



Les Clercs de l'identité : socialisation religieuse et engagement militant en Pays Basque

Xabier Itçaina

► To cite this version:

Xabier Itçaina. Les Clercs de l'identité : socialisation religieuse et engagement militant en Pays Basque. Laborde, Denis (dir.) ; Apalategui Idirin, Ur ; Itçaina, Xabier ; Leizaola, Aitzpea ; Urteaga, Eguzki. Six études sur la société basque, l'Harmattan, pp.163-229, 2004, Anthropologie du monde occidental. halshs-00005365v1

HAL Id: halshs-00005365

<https://shs.hal.science/halshs-00005365v1>

Submitted on 9 Nov 2005 (v1), last revised 6 Feb 2008 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LAVIALLE, N. et PUECH, J.-B.

2000 *L'Auteur comme œuvre. L'auteur, ses masques, son personnage, sa légende.* Orléans : Presses Universitaires d'Orléans.

MAINGUENEAU, D.

1993 *L'Enonciation littéraire 1, Eléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris : Dunod [1986].

MONTAIGNE, M.

Essais, Paris : Classiques Garnier.

MUÑO, P.

1990 « Bernardo Atxaga : sus poemas y otras cosas », *Zurgai*, Bilbao, décembre 1990.

PUECH, J.-B.

1990 *Du vivant de l'auteur*, Seyssel : Champvallon.

SARRIONAINDIA, J.

1985 *Ni ez naiz hemengoa*, Iruñea-Pamplona : Pamiela.

Numéro spécial de la revue *Poétique* de septembre 1985, *Le Biographique*. Il comprend notamment deux articles remarquables, ceux de Jean-Claude Bonnet, *Le fantasme de l'écrivain* et de Jean-Benoît Puech, *Du vivant de l'auteur*.

CHAPITRE 5

Les Clercs de l'identité

Socialisation religieuse et engagement militant en Pays Basque

Xabier Itçaina

La sociologie politique a souvent recours à la catégorie du religieux pour interroger les mobilisations, attitudes et comportements qu'elle a vocation à interpréter¹. Qu'il s'agisse des dimensions politiques de telle ou telle organisation religieuse, ou vice versa de l'utilisation métaphorique du religieux par tel mouvement politique, les systèmes de valeurs se croisent et fournissent des grilles d'interprétation pertinentes. On soulignera par exemple, dans le premier registre, le développement récent des études sur le gouvernement de l'Eglise catholique, centrées sur une discussion autour de la pertinence du transfert des catégories traditionnelles d'analyse des institutions et organisations politiques en milieu religieux (Palard, 1997). En se demandant par exemple

¹ Cette contribution est une version allégée du chapitre 9 (Socialisation religieuse, militance et itinéraires biographiques : une approche constructiviste de l'identité basque) d'une thèse de doctorat en science politique (Itçaina, 2000 : 467-518).

dans quelle mesure le concept de démocratie peut s'appliquer à une institution à fondement théologique, ce genre d'approche s'inscrit dans une interrogation sociologique plus globale sur la réception de la modernité politique par l'Eglise. Inversement, la scène politique a pu être appréhendée à l'aide de catégories religieuses, dans une perspective cette fois plus métaphorique, mais tout aussi heuristique. Ainsi a-t-on pu parler de « liturgies politiques » (Rivière, 1988) pour qualifier certaines pratiques rituelles liées à l'exercice du pouvoir. Cette seconde approche s'inscrit elle aussi dans un courant ancien parmi les sociologues : que l'on se souvienne du débat sur les religions civiles dans les années 1960, ou de celui sur les religions séculières dans les années 1970.

L'un des champs politiques privilégiés pour ce genre de débat aura sans doute été – et reste toujours – la nébuleuse identitaire, terme générique et flou s'il en est. L'identité ethnique, en particulier, nous dit Weber (Weber, 1995 : 124), est basée sur la croyance des individus en un destin commun, en une parenté métaphorique. Lorsque cette croyance se double d'une aspiration à l'Etat, l'ethnicité se mue en nationalisme. Basée sur un phénomène de croyances, ce type d'identité politique pourrait être analysé à l'aide de la deuxième approche que nous signalions plus haut : le nationalisme serait une religion séculière, avec ses rites, ses dogmes, son clergé, ses saints et ses martyrs². Pour stimulante qu'elle puisse être, cette approche pèche parfois par excès métaphorique : à voir du religieux partout, l'on risque fort de réduire un phénomène à ses composantes symboliques, et surtout de réduire considérablement la part des individus dans la construction des mobilisations observées. A l'inverse, on court un risque similaire à vouloir à tout prix analyser certains conflits internes à l'institution religieuse – en l'occurrence, l'Eglise

² C'est, en Pays Basque, la tendance suivie par un certain nombre de travaux, à teneur plus essayiste que proprement sociologique, qui voient par exemple dans tel parti nationaliste la reproduction de la structure et de certains aspects idéologiques de la Compagnie de Jésus (Juaristi, 1997) ou qui analysent la violence politique comme un transfert de figures religieuses sur le terrain politique (Elorza, 1995). Pour une approche anthropologique de la violence politique, voir Zulaika, 1988.

catholique, apostolique et romaine – au prisme exact de la cartographie politique « extérieure ».

Il y a pourtant une interaction indéniable entre les deux univers institutionnels et symboliques. Le lien existe en terre basque, mais il est diffus, dissimulé. Le temps où les évêques dictaient l'orientation du vote est révolu. Celui des partis confessionnels ou à référence religieuse l'est tout autant. La visibilité du lien entre religion et politique doit être recherchée ailleurs, et nécessite une approche méthodologique plus fine. La part du religieux doit être repérée, à notre sens, dans la socialisation des militants identitaires, dans la construction d'un sentiment menant à l'engagement. En partant du constat de la présence importante, bien que non mesurée statistiquement, d'individus formés majoritairement au contact de l'institution religieuse au sein d'institutions identitaires des deux côtés de la frontière (partis politiques, syndicats, et surtout institutions culturelles), nous nous sommes interrogés sur la part de cette socialisation dans leur apprentissage de l'identité, et plus précisément sur la construction de la compétence identitaire, au sens d'ensemble de valeurs, de croyances et surtout de savoir-faire (discursifs et pratiques) mis en œuvre dans l'action militante.

Une telle démarche réintroduit la dimension temporelle de la militance. La configuration identitaire se construit durant les étapes biographiques des individus. L'interpénétration, c'est-à-dire l'ensemble des rapports de l'individu à la société, ne s'expliquera jamais selon N. Elias « tant que l'on se représentera la "société" essentiellement comme une société d'adultes, d'individus achevés, qui n'ont jamais été des enfants et jamais ne mourront ; or c'est ainsi qu'on se la représente trop souvent aujourd'hui. Nous ne parvenons à une conception indiscutablement claire du rapport de l'individu et de la société qu'à partir du moment où l'on inclut dans la théorie de la société le processus d'individualisation, le devenir permanent des individus au sein de cette société » (Elias, 1991 : 62). L'inscription sociale de l'individu, sa transformation en acteur de la mobilisation identitaire est au cœur de l'interrogation de ce texte, qui nécessite un préalable méthodologique spécifique avant d'aborder les trois étapes de cette construction.

*L'individu face à la socialisation :
vers une approche biographique partielle*

La socialisation : un rôle choisi, mais préorienté

Deux séries de questions résument notre démarche : a) Dans quelle mesure les compétences acquises dans l'institution religieuse ont-elles été transférées dans l'action identitaire ? Peut-on parler dans certains cas de transfert de rôles, d'une institution à l'autre ? Les nouveaux rôles sont-ils des réactualisations de rôles anciens ? b) Peut-on dresser une typologie des différents rapports à soi produits par les individus ? Dans la relecture qu'ils font de leur propre parcours, quelle est leur interprétation du lien entre socialisation religieuse et engagement politique ? L'entrée en militance est, comme l'entrée en sacerdoce, d'abord une prise de rôle. Quelle est la part de l'apprentissage dans la fabrication de ce rôle ? Imposition d'une figure ou libre choix ? Avec J. Lagroye, nous rejetons les conceptions voyant la participation politique comme étant une pure « imposition d'un processus d'apprentissage des rôles qui sont assignés aux individus par les dirigeants et par tous ceux qui ont un intérêt fort au maintien de l'ordre politique » (Lagroye, 1997a : 370). Le rôle n'est pas assigné, il est « choisi », mais avec une préorientation.

Nous ne cherchons pas ici à repérer les mécanismes d'apprentissage et d'entretien des croyances et des attitudes communes à tous les membres des sociétés basques des deux côtés de la frontière. Notre objectif n'est pas de dessiner les contours de la culture politique spécifique d'une population, mais bien de cerner les effets d'un apprentissage partiellement religieux sur la prise de rôle militante d'une minorité de Basques. Si culture politique il y a, elle mènerait plutôt dans ce cas à un apprentissage de la révolte. Une culture polarisée qui, en somme, irait contre la culture consensuelle partagée par la majorité des catholiques basques, pour qui l'identification religieuse participerait plutôt, à l'image du processus synodal étudié ailleurs (Itçaina, 1997), d'une résistance culturelle à la légitimation du conflit. P. Braud souligne

à ce titre que la politique, pour la subculture des catholiques pratiquants, est « une activité suspecte, tendanciellement immorale et vaguement répulsive. D'où l'émergence de ces normes morales surcompensatrices : le devoir de voter, la nécessité de s'intéresser à la chose publique, voire l'obligation de s'engager. Ce sont des normes régulièrement rappelées par les textes des Eglises » (Braud, 1991 : 107). D'où également l'ajustement fréquemment observé de ces schémas culturels, reposant sur une violence symbolique majeure, à des systèmes politiques autoritaires comme a pu l'être le franquisme³ ou, dans une moindre mesure, à un système politique local dominé par des logiques d'allégeance notabiliaire comme en Pays Basque français⁴.

Les processus d'apprentissage considérés ici, à la fois singuliers et paradigmatiques, se distinguent et se rapprochent d'un tel préformatage des attitudes et des croyances : la reconnaissance voire l'exacerbation du conflit éloignent le militant de la majorité des catholiques pratiquants ; l'engagement parfois très poussé l'inscrit au cœur de ces normes morales surcompensatrices promues par le discours magistériel.

Mais ce qui distingue surtout le corpus de militants étudiés ici de la majorité des catholiques basques provient de leur socialisation partielle au cœur même de l'institution catholique et de ses instruments de reproduction les plus formalisés. Le séminaire, en particulier, est une agence de socialisation politique

³ « Intrinsèquement, ces schémas culturels sont mieux adaptés aux exigences des systèmes politiques autoritaires. D'abord parce qu'ils reposent sur une violence symbolique majeure. Par idéalisme foncier, ils négligent les spécificités de position de l'espace social qui, engendrant spontanément des logiques particulières (de comportement et de réflexion), contredisent d'autres logiques » (Braud, 1991 : 109).

⁴ La sociologie électorale française a, en ce sens, montré le lien entre le vote conservateur et le degré d'identification au groupe des catholiques (Michelat, Simon, 1977, 1985a, 1985b). G. Michelat et M. Simon mesurent une corrélation étroite entre le vote et la position des individus sur une échelle d'intégration religieuse construite en tenant compte à la fois de la régularité de la pratique (*ritualisme*) et de l'aptitude à maîtriser les catégories et les schémas de croyances catholiques (*orthodoxie*).

et non politique⁵ qui contribue à la construction du choix militant des acteurs. Un choix qui résultera en partie, nous le verrons, de l'ajustement individuel aux messages contradictoires émanant non seulement des différentes agences de socialisation (famille, mouvements de jeunes, organisations politiques) mais également du sein de l'agence catholique elle-même. Beaucoup d'anciens séminaristes ou d'anciens prêtres construisent leur discours autour d'une opposition parfois frontale entre le message et l'institution.

Or l'institution catholique forme autant que le message, car ce message s'incarne dans des rôles institutionnels. Le passage par ces rôles participe de la construction d'une compétence et d'une mémoire collective. Les anciens prêtres, les anciens séminaristes sont détenteurs d'une mémoire longue dans une période de crise. Dans le travail de récit et d'autojustification auquel ils se livrent *a posteriori*, ils rationalisent leur itinéraire menant à l'engagement et font de la contrainte raison. Les individus sont, en ce sens, des condensés de social.

De façon peut-être plus structurelle, c'est sur la sécularisation de la matrice catholique que nous voudrions réfléchir. Le changement de rôle des individus que nous analysons s'inscrit dans un moment historiquement inédit, au Nord comme au Sud du Pays Basque : celui d'un retrait rapide et inédit de l'institution catholique, tant sur le plan idéologique qu'institutionnel. Notre terrain est constitué par des individus ayant pour la plupart d'entre eux quitté l'institution catholique à la fin des années 1960 et au début des années 1970, provoquant une hémorragie interne sans précédent au sein du personnel cléricale.

Le contexte, en effet, est celui d'un recul lent du modèle cléricale. On dispose, pour mesurer cet aspect du changement, d'outils maintes fois éprouvés par la sociologie religieuse classique. Sans entrer dans une analyse statistique poussée, signalons cependant les trois tendances lourdes à l'œuvre.

⁵ Au sens de Jacques Lagroye, (1997a : 372). L'agence de socialisation, au sens large, peut désigner tout autant la famille, les groupes d'appartenance, l'école, l'entreprise, les médias, etc.

Premièrement, la baisse du nombre de prêtres et de religieux en activité est effective, mais moins prononcée en Pays Basque que sur l'ensemble de la France et de l'Espagne. Dans les trois provinces du sud, le nombre d'habitants par prêtre (diocésain et religieux) augmente de façon continue entre 1960 et 1981, mais garde des proportions supérieures aux moyennes nationales⁶. Dans le diocèse de Bayonne, qui en 1965 présente un clergé jeune et numériquement stable depuis le début du siècle (Région apostolique, 1965), la proportion d'habitants par prêtre séculier passe de 612 en 1965 à 733 en 1975 : le chiffre augmente, mais reste inférieur à la majorité des diocèses français pour la même période (Potel, 1967, 1977). Les territoires basques contrastent encore largement avec leurs voisins par le maintien d'une forte présence cléricale dans la société, même si elle connaît une baisse effective.

