	SYMPATISANT MILITANT	SYMPATISANT NON-MILIT.	N/R	TOTAL CATEG EGLISE
PRETRES DIOCESAINS / PRETRES RELIGIEUX		2 33,3 5,9	3 50,0 15,8	1 16,7 4,5		6 100,0 4,2
FRERES OU SOEURS DE VIE RELIGIEUSE	2 11,8 3,0	4 23,5 11,8	4 23,5 21,1	7 41,2 31,8		17 100,0 11,9
EX-SEMINARISTES OU EX-CANDIT.VIE RELIG.	13 59,1 19,4	8 36,4 23,5	1 4,5 5,3			22 100,0 15,4
EX-PRETRES OU EX-RELIGIEUX (SES)	4 44,4 6,0	2 22,2 5,9		3 33,3 13,6		9 100,0 6,3
LAIC (TOUJOURS)	48 54,5 71,6	18 20,5 52,9	11 12,5 57,9	11 12,5 50,0		88 100,0 61,5
N/R					1 100,0 100,0	1 100,0 0,7
TOTAL (CATEG.PARTI)	67 46,9 100,0	34 23,8 100,0	19 13,3 100,0	22 15,4 100,0	1 0,7 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 1311 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR ETAT DANS L'ÉGLISE ET LEUR TEMPS D'ENGAGEMENT DANS LE PARTI DES TRAVAILLEURS

FILIÉ PT ÉGLISE(CATEG.)	DEPUIS 1980-82	DEPUIS 1983-85	DEPUIS 1986-88	DEPUIS 1989...	JAMAIS FILIÉ	N/R	TOTAL CATEG.ÉGLI
PRETRE DIOCESAIN OU RELIGIEUX	3 50,0 11,5				3 50,0 8,8		6 100,0 4,2
FRERE OU SOEUR RELIGIEUX/SE			5 29,4 11,9	1 5,9 7,7	10 58,8 29,4	1 5,9 25,0	17 100,0 11,9
EX-SEMINARISTE EX-ETUD.V/RELIG.	4 18,2 15,4	5 22,7 20,8	7 31,8 16,7	4 18,2 30,8	2 9,1 5,9		22 100,0 15,4
EX-PRETRE OU EX-RELIGIEUX/SE	3 33,3 11,5	1 11,1 4,2	2 22,2 4,8		3 33,3 8,8		9 100,0 6,3
LAIC OU LAICQUE TOUJOURS	16 18,2 61,5	17 19,3 70,8	28 31,8 66,7	8 9,1 61,5	16 18,2 47,1	3 3,4 75,0	88 100,0 61,5
N/R		1 100,0 4,2					1 100,0 0,7
TOTAL: TEMPS DE FILIÉ AU PT	26 18,2 100,0	24 16,8 100,0	42 29,4 100,0	13 9,1 100,0	34 23,8 100,0	4 2,8 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 1320 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR MANIERE DE VIVRE LA FOI ET LEUR ETAT DANS L'ÉGLISE

Co: VIVRE LA FOI Li: ETAT DANS L'ÉGLISE	D'habitude personnelle	D'habitude collective	N/R	TOTAL (Li.) État dans l'Égl
Prêtre diocesain ou prêtre religieux	1 16,7 2,6	5 83,3 5,0		6 100,0 4,2
Frère ou soeur religieux (se)	2 11,8 5,3	15 88,2 15,0		17 100,0 11,9
Ex-séminarist ou ex-étudiant(e) V.Rel.	8 36,4 21,1	14 63,6 14,0		22 100,0 15,4
Ex-prêtre ou ex-religieux(se)	4 44,4 10,5	5 55,6 5,0		9 100,0 6,3
Laïc ou laïque toujours	22 25,0 57,9	61 69,3 61,0	5 5,7 100,0	88 100,0 61,5
N/R	1 100,0 2,6			1 100,0 0,7
TOTAL (Co.) Manière vivre la foi	38 26,6 100,0	100 69,9 100,0	5 3,5 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 1422 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LEUR PARTICIPATION AUX MOUVEMENTS SOCIAUX ET LEUR PARTICIPATION EN DES COORDINATIONS D'ACTIVITÉS DANS LA PASTORALE

Co: Particip.M.S. Li:Coord.act.past.	Actif dans le mouvement	Au moment "un petit arrêt"	Participe superficiel.	Jamais n'a participé	N/R	TOTAL(Li) Coord.past.
Presque toujours	54 73,0 56,3	7 9,5 41,2	8 10,8 34,8	3 4,1 75,0	2 2,7 66,7	74 100,0 51,7
Divers fois	35 67,3 36,5	6 11,5 35,3	11 21,2 47,8			52 100,0 36,4
Rarement	5 45,5 5,2	2 18,2 11,8	3 27,3 13,0		1 9,1 33,3	11 100,0 7,7
Jamais n'a été à la coordination	2 33,3 2,1	2 33,3 11,8	1 16,7 4,3	1 16,7 25,0		6 100,0 4,2
N/R						
TOTAL (Co.) Particip.M.S.	96 67,1 100,0	17 11,9 100,0	23 16,1 100,0	4 2,8 100,0	3 2,1 100,0	143 100,0 100,0

Tab. 2316 - INDIVIDUS ENQUETES SELON LE MOMENT DE LEUR PREMIER ENGAGEMENT ACTIF DANS LE MOUVEMENT SOCIAL POPULAIRE ET LEUR PREMIER ENGAGEMENT ACTIF DANS UNE COMMUNAUTÉ CATHOLIQUE OU DANS LA PASTORALE

Co: 1@eng.past. Li: 1@eng.MSP	Avant 1980	1980-82	1983-1985	1986-88	1989 ou après	Jamais n'a part.	N/R	TOTAL (Li) 1@eng.MSP
Avant 1980	23 74,2 47,9	4 12,9 16,0	2 6,5 5,9			2 6,5 28,6		31 100,0 21,7
1980-1982	9 42,9 18,8	8 38,1 32,0	3 14,3 8,8	1 4,8 6,7				21 100,0 14,7
1983-1985	6 23,1 12,5	7 26,9 28,0	8 30,8 23,5	2 7,7 13,3	1 3,8 8,3	1 3,8 14,3	1 3,8 50,0	26 100,0 18,2
1986-1988	6 17,6 12,5	3 8,8 12,0	14 41,2 41,2	7 20,6 46,7	3 8,8 25,0	1 2,9 14,3		34 100,0 23,8
1989 ou après	3 14,3 6,3	3 14,3 18,8	4 19,0 11,8	4 19,0 26,7	5 23,8 41,7	2 9,5 28,6		21 100,0 14,7
Jamais n'a été actif au MSP	1 14,3 2,1		2 28,6 5,9	1 14,3 6,7	2 28,6 16,7	1 14,3 14,3		7 100,0 4,9
N/R			1 33,3 2,9		1 33,3 8,3		1 33,3 50,0	3 100,0 2,1
TOTAL (Co.) 1@eng.past.	48 33,6 100,0	25 17,5 100,0	34 23,8 100,0	15 10,5 100,0	12 8,4 100,0	7 4,9 100,0	2 1,4 100,0	143 100,0 100,0