Deuxièmement, le nombre de séminaristes baisse des deux côtés de la frontière, mais le recul est relativement tardif⁷. Au Sud, le nombre de séminaristes augmente jusqu'au milieu des années 1960 dans le contexte d'inflation religieuse, avant d'inverser le mouvement, inversion accentuée à partir de 1968. Entre 1969 et 1975, le Séminaire de Pampelune connaît un régime particulier : beaucoup de séminaristes, regroupés en communautés, vivent en appartement hors du séminaire, ce qui rend difficile l'évaluation chiffrée de leur affiliation. Les séminaires biscayens et guipuzcoans expérimentent le même changement de régime en forme de réponse à la crise des vocations à partir de 1968. Mais dès 1963 à Saint-Sébastien et 1965 en Biscaye, certains séminaristes avaient la possibilité d'interrompre leur formation par une période de travail ou d'études « dans le monde ». L'aménagement institutionnel d'une telle possibilité constitua, à de rares exceptions près, une modalité de sortie moins brutale que la rupture directe. De façon générale cependant, la chute des vocations s'accélère à partir de 1968 en Guipuzcoa, de 1970-1971

⁶ Pour le détail par province et par catégorie de prêtres, voir : « Religión, Iglesia y política en el País Vasco », dans Murillo Ferrol, Beltrán Villalva, Castillo Castillo, 1983 : 675. La même tendance est observable chez les religieux non-prêtres et les religieuses (*Ibid.*).

⁷ Pour le détail des données statistiques basques, voir Itçaina, 2000 : 471-472.

en Alava et en Biscaye (Iztueta, 1981 : 241, Murrillo Ferrol *et al.*, 1983 : 675)⁸. Le recul semble plus régulier au Nord, au vu des données du grand séminaire de Bayonne, conjuguées, à partir de 1960, à celles de la nouvelle structure créée à Dax pour les premiers cycles⁹.

A ces chiffres devraient être rajoutés les prêtres quittant le ministère une fois ordonnés. Nous ne disposons pas, pour cette dimension, de données précises pour les diocèses basques français et espagnols. Signalons simplement que la période 1965-1975 est marquée dans l'ensemble du monde catholique par une augmentation significative des départs de prêtres. Entre 1962 et 1968, les demandes de dispense de célibat augmentent à peu près au même rythme en France et en Espagne (Iztueta, 1981 : 224). En France, l'augmentation du nombre de départs de la région apostolique du Sud-Ouest se situe à peu près dans la moyenne nationale entre 1945 et 1974 (Potel, 1977 : 39)¹⁰.

⁸ Le sociologue José María Díaz-Mozaz donne pour sa part les nombres de séminaristes ayant abandonné leur projet de prêtrise entre 1953 et 1963 sur l'ensemble de l'Espagne. Leur nombre passe de 446 en 1953-1954 à 831 en 1962-1963 (Díaz Mozaz, 1965 : 311).

⁹ Source : grand séminaire de Bayonne, 1999. Bayonne (comme Tarbes) envoie à Dax les premiers cycles (deux années de philosophie) et n'a donc que les second cycles (trois années de théologie). La réorganisation fait partie d'un mouvement général de regroupement des séminaires diocésains, qui prend des modalités différentes dans chaque région apostolique. Voir la carte du regroupement des grands séminaires (Potel, 1967 : 179). Les diocèses bretons et vendéens, alsaciens et ceux du Nord, par exemple, conservent les deux cycles pour eux seuls, alors que la plupart des diocèses du sud regroupent leurs instituts de formation. Sur la crise des séminaires français, voir (Sutter, 1985).

¹⁰ La comparaison, en tout état de cause, est rendue difficile par la disparité des méthodes de recueil des données. Dans le numéro spécial que la revue de sociologie religieuse *Social Compass* consacre en 1970 à ce problème, M. Kauffman (Kauffman, 1970) rappelle la fragilité des statistiques constituées à partir des demandes de « réduction à l'état laïc » effectuées auprès de la Curie romaine : ces données excluent ceux qui abandonnent le sacerdoce sans autorisation officielle, ceux qui vivent maritalement tout en exerçant leur fonction sacerdotale, etc. Ces cas sont fréquents en Pays Basque, particulièrement au sein du clergé révolté des années 1960 au Sud, dont beaucoup de membres sont encore, trente années plus tard, dans une situation d'indécision vis-à-vis de l'institution ecclésiale. La difficulté de saisir le phénomène dans sa dimension numérique a pu faire préférer des approches plus qualitatives, comme celle,

La génération étudiée ici est au cœur des crises religieuses et politiques. En Pays Basque Sud, les conditions politiques accélèrent le changement et le rendent brutal : l'alliance de l'Eglise avec le régime se fissure, et la délégitimation du pacte concordataire sera désormais l'œuvre de secteurs internes à l'Eglise. En Guipuzcoa et en Biscaye, à la contestation religieuse s'ajoutent les revendications sociale et nationaliste. Les crises se cristallisent au séminaire de Saint-Sébastien en 1965-66 et à Derio en 1968. Côté Nord, la crise est moins visible mais toute aussi présente. Pas de dénonciation ici des liens de l'Eglise avec le régime, mais une accumulation finalement assez similaire de critiques contre les rigidités institutionnelles, une sensibilité aux questions basques et sociales jugée trop timide. La crise se manifeste par un conflit ouvert entre la jeunesse de l'Action Catholique rurale et les autorités diocésaines en 1969-1970 et par une série de tensions au grand séminaire de Bayonne en 1967-68. Au Nord comme au Sud, les années 1965-1970 marquent véritablement la remise en cause d'un système établi de relations entre l'Eglise et la société. Les remous conciliaires, en projetant au devant de la scène la nécessité d'un *aggiornamento* de l'Eglise, contribuent indirectement, par un processus de sécularisation interne, à poser publiquement la question de la validité du modèle hérité. Au terme de cette crise, l'autonomie du religieux et de l'identitaire constitueront la norme affichée. La religion devient affaire privée, et l'identité se publicise. La plupart des travaux portant sur l'identité basque se basent sur cette donnée et évacuent le religieux de leur champ d'observations, sauf si leur recherche porte spécifiquement sur les organisations religieuses¹¹. L'entre-deux est déserté. Entre les organisations religieuses et les institutions identitaires, la séparation devient la règle.

d'inspiration sociopsychologique, menée par le sociologue José Ruiz Olabuenaga sur les anciens prêtres basques et madrilènes (Ruiz Olabuenaga, 1970).

¹¹ Ce qui rejoint le constat de J.-M. Donegani : « Aujourd'hui, l'enjeu des relations entre religion et politique se cristallise autour de la question de l'autonomie du sujet croyant, du rapport à l'autorité et à la liberté en matière religieuse. Et ce sont donc les évolutions religieuses qu'il faut interpréter politiquement » (Donegani, 1998 : 33).

Or, c'est là reprendre à son compte la conception classique de la sécularisation : longtemps mesurée uniquement à l'aune de la perte d'emprise institutionnelle de l'Eglise, ces approches ont négligé les aspects implicites du changement et la permanence de certaines des valeurs, croyances et savoir-faire inculqués au cours d'une socialisation religieuse. La reconnaissance d'un tel lien n'induit pas une élimination de l'acteur : la construction de la compétence identitaire doit autant à une réinterprétation du rôle attribué par l'institution qu'à un ajustement aux contradictions internes de l'institution. Dans cette construction à la fois positive et négative de la compétence, l'institution oriente l'individu sans le déterminer : elle lui ouvre un champ des possibles dont l'engagement militant sera l'une des voies.

C'est l'hypothèse de ce texte, qui revient sur l'emphase mise sur le processus de socialisation dans la construction des identités catholique et basque (analysée de manière plus détaillée dans Itçaina, 2000). Pour reprendre les termes de P. Berger et T. Luckmann, rappelons que le double rapport à la religion et à l'identité qu'entretiennent les enquêtés basques est un rapport construit qui résulte d'un processus d'objectivation et de subjectivation de la part des individus. En faisant appel à leur stock commun de connaissance, les individus construisent des typifications du catholicisme et de l'identité basque, les croisent et les décroisent, et construisent ainsi leurs mondes sociaux. Ce processus d'institutionnalisation est intimement lié à la socialisation des individus, à leur installation dans un monde où le référent oscille de façon diachronique entre religion et identité. Ce que nous voudrions analyser ici, c'est la façon dont ces représentations sont construites, et plus précisément quelle est la part du religieux dans la typification du monde spécifique du discours identitaire. Les militants identitaires sont des acteurs sociaux compétents, cette qualité provenant de tout ce qu'ils connaissent ou croient connaître de façon tacite ou discursive, sur les circonstances de leur action et de celle des autres, et qu'ils utilisent dans la production et la reproduction de leur action. Mais cette réflexivité n'opère qu'en partie au niveau discursif. L'influence du facteur religieux dans la construction de la compétence identitaire se situe à la fois dans la conscience pratique

et la conscience discursive des acteurs, ce qui rend d'autant plus difficile son repérage¹².

Récits de vie et construction progressive du modèle

Pour tenter d'aboutir à ce niveau d'analyse, l'une des méthodes les plus appropriées est celle du recueil partiel de récits de vie. Préconisée en particulier dans la sociologie française par les ethnosociologues, cette méthode cherche d'une part à reconstituer les mondes sociaux des enquêtés. Un monde social se construit autour d'un type d'activités spécifiques, professionnelles ou autres. L'hypothèse centrale de la perspective ethnosociologique est que les logiques qui régissent l'ensemble d'un monde social ou mésocosme sont également à l'œuvre dans chacun des microcosmes qui le composent (Bertaux, 1997 : 14)¹³. Dans notre cas, c'est la double logique de sécularisation religieuse et d'institutionnalisation identitaire que nous entendons saisir au travers des itinéraires singuliers des acteurs. Ceux-ci s'inscrivent dans des catégories de situation particulières. Partiellement socialisés au sein d'institutions religieuses, ils se sont investis dans l'action identitaire. Cette situation est sociale, dans la mesure où elle engendre des contraintes et des logiques d'action qui présentent bien des points communs, où elle est perçue à travers des schèmes collectifs qui se recoupent partiellement, où elle fait intervenir enfin les mêmes institutions. La double expérience

¹² C'est du côté des anthropologues contemporains qu'il faut rechercher une plus grande sensibilité à une approche constructiviste de l'identité. Les analyses de D. Laborde sur la générativité de l'identité au travers des pratiques d'improvisation chantées innovent dans ce sens. Les pratiques culturelles verbales et non verbales associées aux performances des improvisateurs sont analysées comme des traductions permanentes effectuées par des identités en construction (Laborde, 1996). Voir également, pour une généalogie de l'anthropologie basque et de ses courants (Zulaika, 1996).

¹³ Voir, pour une présentation et une bibliographie complète des travaux français depuis le début des années 1970 : Heinritz et Rammsted, 1991 ; Conick et Godard, 1990 et, pour une mise au point plus récente, Peneff, 1994.

(socialisation religieuse, engagement identitaire) implique la formation d'un ou de plusieurs mondes sociaux communs aux individus choisis. L'objectif est d'arriver à isoler des trajectoires sociales. Les interviewés sont des informateurs : le récit de vie peut constituer un instrument remarquable d'extraction des savoirs pratiques, à condition de l'orienter vers la description d'expériences vécues personnellement et des contextes au sein desquels elles se sont inscrites. Le modèle auquel aboutit une telle démarche compréhensive présente, à la différence des modèles hypothético-déductifs, le statut d'une interprétation plausible plutôt que celui d'une explication définitive¹⁴.

Nous n'appliquons pas ici la formule maximaliste consistant à recueillir l'ensemble du récit de vie des acteurs. Nous cherchons à repérer du récit de vie sous sa forme narrative, en insistant sur quelques séquences diachroniques charnières. Tout l'exercice consiste ensuite à dépasser les singularités individuelles pour atteindre, par construction progressive, une représentation sociologique des composantes sociales, c'est-à-dire collectives, de la situation. Il faut pour cela repérer les lignes de vie autour desquelles s'articula la succession temporelle d'événements et de situations qui constituent la trame biographique. La plupart des lignes de vie, constate D. Bertaux, sont des lignes brisées, mais dans leur mise en récit, l'interlocuteur a souvent tendance à lisser ces brisures et à reconstruire *a posteriori* de la cohérence dans son expérience biographique. P. Bourdieu parle à ce sujet d'illusion

¹⁴ On ne part pas d'une hypothèse posée *a priori*, mais on cherche à comprendre le fonctionnement interne de l'objet d'étude, avec une construction progressive des hypothèses. Se pose dès lors la question du statut des données empiriques. En effet, même si la démarche est spécifique, l'objet d'une enquête ethno-sociologique reste tout de même l'élaboration progressive « d'un corps d'hypothèses plausibles, d'un modèle fondé sur les observations, riche en descriptions de "mécanismes sociaux" et en proposition d'interprétations (plutôt que d'explication) des phénomènes observés » (Bertaux, 1997 : 16). En revanche, à la différence de la démarche hypothético-déductive, « il ne s'agit pas de vérifier des hypothèses, mais de les élaborer à partir des observations d'une réflexion fondée sur les récurrences » (*Ibid.* : 26). Tout le problème provient de la mise en concept et en hypothèses des récurrences observées, en l'occurrence des « points communs » repérés entre tel et tel récit.

biographique¹⁵, expression que D. Bertaux tempère par le concept d'idéologie biographique.

Nous verrons dans nos exemples que si ce processus de lissage est effectivement repérable, nous trouvons tout aussi fréquemment le processus exactement inverse, à savoir une mise en exergue d'un événement-rupture, d'une brisure de la ligne de vie (par exemple, la sortie de l'institution religieuse), présentée comme un changement radical et salvateur. C'est alors à l'observateur de lisser cette rupture affichée, et de découvrir au contraire quels sont les liens qui unissent les deux périodes présentées comme antinomiques par certains individus. La mise en exergue de la structure diachronique et la reconstruction des causalités séquentielles des événements biographiques constituent une étape fondamentale dans ce type d'approche.

Enfin, toute approche biographique se doit de repérer les contextes collectifs dans lesquels s'inscrivent les récits recueillis. Pierre Bourdieu parle, à juste titre, de la nécessité de reconstruire la « surface sociale » sur laquelle agit l'individu, dans une pluralité de champs à chaque instant : avant de considérer la trajectoire comme un processus de « vieillissement social », il faut avoir au préalable construit les états successifs du champ dans lequel elle s'est déroulée¹⁶. « Il ne s'agit pas », souligne pour sa part Giovanni Levi, « de ramener les conduites à des comportements types, mais d'interpréter les vicissitudes biographiques à la lumière d'un contexte qui les rend possibles et donc normales » (Levi, 1989 : 1331).

Les structures diachroniques recueillies doivent s'inscrire à leur tour dans le temps historique. Par exemple, les Basques français nés dans les années 1930 seront concernés par la guerre d'Algérie, qui aura un impact considérable sur leur biographie. Au Sud, la mort du général Franco et l'installation du nouveau régime

¹⁵ Le récit de vie devient ici un « artefact socialement irréprochable » (Bourdieu, 1986).

¹⁶ « Les événements biographiques se définissent comme autant de *placements* et de *déplacements* dans l'espace social, c'est-à-dire, plus précisément, dans les différents états successifs de la structure de distribution des différentes espèces de capital qui sont en jeu dans le champ considéré » (Bourdieu, 1986 : 71).

constituera également un événement à impact direct sur les itinéraires individuels. Toute l'analyse doit se centrer sur les médiations entre processus collectifs de changement social et parcours individuels et familiaux. L'utilisation par le chercheur de l'entretien biographique dans son argumentaire à des fins à la fois illustratives et restitutives¹⁷ rend à la fois nécessaire et difficile l'exercice de cette mise en rapport de l'individuel et du social. Le risque est cependant de rigidifier ce contexte : il faut bien mesurer, en retour, la part jouée par les destinées individuelles sur la transformation de leur environnement social.

Le problème central de la méthode biographique, rappelle G. Levi, est double : il est d'abord celui du type de rationalité que l'on attribue aux acteurs en écrivant une biographie ; il est ensuite celui du rapport entre le groupe et les individus qui le composent. Au moment de l'interprétation, l'observateur doit effectuer un choix entre une approche qui souligne davantage les éléments de détermination nécessaires et inconscients, et une autre perspective,

¹⁷ Claude Dubar et Didier Demazières distinguent trois utilisations de l'entretien biographique en sciences sociales. La première, illustrative, repose sur une catégorisation des discours à l'œuvre au travers d'une analyse thématique des entretiens. Elle se limite au contenu des messages, aux seuls signifiés. Son principe consiste à repérer et isoler des thèmes dans un entretien afin de permettre sa comparaison avec d'autres entretiens. La deuxième méthode est celle de la posture restitutive et hyperempiriste, consistant à laisser une grande place à la parole des gens, jusqu'à en faire un usage exhaustif, quand les entretiens sont livrés *in extenso* au lecteur. La radicalité de cette position provient du refus de ravalier les données, notamment langagières, au statut d'exemplification de constructions conceptuelles *a priori*, d'illustration d'arguments, de test de validité d'hypothèses théoriques. Elle est à la base de l'ethnométhodologie. La troisième méthode, la plus formalisée, serait celle de la posture analytique et de la reconstruction du sens. Elle cherche à mettre à jour le processus interactif d'appropriation de formes sociales et son caractère toujours provisoire. Deux techniques d'analyse sont utilisées à cet effet : l'analyse propositionnelle du discours (développée par des psychologues au milieu des années 1980, Ghiglione) et l'analyse des relations par opposition (Raymond) (Demazières, Dubar, 1997). Pour Yves Chevalier, si l'on tient compte que l'information biographique recueillie se situe à différents niveaux de réalité (vécue, formalisée et représentée), l'analyse du texte doit à son tour utiliser (à la suite de S. Abou) trois grilles d'analyse (événementielle, thématique, symbolique), et solliciter un effort de vérification (contrôle, recoupement) par la multiplication des sources (Chevalier, 1979).

(préconisée en l'occurrence par G. Levi), privilégiant les espaces de liberté et de choix individuels. L'intérêt de la biographie est de permettre une description des normes de leur fonctionnement effectif, tout en prenant en considération les incohérences qui autorisent la diversification et la multiplication des pratiques.

Cas typiques ou cas-limites ?

Le matériau qui sert de base à cette recherche est constitué d'une trentaine de récits de vie partiels. Les cas retenus l'ont été à l'issue d'un choix. Nous n'avons donc aucune prétention à l'exhaustivité ni à la représentativité statistique. Nous nous sommes centrés sur l'analyse d'un certain nombre d'*itinéraires* (plutôt que de *trajectoires* : trop normatif, ce terme sous-entend un sens et une direction¹⁸) issus d'une génération ayant vécu de l'intérieur à la fois le retrait institutionnel rapide de l'Eglise catholique (et tout particulièrement la réduction rapide et drastique du personnel clérical) et le virage radical du nationalisme et des formes objectivées de l'identité.

Côté français, l'analyse s'est centrée sur la génération des séminaristes touchés de plein fouet par la crise du grand séminaire de Bayonne à la fin des années 1960. Ici, les acteurs s'inscrivent biographiquement dans un moment historique important, où la crise de l'institution religieuse se conjugue avec une radicalisation inédite du combat nationaliste. Nous avons également recueilli des témoignages des générations en aval et en amont de cette crise. Les

¹⁸ Jean-Claude Passeron dénonce, en ce sens, le risque réel d'excès de sens et de cohérence inhérent à toute approche biographique et plaide pour un contrôle méthodologique plus rigoureux de ce « pouvoir exorbitant de signification ». Ce contrôle peut s'exercer au travers de deux cadres théoriques : l'un, durkheimien, subordonne l'intelligibilité biographique à la description des structures objectives qui la précèdent dans « l'institution biographique » ; l'autre incite à comprendre le devenir biographique comme le produit d'une interaction entre l'action des individus et le déterminisme des structures (Passeron, 1989).

personnes sollicitées ont toutes poursuivi une action militante dans la sphère identitaire basque, dans un registre allant du chant protestataire au parti politique. Les récits ont été saisis sous forme d'entretiens semi-directifs et retranscrits dans leur intégralité.

Côté Sud, nous avons recueilli exclusivement des témoignages biscayens et guipuzcoans, en laissant volontairement de côté les problématiques navarraise et alavaise, qui constitueraient en soi un troisième terrain. L'échelle de l'engagement dans la cause basque varie également suivant un spectre très large. Aux récits recueillis directement par entretiens ont été rajoutés des biographies partielles publiées dans des sources écrites à statut très divers. Les cas retenus partagent deux caractéristiques : ils ont tous fait l'expérience d'une socialisation poussée au sein de l'institution religieuse (petit et grand séminaire, parfois jusqu'à la prêtrise) et ils se sont tous engagés dans des formes militantes qu'ils qualifient eux-mêmes d'*euskalzale* et/ou d'*abertzale*. Nous avons volontairement écarté (à une exception près) les individus ayant abandonné l'idée de prêtrise dès la fin du petit séminaire, afin de limiter l'observation à une socialisation religieuse poussée jusqu'au bout ou presque. En Pays Basque français, nous avons inclus un militant d'Action Catholique qui n'a pas eu de projet de prêtrise, et un militant identitaire ayant abandonné l'idée de prêtrise au petit séminaire : les exceptions se justifient par la permanence de l'engagement affiché, à la fois chrétien et basque des deux individus. L'engagement peut être orienté vers des organisations politiques comme vers des mobilisations à finalité économique ou culturelle (au sens restreint). La majorité des cas retenus exerce une activité militante multipositionnelle en agissant sur plusieurs domaines à la fois. En considérant, comme suggère G. Michelat, que « chaque individu est porteur de la culture et des sous-cultures auxquelles il appartient et qu'il en est représentatif » (Michelat, 1975 : 232), l'entretien semi-directif a semblé fournir le meilleur outil pour saisir ce que les individus, « pensent » et « sentent » du lien entre religion et identité, et non pas seulement ce qu'ils en « savent »¹⁹.

¹⁹ Tous les entretiens et témoignages, dont on trouvera la liste abrégée et la codification ([N 1, N 2, ...]) en annexe de cet article, à l'exception de [N 13] et du témoignage écrit de [N 15], se sont déroulés en langue basque. Les biographies de

Un tel choix méthodologique est immédiatement problématique. Est-on, pour reprendre la distinction de G. Levi, dans une utilisation modale de la biographie (les biographies individuelles ne servent qu'à illustrer des formes typiques de comportement ou de statut²⁰), dans un usage de la biographie comme simple illustration d'un contexte (le contexte est perçu comme rigide : les destinées individuelles s'y enracinent bien, mais elles n'agissent pas sur lui, elles ne le modifient pas) ou face à un éventail de cas limites ? Dans ce dernier cas, le contexte n'est pas perçu dans son intégrité et dans son exhaustivité statistique, mais au travers des marges du champ social à l'intérieur duquel ces cas sont possibles. L'approche la plus fructueuse provient sans doute d'une pratique herméneutique de la biographie, c'est-à-dire instaurant un dialogue entre l'observateur, les acteurs et leur itinéraire : l'attention doit porter sur le travail de récit effectué par les acteurs eux-mêmes dans l'exposé de leurs motivations. Comment interprètent-ils la part du « choix » et du « non-choix » dans leur propre itinéraire ?

En suivant la trame des récits biographiques partiels, on tentera ici de reconstituer en trois temps la trame de la part de la socialisation religieuse dans la construction de la compétence. Les représentations de l'identité et de la religion s'élaborent autour de passages entre des mondes sociaux différents. Dans son itinéraire personnel, l'individu chevauche plusieurs mondes, et de cette interaction naît progressivement sa conscience engagée. L'individu quitte tout d'abord un monde, celui du noyau familial et du village. Il décrit cet univers *a posteriori* comme un bloc fusionnel basque et croyant, *eskualdun fededun*. Il entre ensuite dans un monde à la

seconde main ont été reconstituées à partir de sources en langue française, basque et espagnole. La traduction des extraits est uniquement de notre fait.

²⁰ Ce type de biographie « présente bien des analogies avec la prosopographie : de fait, la biographie n'y est pas celle d'une personne singulière, mais plutôt celle d'un individu qui concentre les caractéristiques d'un groupe. C'est d'ailleurs un procédé courant que d'énoncer d'abord des normes et des règles structurales (structures familiales, mécanismes de dévolution des biens et de l'autorité, formes de stratification ou de mobilités sociales...) avant de présenter des exemples modaux qui interviennent dans la démonstration à titre de preuves empiriques » (Levi, 1989 : 1330).

fois proche et très distinct : celui de l'institution religieuse qui, par la double expérience de l'altérité linguistique et sociale, et d'une institution totalisante, contribue à structurer son approche de l'identité, sur un double mode positif et négatif. Les deux mondes, le religieux et l'identitaire, se retrouvent progressivement en concurrence. L'accumulation des messages et des pratiques contradictoires issues de l'institution pousse l'individu à remettre en cause le rôle institutionnel qui lui avait été attribué. Les conditions de la crise sont réunies, avec au moins trois modalités dans sa gestion, qui conduisent à autant d'ajustements et de renégociations du lien entre religion, identité basque et formes de l'engagement. L'analyse débouchera sur une brève typologie des représentations du lien entre engagement identitaire et socialisation religieuse telles qu'elles sont formulées par les individus. Ces étapes visent en définitive à analyser dans quelle mesure la transformation de l'individu en acteur passe par son expérience d'agent compétent de l'institution.

*Le monde que l'on laisse :
les représentations du bloc Basque et croyant*

Eskualdun-fededun : les cercles concentriques de l'enfance

Dans les reconstructions qu'ils effectuent *a posteriori*, les acteurs opèrent en général une typification assez proche du monde social de leur enfance. L'enfant cherche à repérer les attitudes normales et ce faisant, il intègre une série de messages et d'attitudes qui sont implicitement politiques. Ici, l'univers évoqué est composé de cercles concentriques : la famille, l'école, le village, l'Eglise. La société de l'enfance est racontée comme une jonction entre deux blocs, entre deux structures lourdes : Basque et croyant (*euskaldun, fededun*). Ce bloc représente au sens de P. Berger et T. Luckmann, une réalité objective pour les acteurs, à la fois extériorisée (émancipée des acteurs qui la produisent) et

objectivée (constituée de mondes d'objets séparés des sujets). La société de l'enfance, et par extension, celle des parents, est perçue comme une société figée. Mais les blocs se fissurent vite, avec la référence à des individus qui, au sein des institutions dominantes s'aménagent des espaces de liberté plus ou moins contrôlés.

Au Nord comme au Sud, la socialisation primaire des acteurs est marquée par deux constantes : la place de la religiosité traditionnelle, et l'environnement bascophone. L'identité est un couple (basque et croyant), hérité et naturel. La religion est perçue au travers de deux éléments : l'observance très régulière des pratiques rituelles d'une part, et l'omniprésence du clergé dans l'environnement familial et social. La typification de la figure de l'oncle prêtre et missionnaire structure les imaginaires de l'enfance des enquêtés. Au Nord, l'identité basque (*eskualtasuna*) telle qu'elle est perçue dans l'enfance est définie par la langue. Les villages où grandissent les enquêtés, nés entre 1921 et 1960, sont majoritairement bascophones. Une identité que les acteurs qualifient volontiers de « naturelle » (terme récurrent), « sans théorie », qui n'est pas formulée politiquement. La conscience, si elle existe, se limite à l'attachement linguistique et à sa transmission : « Avant, nous étions basques naturellement, sans nous en rendre compte, comme M. Jourdain lorsqu'il faisait de la prose. » [N 11]. Ce discours range l'identité basque de l'enfance du côté de l'héritage. L'objectivation du monde de l'enfance servira de référent aux acteurs pour y opposer ensuite leur perception consciente de l'identité, de même qu'à la religion d'observances de l'enfance s'opposera la lecture biblique conduisant à l'engagement du jeune adulte.

Auto-imputation d'incompétence politique et mémoire de la résistance

De façon générale, le monde de l'enfance tel qu'il est décrit par les enquêtés du Nord accorde une place réduite à la dimension

verbalisée du politique. Dans les familles d'agriculteurs et de petits artisans dont sont issus les cas retenus, on ne parle pas ou peu de politique, ni *a fortiori* de politique « basque ». Les familles s'imputent généralement une incompetence en la matière et s'auto-excluent d'un ordre d'activité exigeant des connaissances et des références dont elles ne s'estiment pas depositaires. La compétition politique est perçue en termes d'alternative entre ordre et désordre, cette perception dysfonctionnelle du conflit étant renforcée par une adhésion religieuse forte. La reconnaissance du politique ne s'exprime pas par une adhésion au principe démocratique comme normalisation et institutionnalisation du conflit, mais plutôt par l'allégeance périodiquement renouvelée à des valeurs à visée consensuelle comme le patriotisme. Beaucoup d'enquêtés soulignent la « mentalité ancien combattant » qui règne en Pays Basque français des années 1920 jusqu'aux années 1960. Peu exposés à des messages contradictoires – si ce n'est à quelque allusion à une vague unité (culturelle ? politique ? historique ?) des sept provinces [N 3] –, les enfants expérimentent la pratique routinisée d'une identité fusionnelle et non problématisée.

En revanche, au Sud, la traduction politique de l'identité est souvent présente dès l'enfance. L'environnement social des enquêtés est moins homogène que celui observé au nord. Concernant la transmission linguistique, d'importants contrastes surgissent entre des villages guipuzcoans entièrement bascophones et des villes situés dans la ceinture urbaine de Bilbao. Très tôt, tel enfant d'Algorta (port biscayen) prend conscience que l'identité linguistique basque n'est pas la norme pour tous [S 6]. Il expérimente ainsi une altérité linguistique que la plupart des autres enquêtés ne découvriront qu'à l'école. La langue est immédiatement associée à la politique : [S 6] parle basque jusqu'à l'âge de 3-4 ans, mais les pressions exercées sur sa grand-mère font abandonner l'usage de la langue par le milieu familial. La grande différence avec le Nord vient sans doute de la transmission, au-delà de l'identité linguistique, d'une représentation spécifique du territoire basque et de la conscience historique qui lui est associée dès la socialisation primaire. L'inscription biographique des témoins, nés pendant ou juste après la guerre civile espagnole en fait les enfants de la génération ayant expérimenté le nationalisme basque institutionnel

et la guerre civile. Nés dans les années 1930-1940, la majorité des cas retenus a reçu dès l'enfance le récit d'un père ou d'un oncle ayant participé à la guerre civile. La situation de guerre a incrusté le politique dans les biographies individuelles et familiales. Le sentiment transmis (qu'il soit nationaliste ou carliste) n'induit pas une plongée idéologique structurée, mais plutôt la présence dans le cadre familial d'une représentation politique normalisée de l'identité basque. Cette routinisation du politique lors de la socialisation primaire des individus est moins évidente au nord, où seule une vague idée des sept provinces (*Zazpiak bat*) circule dans quelques cercles familiaux.

La centralité sociale de la religion, ensuite, n'équivaut pas au monolithisme : dès l'enfance, des perceptions plus fines de l'institution s'annoncent. Elles sont pour l'instant figurées par des personnalizations différentes d'un même rôle. De façon idéal-typique, le curé du village incarne une religiosité traditionnelle très rigoriste à qui l'on prête un pouvoir réel en tant qu'autorité morale sur le village (« une société contrôlée par *cette religion d'Eglise* » [N 4]). Le vicaire quant à lui figure l'accès aux premières expériences associatives entre classes d'âge et la communication d'un certain idéalisme associé à sa jeunesse. La représentation du missionnaire constitue aussi un référent fort pour plusieurs enfants en termes d'ouverture au monde et d'idéalisme [N 12, N 13, N 15, S 7]. Il y a là une ambivalence, une double perception qui préfigure la complexité de la relation des individus à la religion. Le témoignage de [S 7] traduit en des termes éloquents une telle dualité dans son village natal (il est né en 1943) du Goierri guipuzcoan :

Le curé du village était très influent, une forte personnalité, très bien formée. Titulaire d'un doctorat, il avait été nommé dans notre village par sanction, pour des raisons politiques. Cet homme, brillant orateur, aurait pu être évêque. Mais il était janséniste, voilà son péché. A l'époque, le jansénisme menait vers des postures très dures, intransigeantes. En conflit avec l'évêché, il devait rester dans ce village pour le restant de ses jours, pendant 40 ans. Il tenait le village d'une poigne de fer, il en faisait ce qu'il voulait. La stricte discipline. Personne ne pouvait lui échapper. J'ai servi sa dernière messe comme enfant de chœur, chez lui, alors qu'il était à l'article

de la mort.[...]. Mon père partageait le jansénisme et le rigorisme du curé. Je baignais dans cette mentalité. Mais vers la fin de la vie du curé, un jeune prêtre est arrivé, fraîchement ordonné à 23 ans. Il était le fils d'exilés de la guerre d'Espagne qui avaient vécu en Pays Basque français. Il connaissait bien le Nord, et l'importance du chant en particulier. En même temps, c'était un homme fin, idéaliste. Il resta une douzaine d'années à A., avant de partir comme missionnaire en Equateur.[...] Il y a dix ans, il a voulu revenir pour sa retraite. Mais il ne supportait plus la vie d'ici : l'embourgeoisement, etc. Ce n'est pas tant le climat politique qui le gênait, lui même se sentait *abertzale*, mais plutôt l'impression que la société était devenue matérialiste. La loi de la jungle, la compétition et la puissance constituaient la norme. Il se sentait plus proche de la simplicité du Tiers-Monde. Ce jeune a eu une très grande influence sur moi. Il était arrivé dans le village comme vicaire. J'avais 9 ans. Il avait monté une chorale et s'occupait des jeunes. Il m'avait pris dans son groupe, c'était un privilège. Il était très ouvert et avait vite repéré quelques aspirants au sacerdoce. Il en choisit une douzaine, dont moi. Et nous étions prêts, c'était tout naturel. Le prêtre était très considéré dans le village et dans la société de l'époque. L'un avec son jansénisme et l'autre avec son idéalisme, les deux créaient un climat assez extraordinaire. [S 7]

Le même clivage rigorisme / idéalisme, perçu par l'enfant au travers de son incarnation duale, se retrouve dans plusieurs témoignages [N 10, N 12, N 13, S 10, S 11]. Ce sont parfois les souvenirs de clivages doctrinaux anciens qui, greffés sur un contexte politique spécifique, renforcent la prégnance sociale du religieux. Pour ce futur dirigeant du Parti Nationaliste Basque, le contexte religieux de l'enfance se définit par une fusion entre la confessionnalité du régime et la trace historique d'un combat entre traditions religieuses, l'une rigoriste et l'autre élitiste :

Nous étions enfants sous la première période du régime franquiste, marquée par le national-catholicisme. Je suis d'un petit village (du Guipuzcoa), industrialisé mais historiquement très lévitique²¹. La

²¹ Néologisme pour traduire le basque « *oso lebitikoa* ». La référence au Lévitique (dans la Bible, 3^{ème} livre du Pentateuque, qui contient des lois relatives à l'exercice du culte confiés aux lévites ; dans sa deuxième partie, il indique ce que

tradition était très vigoureuse. Loyola était tout près, et l'influence du jansénisme se ressentait, même si les Jésuites avaient lutté contre le jansénisme au XIX^e siècle et surtout au XVIII^e siècle avec Larramendi, Mendiburu Kardaberaz, etc. Ce catholicisme archaïsant était très présent. Même si les Jésuites ont été les pires ennemis des jansénistes, il reste toujours quelque chose de ce genre de lutte. Les idées de l'ennemi sont toujours intégrées. C'est pour cela que je dirais que notre vallée d'Urola a vraiment été janséniste. Les gens avaient une idée très rigoureuse de la religion. Il y avait beaucoup de prêtres, et durant le premier franquisme les mouvements laïcs de la République étaient interdits. Il n'y avait rien d'autre ici que ce catholicisme très rigoureux. [S 1]

Etre repéré par l'institution : élitisme et première rupture

Dans le cas des séminaristes basques interrogés, comment s'est fait le choix d'une formation religieuse ? L'éventail de réponses permet de repérer quelques récurrences, au nord comme au sud. La reproduction du corps clérical passe, dans ce modèle traditionnel, par un recrutement sélectif effectué dès l'enfance. Les enfants sont choisis très jeunes, soit par le biais d'un prêtre de la famille, soit par l'entremise d'un missionnaire ou d'un frère mandaté à cet effet. Parfois, le curé du village ou un prêtre-enseignant repèrent les meilleurs élèves et désignent ceux qui iront au séminaire. La prêtrise est généralement perçue par la famille comme un débouché intéressant : elle permet l'accès aux études (avant la généralisation des collèges en France) et procure à l'enfant un statut social encore largement envié. A ces raisons fonctionnelles s'ajoutent une foi indéfectible et une croyance forte dans les capacités éducatives de l'institution religieuse. Au nord, beaucoup d'enfants sont choisis en milieu rural pour la maîtrise de chant de la cathédrale de Bayonne, au terme d'une sélection dans laquelle la part de choix de l'enfant (la vocation) est difficile à évaluer.

l'on appellerait aujourd'hui le statut des prêtres) sert ici à souligner l'importance d'une perception très normative de la place du prêtre dans la société.

Les itinéraires témoignent de la persistance d'un modèle traditionnel de recrutement sacerdotal au Nord et au Sud au moins jusqu'au début des années 1960 : un grand nombre d'enfants entrent dans les maîtrises et petits séminaires, d'où se détacheront progressivement au terme d'un processus de sélection interne quelques futurs prêtres. En Pays Basque, la persistance tardive de fratries importantes contribue à la pérennisation de ce modèle.

Il est en revanche beaucoup plus ardu de se prononcer sur la part de l'individu, un enfant, dans le choix du petit séminaire. Les jugements rétrospectifs sont très partagés sur ce point. Dans les stratégies de présentation de soi qu'ils mettent en œuvre, certains enquêtés opposent la décision d'entrer dans l'institution, décrite comme socialement surdéterminée (soulager la famille, le prestige du prêtre, etc.) et la décision de quitter le clergé, analysée comme un acte rationnel et individuel. D'autres en revanche voient leur choix, fût-il un choix d'enfant, comme un acte libre et personnel.

Le processus d'entrée en institution religieuse des enfants constitue-t-il alors, comme a pu le qualifier C. Suaud en Vendée, une « imposition de la vocation sacerdotale » qui doit, pour assurer les mécanismes de reproduction de l'institution *apparaître* au moins formellement comme un acte libre et choisi²² ? Il est difficile de répondre de façon tranchée sans verser dans une lecture déterministe de l'action sociale. Signalons pour l'instant la pluralité des lectures que font les acteurs de leur propre entrée dans l'institution. Ce premier repérage permet d'ores et déjà d'anticiper

²² « Pour comprendre la manière spécifique dont le séminaire, instance socialement désignée de reproduction du corps des prêtres, cultive la vocation et inculque l'habitus sacerdotal, il faut prendre en compte l'ensemble du processus par lequel les futurs séminaristes sont préalablement repérés et marqués, et au terme duquel l'institution n'a plus à prêcher que des convertis, déjà capables de répondre personnellement de leur vocation en invoquant des "motivations" aussi totales que le désir de "sauver le monde", de "faire comme Jésus", ou, plus simplement, de "dire la messe". La manière dont sont sélectionnés les futurs prêtres a pour effet de les amener à intérioriser un projet de vie sacerdotale dans des conditions qui lui confèrent toutes les garanties que peut présenter un "choix" librement consenti. Qu'elle apparaisse et qu'elle soit vécue comme un mouvement purement intérieur, comme un acte d'absolue liberté, fait partie intégrante de la vocation : une vocation "intéressée" ou "forcée" n'est plus, à la limite, une vocation » (Suaud, 1975 : 2).

sur la pluralité des représentations des itinéraires biographiques, que l'on tentera de modéliser à la fin de ce chapitre.

La pluralité des interprétations de l'entrée dans l'institution (choix / non choix / modèle intermédiaire) empêche de verser dans le paradigme réducteur que R. Boudon et F. Bourricaud (Boudon et Bourricaud, 1982 : 483) appellent la socialisation-conditionnement, qui implique à la fois une représentation substantialiste des institutions (appareils de socialisation) et une conception déterministe et mécaniste des pratiques individuelles (comportements appris). Certains, pour reprendre le vocabulaire de J. Lagroye, entrent dans l'institution par amour du rôle, d'autres pour les gratifications symboliques qui y sont associées, d'autres enfin contraints par leur position sociale. La multiplicité des rapports au rôle ira en se complexifiant au travers de l'expérience quotidienne de l'institution, vécue cette fois de l'intérieur.

Dès l'enfance, en somme, la socialisation ne se réduit pas à une simple transmission. H. G. Mead (Mead, 1963)²³ a montré que les individus, dès la socialisation primaire, filtraient le monde social absorbé et sélectionnaient certains rôles plutôt que d'autres : en se socialisant, les individus créent de la société autant qu'ils reproduisent de la communauté. L'enfant prend en charge d'abord les rôles joués par ses proches, ceux que Mead appelle ses « autrui significatifs ». Il intériorise ainsi un certain nombre de règles, c'est-à-dire qu'il comprend que l'attitude de l'un appelle l'attitude de l'autre. Petit à petit, cet « autrui » n'est plus un partenaire singulier dont on prend un rôle particulier, mais devient l'organisation des attitudes de ceux qui sont engagés dans le même processus social, la communauté, l'équipe, le groupe qui donne à l'individu l'unité du Soi. Mead l'appelle l'autrui généralisé et fait de l'identification à celui-ci le mécanisme central de la socialisation définie comme construction du Soi. « Ce qui importe dans ce processus », écrit C. Dubar à partir de l'approche de Mead, « c'est le double mouvement par lequel les individus s'approprient subjectivement

²³ On se réfère ici à la synthèse et à l'interprétation qu'en fait Claude Dubar, en reliant l'approche de Mead à la fois aux courants phénoménologiques (Hegel, Habermas), à l'approche weberienne de la socialisation, et à la construction sociale de la réalité de P. Berger et T. Luckmann (Dubar, 1991 : 83-110).

un "monde social", c'est-à-dire "l'esprit" (*mind*) de la communauté à laquelle ils appartiennent et, en même temps, s'identifient à des rôles en apprenant à les jouer de manière personnelle et efficace » (Dubar, 1991 : 99). Les expériences basques analysées ici témoignent bien de cette tension entre appartenances héritées et la sélection active (choisie) de rôles socialement légitimes. La socialisation secondaire effectuée au sein de l'institution ne fera que renforcer cette tension.

***Le monde où l'on entre :
l'expérience institutionnelle religieuse
et la mise en forme de l'identité***

Les interstices identitaires d'une institution totale

« L'institution, c'est une chose. Ce que chacun fait de l'institution en est une autre. » [S 6].

Les années passées au séminaire sont fondamentales pour la constitution de l'identité. Il y a bien sûr un effet d'âge : le temps vécu au(x) séminaire(s) est aussi celui de l'adolescence et du passage à l'âge adulte. Mais l'inscription institutionnelle de cette séquence biographique en milieu religieux aura des conséquences essentielles sur la construction identitaire de chaque acteur. Le passage au sein du séminaire peut effectivement être considéré, à l'instar de ce que suggère L. Pinto dans une comparaison avec le service militaire (Pinto, 1989), comme l'expérience d'une institution totale. Empruntée à Erving Goffman, cette notion désigne « un lieu de résidence et de travail où un grand nombre d'individus, placés dans la même situation, coupés du monde extérieur pour une période relativement longue, mènent ensemble une vie recluse dont les modalités sont explicitement et minutieusement réglées » (Goffman, 1968 : 41). Les travaux de C. Suaud, sur lesquels se base L. Pinto, voient, dans une perspective bourdieusienne, le petit séminaire comme le lieu où s'opère « la

transformation du travail de marquage initial des recrues en un processus continu de marquage ou, si l'on veut, d'inculcation de l'habitus sacerdotal » (Suaud, 1976 : 66).

En terrain basque, les effets du passage au sein de l'institution totale ne se limitent pas à la transmission – souvent ratée, si l'on s'en tient à ce point de vue – de l'habitus sacerdotal à grands renforts d'un système de contraintes / rétributions extrêmement régulé. Une approche à la fois plus compréhensive et plus constructiviste permet de relire l'expérience religieuse comme le temps des premières négociations informelles d'une identité basque consciente d'elle-même. Le caractère total de l'institution lui-même est mis à mal par l'existence d'interstices institutionnels au sein desquels des individus occupant des positions très diverses (professeur, élève, administrateur) peuvent développer des interactions diverses contribuant à un même travail de construction identitaire.

Le cursus classique pour les étudiants basques français comporte un passage éventuel à la maîtrise épiscopale de Bayonne, puis le collège et le lycée au petit séminaire d'Ustaritz (avec des variantes : certains font une partie du collège à Hasparren, d'autres passent le baccalauréat dans un lycée privé de Bayonne, etc.), deux années de grand séminaire à Dax, le service militaire, et le grand séminaire de Bayonne. Ainsi, une génération peut-elle se suivre durant tout le cursus, d'Ustaritz à Bayonne.

Les années de petit séminaire correspondent à une première prise de conscience identitaire. Celle-ci est vécue de façon double, négative et positive. La première prise de conscience d'une altérité basque s'effectue sur le mode de la négation. Sortant pour la première fois de son cadre familial et villageois, le collégien fait l'expérience souvent inédite de l'altérité linguistique d'abord, sociale ensuite. Le petit séminaire d'Ustaritz regroupe alors aussi bien des enfants de familles paysannes et catholiques du Pays Basque, mais également des élèves issus du grand Sud-Ouest, souvent d'extraction sociale plus élevée. Beaucoup d'anciens élèves soulignent la hiérarchie interne qui s'établit entre fils de « bourgeois » et fils de « paysans ». Le clivage social ainsi ressenti se greffe sur un clivage linguistique, la plupart des jeunes Basques

parlant à peine français en entrant dans l'institution. *A posteriori* – mais peut-être s'agit-il d'un des lissages biographiques soulignés par D. Bertaux – certains voient là l'origine de leur propre construction identitaire rendant indissociables les dimensions culturelles et sociales de l'engagement. A ce sentiment de discrimination diffuse répond une prise de conscience plus positive de l'identité : aux marges de l'institution, certains enseignants transmettent quelques notions de « culture basque », jugées plus tard minimales et folkloriques par les anciens élèves, mais constituant une première transmission légitime car transmise de façon verticale.

On retrouve une situation assez similaire en Pays Basque Sud. Les petits séminaristes recrutés dans les villages du Guipuzcoa durant les années 1950 par exemple, passent généralement une année au séminaire de Saturraran, près de Motrico, avant d'effectuer l'ensemble de leur cursus au séminaire diocésain de Saint-Sébastien. Il faut d'ores et déjà effectuer une première distinction entre les séminaristes diocésains, destinés au clergé séculier et ceux formés par le clergé régulier dans les couvents. Le contexte institutionnel influe sur une première expérience différente de la socialisation religieuse. Ainsi peut-on citer l'itinéraire de [S 2], travaillant aujourd'hui dans une fondation pour la langue basque. Originaire du Goierri guipuzcoan, il entre à 12 ans au séminaire d'Arantzazu, puis effectue le cursus normal des aspirants franciscains. Contrairement aux séminaristes diocésains qui suivent leur formation à Saint-Sébastien ou à Bilbao, la trajectoire étudiante des futurs franciscains est marquée par la mobilité : [S 2] passe trois ans à Arantzazu, deux ans à Forua (Biscaye), deux ans à Zarautz (Guipuzcoa), trois années de philosophie à Olite (Navarre), et revient ensuite à Arantzazu pour le cycle final de théologie :

Lorsque je reviens à Arantzazu pour le cycle de théologie, je peux dire que dans mes principales positions, je suis une personne construite. J'ai 21 ans lorsque je reviens à Arantzazu pour la deuxième fois. Depuis quelques années déjà mes positions intellectuelles, politiques, linguistiques, religieuses, bref, mes positions les plus importantes sont construites. La théologie ne fait

qu'apporter une information supplémentaire, mais pas de véritable changement. Dans ma propre histoire intellectuelle, je dirais que le legs le plus important est celui que je dois à ma famille, je parle de ce qu'elle m'a transmis en matière de culture basque, et deuxièmement, d'un enseignant de Forua, Imanol Berriatua, qui m'a mis sur la voie de la langue, ou en tous cas qui m'a donné de nouveaux outils pour le faire. [S 2]

Cette mobilité est importante dans la constitution d'un premier réseau d'apprentis-auteurs et d'enseignants. A Forua, un enseignant, fondateur de la revue bascophone *Anaitasuna*²⁴ oriente définitivement [S 2] vers le travail en faveur de et en langue basque. Le passage à Olite est également important, à double titre : l'étudiant en philosophie travaille en particulier dans le domaine de l'éthique, et y trouve les principes pour sa propre action. [S 2] participe à *Gure Izarra* (notre étoile), revue bascophone des étudiants franciscains d'Olite²⁵. Il rentre ensuite à Arantzazu et participe à l'équipe rédactionnelle de *Jakin*, au point d'en devenir rapidement l'une des chevilles ouvrières. Le passage à Olite est la véritable école d'écriture de bon nombre de futurs animateurs de *Jakin* :

Il y avait un atelier basque, qui travaillait sur tel ou tel thème, ainsi que pour l'almanach d'Arantzazu. Nous faisons des petits travaux en basque. Et cela nous amenait normalement à des travaux plus fouillés en philosophie. Je me souviens qu'on m'avait demandé, un an après être parti de Zarautz, de rédiger une communication en basque pour un acte académique, au sujet des poèmes de Salvatore Mitxelena. Le travail le plus difficile qu'il m'ait été donné de faire durant ces années-là fut l'analyse d'un livre du philosophe médiéviste Etienne Gilson. Ce travail m'aida beaucoup dans l'amélioration de ma compétence linguistique. [S 2]

A Arantzazu, c'est sous l'impulsion de la nouvelle équipe dirigée par [S 2] que *Jakin* prend définitivement l'orientation

²⁴ A l'origine revue du Tiers-Ordre franciscain *Anaitasuna* se sécularise peu à peu.

²⁵ Il y avait en fait deux publications étudiantes : l'une, qui emploie peu de basque, une sorte de cahier d'exercices, et la revue annuelle *Gure Izarra*. Fondée en 1950 elle durera jusqu'à la fin du régime franquiste.

normative de l'Académie basque. Arantzazu est alors la véritable plateforme du monde culturel basque, puisqu'aux réunions de *Jakin* ne participent pas seulement les franciscains, mais des Bénédictins de Lazkao (Guipuzcoa), des étudiants des Pères du Saint-Sacrement d'Areatza (Biscaye), des Jésuites et quelques séminaristes de Saint-Sébastien. Le sanctuaire devient le lieu où se constitue le réseau des futurs professionnels de la culture, où s'expérimentent le travail collectif et la coopération inter institutionnelle.

Par contraste, les séminaristes diocésains du Guipuzcoa et de Biscaye ont une expérience assez négative du traitement de l'identité basque par l'institution. Le lexique récurrent est celui de l'autorité, de la discipline, de l'interdiction et de la sanction. Ceci est valable, il faut le préciser, jusqu'au milieu des années 1960. À Saint-Sébastien, à la suite de la crise grave – nous y reviendrons – qui ébranle le séminaire au milieu des années 1960, la désertion massive des séminaristes a un effet direct sur la réorientation de l'enseignement, qui intègre désormais progressivement quelques cours de langue basque. Mais avant cette réorientation en forme d'ajustement face à la crise, l'enseignement ne tient pas compte de l'identité basque, qu'il s'agisse de sa dimension linguistique ou *a fortiori* politique.

Pour les enquêtés issus de villages bascophones (c'est le cas de tous les Guipuzcoans et de la majorité des Biscayens), l'entrée au séminaire est d'abord le prolongement brutal d'une altérité linguistique déjà éprouvée dans le cadre moins contraignant de l'école primaire. Plusieurs enfants entrent à l'âge de douze ans au séminaire sans parler (ou à peine) le castillan. Jusqu'au milieu des années 1960, toute lecture en basque est interdite, et la découverte d'ouvrages bascophones peut conduire à l'expulsion provisoire ou définitive. Quelques rares enseignants tentent de transmettre des chants basques ou des notions de culture, mais ils sont perçus par les élèves eux-mêmes comme étant marginalisés par l'institution. À la différence des futurs frères cependant, les séminaristes diocésains reviennent fréquemment dans leur village pendant les vacances : ils mesurent ainsi en temps réel le contraste entre le discours et la pratique de l'institution et la radicalisation croissante du renouveau nationalitaire.

Prendre conscience : comment les idées circulent-elles ?

L'ensemble des enquêtés se disent *abertzale* (patriote/nationaliste). Par ce terme, qui se traduit par des figures de l'engagement parfois diamétralement opposées, les acteurs s'accordent pour signifier le passage à une conception active de l'identité (*abertzale* opposé à *euskaldun*, basque), pourvue d'une signification politique (*abertzale* opposé à *euskalzale*, bascophile). Dans les itinéraires biographiques observés, ce passage à une conception active s'inscrit généralement pendant les années effectuées au sein de l'institution religieuse. Les rapports de l'individu à l'institution religieuse et à l'identité basque se modifient simultanément, et se nourrissent mutuellement. Si généralement la prise de conscience d'une identité basque se fait sur le mode de l'altérité, ce processus de structuration prend des formes très différentes suivant les cas.

Pour certains, en particulier au Sud, le passage à l'*abertzalisme* n'est qu'une suite logique, assumée sous sa forme adulte, d'un sentiment transmis dans le cadre familial. Les discussions entre groupes d'étudiants, la répression exercée par le régime, tout cela concourt à renforcer et à affiner ce sentiment. Par effet de génération, la sensibilité PNV reçue de la famille s'ajuste à un rapprochement avec ETA alors en pleine structuration [S 2, S 6, S 10, S 11] sans que ce réinvestissement soit vécu en termes conflictuels. Dans les années 1960, ETA est vue comme l'organisation reprenant le relais de la résistance antifranquiste inaugurée par le PNV de 1936. La contradiction idéologique ne se formalisera que plus tard. Pour les jeunes issus de familles carlistes, le passage au séminaire est le temps d'un revirement plus prononcé, mais au terme d'une démarche personnelle et intellectuelle. Si [S 1] devient *abertzale* chez les Jésuites, ce n'est pas tant sous l'effet de la formation inculquée par un ordre largement épuré de ses éléments les plus nationalistes²⁶ que par l'expérience de l'altérité espagnole et surtout par l'accès aux lectures. Plusieurs jeunes issus de familles carlistes, fueristes ou

²⁶ Envoyés en mission dans l'immédiate après-guerre, souvent en Amérique latine.

intégristes franchissent ce pas. Réciproquement, l'accès aux formulations écrites de l'identité fait prendre conscience à certains Basques du Nord de l'existence des provinces du Sud et du postulat d'unité. Ces ouvrages sont soit consultés librement, soit discrètement conseillés par un enseignant [N 12, N 3]. La conscience politique, dans ce premier modèle, se construit progressivement, à la fois sur les marges et au sein de l'institution, mais sans révélateur brusque.

Pour d'autres, le passage à l'*abertzalisme* ou à une conscience discursive de l'identité politique s'effectue sur le mode de la conversion. L'acte de conversion, selon P. Berger (Berger, 1973 : 91), est une mutation dramatique du passé. La période qui précède l'événement décisif sera interprétée comme une préparation. La réinterprétation du passé devient consciente et délibérée lorsqu'elle est l'effet de la conversion à un nouveau système religieux ou idéologique, c'est-à-dire à un système de signification universel à l'intérieur duquel il devient possible de situer sa propre biographie²⁷. Au séminaire, les idées se propagent de façon interpersonnelle, par la discussion avec un prêtre ou avec un étudiant. Certains prêtres sensibilisent des élèves à une problématique culturelle de la réalité basque, sans pour autant aborder le domaine politique. La circulation des idées s'effectue de façon informelle et souvent par le biais de personnes réputées marginales au sein de l'institution. La conversion elle-même emprunte au moins deux modalités.

La première est celle de la transmission idéologique par les organes explicitement destinés à cet effet. La diffusion d'un journal *abertzale* en est l'illustration la plus parlante :

²⁷ P. Berger compare les processus de conversion religieuse et les expériences liées aux croyances sécularisées : « Devenir communiste, par exemple, implique une réévaluation radicale de sa vie passée. De même que le nouveau chrétien interprète sa vie passée comme une longue nuit de péché, loin de la vérité salvatrice, de même le jeune communiste ne voit dans son passé que captivité dans la "mauvaise conscience" de la mentalité bourgeoise. Tous les événements du passé demandent à être entièrement réinterprétés. Ce qui apparaissait jadis un bonheur sans souci relève désormais du péché d'orgueil, ce que l'on estimait honnêteté personnelle n'est plus que sentimentalité bourgeoise. En conséquence les relations du passé sont elles aussi objet de réévaluation » (Berger, 1973 : 91).

Nous avions 18 ans et nous étions en première ou en terminale, à Ustaritz. C'est alors qu'*Enbata* a démarré. [...] Ils nous l'avaient sans doute envoyé, toujours est-il que nous l'avions reçu et lu. Pour moi, c'est comme si une lumière s'était allumée. Je le vois très clairement, et je crois que c'était pareil pour les autres. Je l'avais vécu comme cela. Être basque n'était plus une tare. C'est comme cela que je le vivais jusque-là. Dans cet environnement, être basque était une tare. En lisant ce journal, nous commençons à en parler entre nous. Pour moi, c'était comme l'acceptation de la culture que j'avais en moi et de celle de mes parents. [N 7]

La situation de coprésence quasi permanente imposée par le cadre du séminaire est propice à la discussion sans pour autant que l'institution puisse contrôler ces échanges informels. La conversion passe souvent par un travail de communication interpersonnelle :

Il y avait alors à Dax un séminariste de Leitza (Navarre), qui est devenu prêtre depuis, nous étions devenus amis, et c'est lui qui m'avait expliqué le premier quelques éléments de l'histoire basque. J'ai pris conscience avec lui que le Pays Basque ce n'était pas seulement les trois provinces d'ici, mais aussi les quatre du Sud. C'est avec lui que je suis vraiment devenu *abertzale*. P. [un autre séminariste] était entré alors dans le groupe culturel étudiant *Amaia*, et nous étudions l'histoire, la culture et les recherches sur le Pays Basque. Monzon²⁸ était venu nous parler du gouvernement basque et de la guerre de 36. C'est alors que je suis devenu *abertzale*. Bien sûr, *Enbata* avait démarré et on le lisait. Pour moi, tout ça, c'était une découverte. Avoir conscience de son identité, c'était une chose nouvelle, comme une révolution intérieure. Ensuite, on l'assimile petit à petit, parce que nous sommes basques naturellement. On fait le lien ensuite. [N 11]

Le processus est assez similaire pour ce séminariste de Saint-Sébastien au milieu des années 1960, qui distingue bien un avant et un après sa conversion :

Jusque-là, j'étais profondément enraciné dans le monde basque, mais je n'avais aucune conscience basque. Je ne savais même pas

²⁸ Ancien membre de l'exécutif autonome basque de 1936.

que le Pays Basque existait, ni qu'il y avait une histoire basque. Je ne savais rien. L'un de mes camarades de promotion, issu d'une famille assez similaire à la mienne, avait un frère plus âgé devenu prêtre et qui était en lien avec ETA. Il était devenu conscient. Ce n'était pas le cas jusque-là car ses parents, comme les miens, étaient carlistes. Ils n'étaient pas du tout phalangistes, mais carlistes, de ce carlisme navarrais dominant dans notre village [du Goierri guipuz-coan]. [...] Les militants d'ETA les plus durs sont sortis de familles carlistes. Tous. Leurs parents ou leurs grands-parents étaient issus de ce monde. Et l'un d'eux était mon ami. Son frère, prêtre, était très engagé dans ce monde de la résistance et d'ETA. On arrêterait d'ailleurs ce prêtre. Cet ami avait découvert ce monde avec son frère, et il m'avait raconté tout cela au début de l'année scolaire. C'est lui qui m'a endoctriné le premier. Il m'avait prêté quelques livres, hors des cours. Cet ami a été condamné à mort au procès de Burgos, puis libéré. C'était un leader. Il était l'un de ces militants purs et durs [...] C'est lui qui m'a fait devenir *abertzale* [S 7].

La conscience, ensuite, se cultive. Durant ses dernières années au grand séminaire, [S 7] occupe un poste de bibliothécaire. Les ouvrages sont classés en trois catégories : ceux qui sont autorisés, ceux marqués par un ruban noir qui nécessitent une autorisation préalable du confesseur et ceux marqués d'un signe rouge, qui sont censurés par l'Eglise. C'est principalement parmi ces derniers que [S 7] puise le fondement théorique de sa conscience politique. Le séminariste peut lire K. Marx et F. Engels, et doubler sa conviction nationaliste d'une dimension sociale, le tout grâce à la protection bienveillante d'un prêtre influent au sein du séminaire. L'institution catholique fait une fois de plus la preuve de sa complexité : les livres sont censurés, mais ils sont là. Le fait même d'interdire des idées pousse à les formuler et, inévitablement, à instaurer les conditions objectives d'un dialogue. Le saut idéologique de nombreux prêtres et séminaristes vers une interprétation du marxisme compatible avec l'adhésion chrétienne est la conséquence de cette proximité involontaire.

La conversion peut être due à l'expérience personnelle ou indirecte de changements politiques extérieurs. Pour les Basques français arrivant au grand séminaire au début des années 1960, la

décolonisation algérienne constitue un véritable tournant, et s'intègre dans une chaîne d'interprétations qui va conduire, à terme, à la protestation :

Ceux d'entre nous qui n'avaient pas eu le bac devaient aller en Algérie. Personnellement, j'y étais préparé. Nous recevions une telle information ou intoxication que nous étions prêts, comme les autres, à aller nous battre pour la France, dans ce pays où nous n'avions rien à faire. Les Français, en particulier les riches, défendaient leurs intérêts. C'était une colonie, etc. Ceci pour montrer quelle information circulait à cette époque au collège d'Ustaritz. Nous faisons notre formation militaire sur le terrain de jeux, avec un prêtre-professeur. Il faut bien comprendre dans quelle ambiance nous vivions, l'Eglise et l'armée marchaient main dans la main, et dans le cas de l'Algérie, plus que jamais. Nous avons vécu la même situation au collège d'Hasparren durant la guerre d'Indochine. Plus tard, en se remémorant ces choses, on comprend quels liens, quelle information, quelle intoxication fabuleuse il y a eu là. Contre les communistes, bien sûr. (...) A partir de notre séjour à Dax, nous avons commencé à nous rendre compte de beaucoup de choses. La guerre d'Algérie était terminée, et en voyant ce qui s'était passé là-bas, nous comprenions que le Pays Basque était une colonie, notre réflexion devenait plus ouverte. Quant à l'Eglise, nous commencions également à nous révolter parce que nous voyions que cette Eglise catholique, apostolique et romaine avait une pensée intégriste, très fermée, et que notre pays avait besoin d'une réflexion plus ouverte, plus humanisée. [N 4]

Ce militant chrétien labourdin passe lui aussi d'une conception culturaliste de l'identité à une conception politique à partir d'une double conversion :

Je participais aux concours d'*Eskualzaleen Biltzarra*²⁹. Je voulais quitter le Pays Basque. Pour moi, le Pays Basque était certainement un pays attachant, mais un pays folklorique, un petit pays. C'était l'ambiance de l'époque. Si vous vouliez faire quelque

²⁹ Association fondée en 1901 et organisant des concours littéraires basques en milieu scolaire.

chose, il fallait partir. [Il part étudier à Paris en étant pro-Algérie française. Il y rencontre un Algérien, un Arménien et un Breton] Cet Algérien m'a fait changer du tout au tout. Il était stupéfait de ma position sur l'Algérie. Il fallait les libérer, etc. Nous étions à l'Institut Catholique, donc cet Algérien avait été d'une façon ou d'une autre envoyé là par les prêtres, mais je pensais qu'il serait plus proche de la France. Mais ce n'était pas du tout le cas. Il y avait des doutes alors, en 1960, on ne voyait pas très bien ce que deviendrait l'Algérie, mais pour lui il n'y avait pas de doute. Ensuite, tout s'est enchaîné. En rentrant ici, en juillet 1960, je lis dans un journal qu'il y a une réunion d'étudiants à Espelette. Le 24 juillet, c'est un jour très important dans ma vie. Labéguerie avait fait un discours extraordinaire à la fin du repas. Il m'avait convaincu. Le 24 juillet 1960. Je crois que c'est là que démarre *Enbata*. Il disait que dans le monde entier, les étudiants s'emparaient du monde. Mai 68 n'était pas encore passé, mais il y avait eu au Japon un mouvement d'étudiants, avec d'énormes grèves. Il avait parlé du mouvement japonais, d'Israël, que les Basques devaient imiter, de l'Algérie, en faveur du FLN ou du moins pour la liberté. Il fallait libérer ces peuples opprimés et construire le Pays Basque. C'était la première fois que j'entendais qu'il y avait un gouvernement basque, que nous avions un président. [N 9]

La socialisation identitaire qui se met en marche transforme les perceptions de l'identité. A l'instar du syndicalisme, qui transforme les identités « dominées » en identités « militantes », ou des entreprises innovantes qui, selon C. Dubar (Dubar, 1991 : 106), transforment des identités d'exécutants en identités de « salariés mobilisés », la prise de conscience basque renforce l'estime de soi et transforme ce qui était vécu comme un handicap (« une tare ») en une motivation militante. Plus tard, la résonance mondiale d'événements comme le procès de Burgos impose brutalement une perception politique de l'identité. Ainsi, pour ce prêtre labourdin alors étudiant en Italie :

C'est à Rome que j'ai vraiment pris conscience en tant que Basque. A l'extérieur. En parlant avec des prêtres irlandais, avec des Italiens, avec les jeunes et les travailleurs qui étaient à l'université. Je suis resté à Rome de 1968 à 1972. C'est alors qu'est survenu le

procès de Burgos et la prise d'otage du consul Beihl. J'ai été amené à m'exprimer comme Basque. [N 8]

Le cadre institutionnel, par l'intensité des interactions qu'il rend possible d'une part, par l'accès à la connaissance qu'il organise ensuite, place les futurs militants face à une opportunité d'adhésion et de construction d'une idéologie. Par une sorte d'effet pervers de son appareil normatif, l'institution fournit à ses membres les outils pour se construire une compétence de la mise en discours de l'identité qui, rajoutée aux circonstances politiques, conduira à une renégociation des liens avec l'institution. La position des séminaristes en fait finalement des apprentis militants potentiels. Issus pour la plupart d'un milieu rural bascophone, leur entrée au séminaire n'en constitue pas moins une première rupture vis-à-vis de leur environnement familial. Leur ancien mode de vie devient leur culture : il est problématisé. Par la découverte des Basques du Sud / du Nord, l'ethnie devient nation. Et leur nouvel environnement institutionnel favorise cette prise de conscience : d'une part, le caractère très hiérarchique devient une contrainte de plus en plus difficilement supportable pour ces jeunes ruraux, et les pousse à la contestation. D'autre part, l'institution leur offre la ressource du contact quasi quotidien avec ceux qui, depuis les années trente, sont les clercs de l'identité basque. Elle pousse cette fois à la continuité. La gestion de cette contradiction entre message et pratiques débouchera sur la crise.

La mise en concurrence des mondes : crise religieuse et crise identitaire

Les limites de l'amour du rôle : une triple attitude vis-à-vis de l'institution religieuse

« Ils ont tellement voulu nous garder qu'ils ont finalement obtenu le contraire. » [S 6]

Dans l'ensemble des cas retenus, la structuration d'un sentiment identitaire s'accompagne d'une remise en question de l'appartenance institutionnelle au corps des professionnels de la religion. La simultanéité des deux crises ne signifie pas qu'il y ait un lien de causalité entre les deux. Pour beaucoup d'anciens prêtres et de séminaristes en particulier, la décision d'abandonner le projet de sacerdoce n'est pas liée à leur engagement identitaire. Si tous s'accordent pour faire de la décision d'abandon le résultat d'un choix personnel, la plupart des cas retenus reconnaissent cependant la simultanéité de leur remise en cause du modèle institutionnel de l'Eglise et la radicalisation de leur engagement identitaire. La montée des contradictions provoque la crise et est à l'origine de bien des transferts d'engagements. Par crise, il faut entendre essentiellement ici un processus de transgression des rôles : les acteurs ne tiennent pas le rôle que l'on attend d'eux dans l'institution. Le rôle, selon la conception de J. Lagroye, est « l'ensemble des comportements qui sont liés à la position qu'on occupe et qui permettent de faire exister cette position, de la consolider et, surtout, de la rendre sensible aux autres » (Lagroye, 1997b : 8). Le rôle est défini par la notion d'attente ou d'expectative : dans une situation d'interaction, il s'agit de l'anticipation du partenaire quant au comportement que l'on va adopter. Mais l'attente est aussi ce que l'institution a forgé comme éléments d'objectivation (comme l'environnement physique de l'interaction, par exemple). Les positions occupées modifient les attentes et les libertés que l'on peut prendre par rapport aux rôles. En l'occurrence, la position du séminariste limite mais ne supprime pas les possibilités d'une relecture libre et autonome de son rôle au sein de l'institution. Le rôle dessine alors les limites de sa plasticité : s'il n'est plus tenable, les acteurs vont changer de position et s'inscrire dans un autre univers institutionnel, celui de la militance identitaire. La mise en concurrence des deux engagements a pu produire d'innombrables combinaisons. Dans le rapport à l'institution et au système de croyance catholiques, nous pouvons regrouper les attitudes en trois grandes catégories partiellement inspirées du modèle ternaire classique d'A. Hirschman (*exit, voice, loyalty*) (Hirschman, 1972).

Pour une première catégorie de prêtres, de séminaristes ou de militants d'action catholique, il y a incompatibilité totale entre leur

engagement au sein de l'Eglise institutionnelle et leur engagement identitaire. Les deux conflits se superposent parfaitement, et l'institution religieuse est analysée au moyen d'une analogie politique. L'Eglise est une institution autoritaire, une émanation des mêmes pouvoirs qui contrôlent les Etats oppresseurs. Elle est partie intégrante des structures de domination. Pour cette première catégorie, le conflit autour du système autoritaire de l'Eglise se calque sur des revendications d'ordre identitaire, et l'altercation se solde généralement par la sortie du mouvement d'Action Catholique, du séminaire ou du sacerdoce, de façon plus ou moins conflictuelle. La génération du grand séminaire de Bayonne en 1967-68, celle du séminaire de Saint-Sébastien en 1966 ou les séminaristes occupant Derio en 1968 fournissent les illustrations les plus claires de cette position. Pour ce premier groupe, les relations avec l'institution religieuse se terminent avec cette crise. Leur engagement dans des partis, syndicats, associations identitaires se fera sans aucune référence à l'Eglise ou à la religion. Le rôle a montré ses limites : les comportements des protestataires sont jugés déviants et intolérables.

Encore une fois, il est difficile d'analyser la sortie de l'institution comme le résultat d'une sanction ou comme une décision personnelle. Les deux éléments sont mêlés : la sanction, souvent, est intransigeante, mais elle « tombe bien » pour des acteurs éloignés de l'amour du rôle qu'ils avaient pu ressentir à l'entrée dans l'institution. Le poids de la réprobation institutionnelle s'ajoute à une autodistanciation vis-à-vis du rôle, qui glisse progressivement vers l'abandon de la position. L'institution devient « inhabitable »³⁰ aux yeux de certains de ses membres, et les tensions débouchent sur des ruptures de cadre aux conséquences majeures, que l'on observe à Saint-Sébastien, à Bilbao et à Bayonne.

³⁰ On renvoie ici à l'utilisation que fait J. Lagroye de la notion d'*habitus* de Pierre Bourdieu. Habiter l'institution, cela signifie selon J. Lagroye, avoir certaines connaissances sur l'institution elle-même, et une connaissance des légitimations ultimes des gestes que l'on accomplit, celles-là mêmes qui permettent à l'institution d'être présentée dans certaines situations comme indispensables, nécessaires, utiles au fonctionnement de la société (« On ne subit pas son rôle... », *op. cit.* : 13).

Au printemps 1966, le grand séminaire de Saint-Sébastien est le théâtre d'une telle remise en question. Depuis quelques temps déjà, les séminaristes se réunissent et forment un groupe semi-clandestin afin de débattre de la question basque et d'organiser des actions en commun avec d'autres séminaristes. Telle réunion a lieu à Saint-Sébastien, telle autre chez les Bénédictins de Lazkao, auxquelles participent des séminaristes guipuzcoans, biscayens et basques français. Des écrits nationalitaires circulent au sein du séminaire, provoquant l'intrusion de la police dans l'institution. La compétence culturelle des séminaristes est utilisée pour donner des conférences sur l'histoire et la sociologie basque, sous couvert de formation ecclésiale pour des mouvements chrétiens, des syndicalistes, etc.

Mais la rupture de cadre la plus importante, au sens d'E. Goffman³¹, survient en 1966. Dans un cours dispensé par un prêtre réputé phalangiste, les étudiants en dernière année de théologie, c'est-à-dire du dernier cycle avant l'ordination, sont soumis à une interrogation orale. Désignés par leur nom, les étudiants sont présents mais refusent de répondre à l'interrogation. Malgré les menaces de l'enseignant, l'ensemble des étudiants reproduit ce comportement, invalidant du même coup les règles de l'interaction. L'affaire prend des proportions importantes : l'évêque vient au séminaire et exige de tous les étudiants une confession par écrit. La procédure de l'aveu n'a pas l'effet escompté : les étudiants font grève. L'irruption d'une telle forme de protestation remet en cause le cadre habituel de l'institution, c'est-à-dire les différentes formes prises par le pré-agencement des expériences sociales et les cadres cognitifs de références des activités courantes de ses membres. En refusant de répondre à l'interrogation orale, les étudiants remettent en cause l'un des cadres primaires de l'institution qu'ils sont censés avoir intériorisé : la relation hiérarchique et légitime entre l'enseignant et l'enseigné, et les attentes réciproques qui en découlent. La contestation des règles se greffe sur la protestation identitaire pour constituer un nouveau cadre.

³¹ Erving Goffman, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Editions de Minuit, 1991 [1974], chapitre 10.

Un tel travail de redéfinition est intolérable pour l'institution, qui réagit par la sanction : le séminaire ferme temporairement ses portes. Les leaders du mouvement sont exclus. Les étudiants en théologie sont renvoyés chez eux. Lorsqu'on les rappelle quelque temps plus tard, la plupart ne reviennent pas. Dans le cours que suit [S 7], alors en cycle de théologie, seuls cinq étudiants sur 33 reviennent. Le changement brutal a un effet en retour sur le fonctionnement de l'institution : le supérieur est remplacé par un prêtre plus progressiste et les générations suivantes témoignent d'une tolérance, puis d'un réel encouragement de l'institution vers l'affirmation identitaire. Le revirement avait été préparé par un renouvellement partiel de l'enseignement, avec un recrutement de professeurs plus ouverts sur les nouvelles philosophies. [S 11], plus jeune de deux années que [S 7], témoigne de ce changement :

Il faut distinguer trois périodes. Jusqu'en 1963, ce que l'on enseignait, c'était quasiment le concile de Trente et de façon très espagnole. Ensuite, entre 1963 et 1965-66, nous sommes en philosophie, avant le cycle de théologie. Vers 1965-66, les nouvelles idées apparaissent en philosophie. L'Eglise catholique commençait à admettre les rationalistes, les empiristes, etc. De nouveaux professeurs sont recrutés : Anton Arzamendi, qui a fait une thèse sur Merleau-Ponty arrive en 1963, ainsi qu'un ancien élève de Martin Heidegger. Nous commençons vraiment à connaître les courants philosophiques, l'athéisme et le marxisme. Ensuite, en théologie, nous n'avons pas connu les théologiens de Trente, déjà à la retraite. On ne nous a pas enseigné une théologie très progressiste, mais nous avons eu beaucoup de matériel. Et pour lors, la lecture était libre. En matière de morale, nous avons accès aux auteurs innovants, et dans une certaine mesure aux théologiens protestants. En dogmatique également, c'était une certaine ouverture. Nous avions la chance d'avoir un professeur qui deviendrait ensuite le premier professeur non allemand dans une université catholique de ce pays, à Münster. En théologie, nous recevions un enseignement assez ouvert. Nous pouvions étudier Teilhard de Chardin, Helder Camara, qualifié d'évêque rouge, sans trop critiquer l'Eglise. Nous avions l'opportunité de connaître les nouvelles théologies. Je crois que ma génération a eu une grande chance au séminaire. [S 11]

Une seconde catégorie d'enquêtés quitte cette forme d'adhésion, sans pour autant rejeter l'institution. Pour ceux qui reviennent au séminaire, le changement affecte à partir de 1966 la structure même des interactions quotidiennes au sein de l'institution. Certains séminaristes demandent et obtiennent de pouvoir poursuivre leur cheminement vers la prêtrise tout en étudiant et en vivant à l'extérieur du séminaire. L'intransigeance cède face au compromis : des négociations s'engagent au cas par cas. La prise de parole (*Voice*) l'emporte sur la sortie (*Exit*), même si celle-ci n'est souvent que retardée. Pour ceux qui continuent à vouloir devenir prêtre, l'équilibre est difficile à trouver entre une aspiration à une vie « normale » et la sanction d'une institution qui conserve le dernier mot au moment de l'attribution ou non du rôle de prêtre. Les tentatives de transaction atteignent parfois les limites du tolérable pour l'institution, comme sur la question du célibat. La langue basque, de son côté, est progressivement intégrée à certains enseignements. Certains professeurs se révèlent alors *abertzale* ([S 10] parle d'« *outing* ») et ne cachent pas leur opposition au régime, anticipant ainsi le virage de l'Eglise espagnole.

Le changement est brusque : entre 1965 et 1967 environ, le séminaire expérimente une véritable révolution interne. Selon [S 10], ordonné prêtre en 1970, deux phénomènes se croisent : d'une part, la religiosité reste très vive, avec la vigueur des missions ou du renouveau liturgique, mais d'autre part, l'institution expérimente un processus de sécularisation interne très rapide, avec l'émergence d'espaces de liberté considérables³². Pour la génération ayant expérimenté ce tournant à la fois relativement libéral et identitaire du séminaire, la désaffiliation institutionnelle n'est pas due à la question basque, mais à des raisons plus personnelles de gestion du rôle religieux :

Je me sentais chaque jour plus éloigné de l'Eglise officielle. Je voyais que l'Eglise et l'évêque n'effectuaient pas les changements

³² Bon connaisseur des théories de la construction sociale de la réalité (il a rédigé une seconde thèse sur l'anthropologie d'A. Gelhen, l'une des sources de P. Berger et T. Luckmann), [S 10] juge que l'infrastructure religieuse a duré davantage que ses propres structures de plausibilité.

nécessaires, et je m'étais convaincu que l'Eglise continuerait comme institution. Je m'étais rendu compte que c'était la durée qui donnait sa force à l'institution, et non pas sa capacité d'adaptation excessive à son époque. En s'ajustant trop à son siècle, l'institution perd du pouvoir. Elle rend peut-être de grands services, mais elle perd du pouvoir. Et lorsque je me suis rendu compte de cela, j'ai quitté l'institution sans aucun traumatisme. [S 11]

Contrairement à ceux ayant quitté le séminaire durant la crise du milieu des années 1960, le lien avec l'institution religieuse se modifie plus qu'il ne se désagrège. Leur façon de vivre leur appartenance catholique change de modalité, mais n'est pas rejetée. Des séminaristes ou des prêtres renoncent au sacerdoce mais continuent de participer à des instances diocésaines diverses (catéchisme, conférences, enseignement catholique). Et généralement, leur nouvelle pratique de l'institution catholique intègre la dimension identitaire : ces individus travaillent à promouvoir le catéchisme en langue basque, les médias religieux bascopphones, interviennent auprès des évêques à titre d'experts laïcs de la question basque, etc. La croyance et l'appartenance à l'institution religieuse sont réaménagées, renégociées, dans une perception conciliaire du rôle du laïc dans l'Eglise. Une évolution proche de celle observable au séminaire de Saint-Sébastien pourrait être soulignée en Biscaye avec la génération ayant expérimenté la radicalisation de la protestation cléricale de 1968-69 puis l'enfermement à la prison de Zamora, ou en Pays Basque français avec le groupe de séminaristes révoltés de Bayonne en 1967-68. L'itinéraire et le discours sur l'institution de l'un des leaders de la protestation de Bayonne en 1967 contrastent avec ceux des générations suivantes, pourtant toutes aussi orientées vers le militantisme.

Séminariste depuis trois ans, [N 5] va en coopération en Algérie entre 1965 et 1967. Il retourne en octobre 1967 au grand séminaire de Bayonne, pour y faire les deux années qui lui restent. Il est d'abord frappé par l'étroitesse du choix en termes de rôles : « Le séminaire était organisé sur le modèle du couvent, or ce n'était pas du tout mon esprit. On nous proposait un ou deux modèles de prêtres auxquels il fallait s'adapter. Or, je ne me voyais pas dans

une paroisse, je voulais être professeur dans un collège, ou animateur de jeunes. J'ai été voir le supérieur et je lui ai dit que je voulais être prêtre-enseignant au Pays Basque. Il m'a répondu : "Quand on se fait prêtre, c'est pour l'Eglise. Et c'est l'évêque qui décide où et quand vous serez le plus utile à l'Eglise" ». [N 5] souligne l'influence des idées en vogue : les prêtres-ouvriers, le Prado, la mission de France : « Les prêtres ne doivent pas vivre de la prébende. Il faut qu'ils vivent dans le milieu dans lequel ils veulent enseigner et maintenir le christianisme ». [N 5] ne se retrouve pas cependant dans l'alternative proposée par ces nouvelles tendances, sans doute en raison de sa spécificité militante : « Je ne voulais aller ni à l'usine ni en milieu agricole. Je voulais amener les jeunes à une évolution basque ». Cette attitude de défiance vis-à-vis du modèle traditionnel de l'Eglise se double d'une prise de conscience basque : « Au séminaire, on nous demandait à la rigueur d'être nationalistes français, mais surtout pas nationalistes basques. [...] Toutes les messes quotidiennes étaient en français, tous les livres de la bibliothèque également. Les livres en basque, même les productions ecclésiastiques, n'étaient pas au séminaire. C'était très conservateur. On recevait les revues comme *Informations internationales catholiques*, ou *Esprit*, mais pas *Témoignage chrétien*, par exemple ». Il devient alors un auteur réputé de chansons, pièces de théâtre, essais. Il complète cette activité par un engagement politique au sein de formations *abertzale* : EHAS (*Euskal Herriko Alderdi Sozialista*) d'abord, puis *Eusko Alkartasuna*, parti né en 1986 d'une scission du PNV. Les trois autres séminaristes [N 4, N 6, N 7] ayant abandonné le projet sacerdotal lors de la crise de 1967-68 sont également devenus des militants politiques.

La génération suivante a une expérience différente de l'institution. Pour ce prisonnier politique ([N 14]), l'écart entre la formation reçue au petit séminaire entre 1963 et 1970 et celle du grand séminaire de Dax entre 1970 et 1972 est considérable (bien au-delà de l'effet d'âge). L'influence de mai 1968 se rajoute au changement conciliaire, tant au niveau de la forme (pédagogie) que du fond (enseignement). Au séminaire de Dax, les années 1970-1972 sont celles d'un changement important : un catholicisme progressiste et ouvert est enseigné, les séminaristes participent à des actions hors de l'institution. Les élèves sont responsabilisés

dans une application de la pédagogie participative à tous les aspects de la vie quotidienne. La formation est perçue comme un véritable laboratoire d'idées, ouvert et libre. En revanche, l'identité basque n'a que peu de place dans la nouvelle définition. L'activité militante de [N 14], qui commence à se structurer dans le mouvement culturel *Amaia*, s'effectue hors du séminaire. La tension avec l'institution porte davantage sur les limites de l'autogestion que sur la question identitaire :

Les tensions entre l'institution et les étudiants portent sur la pédagogie, l'autorité, la discipline, dans la mesure où l'on tentait de construire et d'appliquer les nouvelles méthodes pédagogiques. Le mot récurrent de cette époque était l'autogestion, dans tous les domaines. Et nous l'appliquions vraiment, dans des réunions interminables, en prenant part à tous les domaines, etc. Et l'identité basque ? Nous étions peu d'étudiants, les « vocations » avaient considérablement diminué, et les rares Basques qui étions là avions un début de conscience basque, chacun à sa façon. Nous étions quelques-uns à pousser cette conscience jusqu'au politique. Nos préoccupations portaient sur la situation générale du Pays Basque, et nous n'avions pas de revendications particulières en matière d'identité basque au séminaire. Nous étions bien connus et suivis de près. Ils connaissaient nos idées. Nous ne les cachions pas. Ils savaient que nous allions vers l'*abertzalismo* et ils avaient compris que nous ne resterions pas longtemps dans l'institution, mais que nous nous dirigions vers d'autres institutions / organisations (*erakunde*). [N 14]

La sortie de l'institution, dans ce cas, est due à la fois à l'intensification de l'engagement dans la cause basque et plus fondamentalement à une perception contradictoire des messages émanant de l'institution catholique (décalage entre l'Evangile et la pratique de l'institution). Pour [N 12] et [N 13], qui étudient au séminaire de Dax en 1976-1978, l'impression de liberté est encore plus grande. La diminution des contraintes de rôle avait été expérimentée dès le lycée, puisque les futurs séminaristes, s'ils partageaient une vie commune dans un internat, faisaient leurs études secondaires dans des lycées catholiques avec les autres élèves. Les premières expériences de militantisme, dès l'âge de 15

ans, dans le mouvement *Mende Berri*, sont tolérées sans problème majeur par l'institution. Au grand séminaire de Dax, les étudiants basques trouvent quelques relais en la personne de professeurs déjà sensibilisés à une traduction politique de l'identité. L'un d'entre eux ([N 8]) organise un petit groupe de travail sur l'identité basque, où se réunissent plusieurs séminaristes venus du Pays Basque intérieur, et cautionne auprès de l'institution leurs activités militantes extérieures (chants, etc.).

Le système institutionnel lui-même intègre en quelque sorte la possibilité non traumatisante d'abandon : la plupart des séminaristes doivent effectuer leur service militaire entre le cycle de Dax et celui de Bayonne. Beaucoup s'engagent en coopération et s'accordent un temps de réflexion qui aboutit parfois à la décision de ne pas revenir au séminaire, sans pour autant que les liens soient rompus avec l'institution. L'adhésion catholique, au contraire, s'en trouve parfois renforcée par des modes de participation plus libres.

D'autres enfin – la minorité, dans les cas sélectionnés ici – persistent dans la même filière institutionnelle, et deviennent des professionnels de la foi sans pour autant renoncer à leur engagement en faveur de l'identité basque. Il s'agit toutefois d'une loyauté aménagée, puisque ces prêtres s'affirment en tant que tendance au sein du clergé. Regroupés au Nord et au Sud au sein d'organisations comme la coordination des prêtres du Pays Basque (EHAK), ils entendent associer un engagement *abertzale* et leur fonction de prêtre. Ils conservent leur position au sein de l'institution, mais leur rôle est perçu comme marginal : ces prêtres, au Nord comme au Sud [S 4, S 5, N 8] se distancient des lieux de décision. En se constituant en tendance, ils tentent de réécrire les attentes associées à leur rôle, mais se retrouvent par là-même sur une position limite.

L'expérience d'une socialisation religieuse forte est d'abord, nous l'avons vu, la construction d'un rapport au rôle. A chaque rôle, souligne P. Berger (1973 : 142) est liée une certaine identité. L'identité n'est pas un donné, mais elle est le résultat d'actes de reconnaissance sociale ou de définitions d'attentes. La distribution des rôles s'effectue comme dans un contexte théâtral : la

biographie est une succession de jeux de scène où tous les jeux exigent de l'acteur qu'il soit effectivement le personnage qu'il joue. Ces processus de mise en scène et de construction d'identités sont habituellement irréflechis et involontaires, quasi automatiques. Certains changements de rôle cependant, qui induisent autant de changements d'identité, sont plus difficiles que d'autres. Lorsque le changement s'effectue sur le mode de la transgression, il a en retour des effets immédiats sur l'institution qui, si elle ne change pas formellement ses ressources légitimantes, s'ajuste en pratique aux nouvelles données.

Dire le lien : les acteurs et l'imputation religieuse de la compétence

Reste à analyser à présent la façon dont les acteurs qualifient le passage biographique et identitaire entre leur position au sein de l'institution ecclésiale et leur engagement militant. De façon schématique, les positions exprimées peuvent être regroupées en trois catégories : le modèle de la continuité, celui de la séparation, et l'entre-deux relativiste.

Pour une première catégorie d'individus, il existe un lien très fort entre leur socialisation religieuse et leur engagement identitaire. Leur discours repose en grande partie sur une dissociation effectuée entre l'institution catholique au sens très restreint (la hiérarchie diocésaine) et le message de l'Evangile, interprété comme une incitation à l'engagement. L'entrée dans un mouvement, une association ou un parti est perçu comme une continuité et une mise en application de ce message. La religion est dès lors dissociée de son environnement institutionnel. Elle devient uniquement une référence personnelle fortement intériorisée tout en contribuant à donner du sens à l'action. L'acquisition d'un idéalisme, d'une utopie mobilisatrice au cours de la socialisation religieuse est évoquée par beaucoup d'entretiens. Les militants les plus engagés dans une lutte politique radicale témoignent en

particulier de ce système de représentations³³. Ce prisonnier politique bas-navarrais, ancien étudiant du grand séminaire de Dax, illustre peut-être le plus clairement ce transfert :

Oui, il y a un lien entre certaines valeurs. Mais je distinguerais l'Eglise, comme institution, et le message fondamental de l'Evangile. Cette contradiction a constitué la raison fondamentale de ma sortie de l'Eglise-institution. L'Eglise s'est toujours affichée en faveur du pouvoir, des dirigeants politiques, de l'ordre et des notables. Le vrai message de l'Evangile, c'est l'amour, l'amour envers les gens du peuple et les petites gens. Au début des années 1970, nous faisions au séminaire une lecture de l'Evangile, très critique, et nous avons approfondi ce message d'amour, en le déplaçant vers un engagement total en faveur de la société. Et naturellement, pour ceux d'entre nous qui avions une conscience basque, ces réflexions nous ont menés vers l'engagement en faveur du Pays Basque... Personnellement, c'est l'amour du Pays Basque qui m'a poussé vers un engagement total en faveur du Pays Basque. Les tenants de la Théologie de la Libération vivent totalement et jusqu'au bout ce message en devenant des militants fervents aux côtés des plus pauvres, mais en ayant à supporter une opposition très dure de l'Eglise officielle... Plutôt que de me battre contre l'Eglise-institution en son sein, j'ai préféré en sortir et m'engager dans les institutions/organisations (*erakunde*) basques... Certains de mes camarades étudiants ont préféré continuer au sein de l'Eglise-institution, avec l'intention de la renouveler de l'intérieur. Mais finalement, l'Eglise-institution les a dominés et ils ont dû abandonner leur lutte... [N 14]

³³ C'est le cas, en particulier, d'anciens prêtres ou séminaristes jugés à Burgos [S 9, S 21, S 14], d'un séminariste devenu dirigeant d'ETA [S 20] ou d'anciens prêtres devenus membres de la direction d'*Herri Batasuna* [S 19, S 13, S 3]. La spécificité basque vient du réinvestissement nationalitaire des valeurs catholiques. Des phénomènes très proches de « déplacement de l'altruisme » de la part d'anciens prêtres ou séminaristes se retrouvent fréquemment en France et en Espagne. Voir par exemple l'itinéraire d'un ancien séminariste breton, devenu syndicaliste puis militant dans la mouvance communautaire puis l'humanisme laïque voire anticlérical : Noël Hilly, « Du séminaire à La Calotte », *Panoramiques*, 1995, 23 : 162-166.

Un autre prisonnier basque, ancien militant de la JOC à Bayonne, assume aussi le même transfert de valeurs :

Passer de l'action au sein d'organismes chrétiens à l'action *abertzale* ne m'a jamais posé question. Je n'y ai trouvé qu'une suite logique, celle d'agir pour la défense de gens (ou de communauté) brimés. J'étais ouvrier et basque, deux motifs légitimes pour militer. Quand aux valeurs, elles sont similaires, de même inspiration, valeurs universelles... Celle de la défense de la Justice, de la Paix et une certaine notion de l'Homme conjuguant sa vie avec le verbe Etre et non Avoir. [N 15]

Le contexte carcéral l'a de plus poussé à expérimenter une forme inédite du lien entre religion et politique par la contribution (avec [N 16], un autre détenu basque) à la revue *Foi et prison*, consacrée à une approche chrétienne des problèmes des détenus :

Là encore, pas de problème de « passerelle » entre mon militantisme politique et mon engagement en tant que chrétien. Les deux ne font qu'un. Et comme j'aime le répéter, je n'aurais jamais été *abertzale* si je n'avais pas été avant chrétien. Ce sont les valeurs chrétiennes qui m'ont permis de trouver en l'*abertzalismo* un champ d'action au quotidien. Ecrire dans *Foi et Prison* est une continuité, une action tendant à sensibiliser le prochain sur l'univers carcéral, qui est l'un des nombreux axes de travail sur lesquels il nous faut œuvrer pour créer un monde meilleur. [N 14]³⁴

Le lien par les valeurs, cette posture utopique, n'est d'ailleurs pas monopolisée par les tenants de l'engagement politique le plus intransigeant. Il est également le fait, au nord comme au sud du Pays Basque de bon nombre d'acteurs situés très diversement sur la

³⁴ L'expérience carcérale est pour plusieurs détenus basques l'occasion de repenser et de reformuler le lien entre foi et engagement, qui peut conduire à des formes inédites de réinvestissement de l'espace public. Le témoignage de [N 16] va dans le même sens. L'on peut également songer à la contribution du détenu guipuzcoan J. L. Alvarez Santacristina « Txelis » au groupe de réflexion sur la paix d'Arantzazu. (*La Santé-ko espetxean, 1998ko garizuman* (de la prison de la Santé, carême 1998, document de six pages envoyé à la coordination des prêtres basques et aux communautés chrétiennes populaires du Pays Basque réunis en faveur des prisonniers à Arantzazu le 29 mars 1998, Archives privées).

scène identitaire. Pour ce chanteur engagé du Nord des années 1970-1980, ancien séminariste dans les années 1960, le lien entre son engagement et sa foi est évident :

Je peux dire que si je suis *abertzale*, c'est parce que je suis chrétien, ou parce que je suis croyant. Dans un combat en faveur de l'homme, le croyant, le chrétien doit être en première ligne. Et notre combat en faveur de l'homme, c'est de défendre notre langue et notre culture. Et là, l'Eglise doit être en première ligne. [...] Je ne peux pas dire que je me sois affiché avec la pancarte « chrétien ». Mais je crois, et le texte de Eyt³⁵ dit cela très clairement, que le véritable universalisme nous renvoie à notre culture spécifique. C'est-à-dire que si nous voulons nous ouvrir vers les autres cultures, nous devons tout d'abord travailler notre propre culture, étudier notre langue. Plus on la travaillera, plus on s'ouvrira et on admettra les autres cultures. C'est ainsi que je comprend l'universalisme. Et je crois que c'est clair pour beaucoup de gens. Et si l'Eglise veut bien comprendre l'universalisme, c'est comme cela qu'elle doit le définir, ce qui n'a pas toujours été le cas. [N 10]

Une posture très proche est défendue par cet ancien séminariste de la même génération, au cœur du conflit de 1967 avec l'évêché, devenu plus tard président de la confédération des *ikastola* (écoles bascophones) du Pays Basque Nord³⁶, *abertzale*, ancien prisonnier politique :

A mon avis, c'est une suite logique. Ce n'est pas parce que j'ai quitté l'institution officielle de l'Eglise que j'ai abandonné la réflexion, le point de vue et l'engagement que le message du Christ a fait naître en moi. C'était impossible. Sinon, cela n'avait pas de sens. Renier ce que l'on a appris jusque-là n'a pas de sens. Non, il est certain que jusque-là, j'avais assumé ce qu'une institution d'Eglise m'avait inculqué comme formation, avec tous ses aspects

³⁵ Père Pierre Eyt (alors vice-recteur de l'université catholique de Toulouse), *Foi chrétienne et cultures*, Conférence donnée au Pax Marracq le mercredi 20 mars 1974, sous l'égide de la Commission de Catéchèse des Adultes du sous-secteur Bayonne cathédrale.

³⁶ On peut noter une implication particulière des anciens séminaristes dans le monde des *ikastola*, au Nord comme au Sud [N 4, S 17, S 18] et dans la structuration des cours de basque pour adultes [S 14, S 15, S 16].

positifs, mais il n'y a pas de doute que j'ai rejeté tout ce que je percevais de mauvais et que je me suis révolté. Mais pratiquement, j'ai toujours essayé d'appliquer ce que j'avais appris, en disant quelle était la source de l'action, sans aucun doute. Les choses sont restées claires à ce niveau pour moi, et elles le sont aussi dans mes écrits. [N 4]

Les réponses sont de nature tout à fait comparable en Pays Basque Sud. Pour cet ancien séminariste guipuzcoan, présent lors de la crise du séminaire de Saint-Sébastien en 1966, le séminaire a été le lieu d'apprentissage d'une véritable culture de l'engagement :

Nous, enfin moi en tous les cas, si je suis passé par le séminaire, c'est avec l'intention de servir les autres. C'était mon objectif, ma vocation et ma formation. Servir les autres. Un service sans contrepartie. Comme le dit le catholicisme, aider ceux qui sont dans le besoin. C'était ça notre formation. J'ai naturellement pris cette idée là-bas. C'était ma vocation. Alors, passer de là au militantisme, sans contrepartie, sans raisons économiques bien au contraire, en étant prêt à prendre des risques, avec un nouvel engagement humain, pour la langue ou pour la culture, c'était une démarche très naturelle pour moi. Nous étions préparés à cela. Je n'ai jamais fait ce genre d'affirmation, mais j'ai un ami qui disait : ah moi – il avait été sur le point de devenir prêtre, et il était devenu militant à plein temps –, je poursuis ma vocation. C'est la même chose. Il disait cela ! Il y avait cette institution, maintenant je travaille dans une autre institution, une organisation clandestine, mais c'est le même service, le service du pays. L'idée de vocation. [S 7]

Dans le modèle de la séparation, à l'inverse, les deux engagements n'ont rien en commun. A l'autre extrême en effet, des figures engagées de l'action identitaire relativisent l'apport de la socialisation religieuse au point de minimiser tout lien avec leur engagement ultérieur. Une telle attitude est en particulier sensible chez ceux qui occupent une position élevée au sein des institutions identitaires. En Pays Basque Sud, où l'institutionnalisation identitaire a pris la forme d'un système de parti ancien et structuré et d'un gouvernement autonome dominé depuis sa création par un

parti nationaliste, les discours des leaders institutionnels relèvent de cette catégorie. Ainsi, le président de l'Euskadi Buru Batzar, organe collégial suprême du Parti Nationaliste Basque, analyse-t-il en ces termes le lien entre sa socialisation religieuse (ordonné jésuite, il abandonne les ordres en 1976) et sa carrière politique :

Je ne relie pas les deux. Cela a été une transition, petit à petit, de façon normale. Je n'ai pas connu de traumatisme. Mes opinions étaient faites depuis longtemps, j'étais libre intérieurement, je n'ai pas eu de problème. Et vis-à-vis de la religion, je ne suis pas de ceux qui disent n'importe quoi publiquement, je considère ces choses-là comme ma culture et ma personnalité me donne de les vivre. Jusqu'à quel point suis-je aujourd'hui un catholique orthodoxe ou un croyant ? Je ne sais pas. Je ne suis pas un orthodoxe, mais je n'ai pas à dire si je le suis ou pas. Cela ne regarde que moi. [S 1]

Il explique son passage au sein de l'Eglise comme un « fait social » imposé par le contexte, quasiment extérieur à sa propre décision. Pour lui, l'influence de la socialisation religieuse sur sa construction nationaliste relève du « contexte, de l'accès aux lectures, de certains contacts ». Il souligne cependant que son passage à l'abertzalisme s'est fait dans l'institution religieuse, par la double découverte de la littérature basque et de l'altérité « espagnole ». Dans les instituts jésuites qu'il a fréquentés, souligne-t-il, la plupart des jeunes issus de familles carlistes se sont convertis au nationalisme, mais par une sorte d'effet fonctionnel des conditions de socialisation, sans faire référence aux systèmes de valeurs en jeu. Récusant explicitement le modèle de continuité dans sa trajectoire personnelle, il reconnaît cependant la part des principes chrétiens dans l'idéologie du Parti Nationaliste Basque, en particulier dans sa vision européenne³⁷. Mais la marginalisation progressive de la référence chrétienne au sein du parti (remplacée par la notion de transcendance dans les statuts de 1977) est décrite

³⁷ Exposée dès 1949 par le président en exil Aguirre et qui doit beaucoup au principe théologique médiéval de subsidiarité, que le PNV n'applique pas seulement aux relations entre Etats mais aussi aux relations entre les différents territoires composant l'Etat.

en termes exclusivement politiques, comme un travail de négociation intrapartisan dans la recherche d'un compromis inter-générationnel³⁸. A la différence des autres partis nés durant le dernier franquisme, le PNV est un très vieux parti (fondé en 1894), et cette ancienneté implique une mémoire longue de l'institution, parfois difficile à gérer. Tirillés entre la gestion de cette mémoire, marquée de façon indélébile par la référence chrétienne, et l'accusation elle-même très idéologisée de cléricalisme qui pèse constamment sur les nationalistes basques, les dirigeants du parti tiennent un discours extrêmement prudent sur la part du religieux, à la fois dans leur propre socialisation et au sein du parti. Le récit de leur propre engagement récuse tout déterminisme de leur socialisation religieuse, et l'approche de la gestion du religieux par le parti s'appuie sur une approche essentiellement pragmatique et stratégique du politique.

Entre ces deux positions, il est possible de repérer un troisième cas, celui de la socialisation religieuse comme apprentissage de la relativisation des institutions (l'entre-deux relativiste). Beaucoup d'entretiens associent une lecture du premier type (l'Evangile comme grille de lecture du conflit identitaire en tant que problème d'injustice) de leur parcours à l'apprentissage du relativisme institutionnel. Ce sont en particulier les militants qui se sont réinvestis dans des organisations politiques qui tiennent ce discours. Ainsi l'expérience négative des relations de pouvoir au sein de l'Eglise peut-elle en retour contribuer positivement à construire chez le militant une attitude de défiance constructive vis-à-vis de toute structure mobilisatrice.

En Pays Basque Sud, la profusion des partis politiques à la fin du franquisme a conduit beaucoup d'anciens prêtres et d'anciens

³⁸ Le maintien d'un symbole religieux au sein de la devise du PNV illustre cette recherche du consensus : « Il faut respecter les personnes. Et alors, Dieu et les vieilles lois, bon... Les autres politiques se sont moqués de nous plus d'une fois à cause de cela. *Jaungoikoa eta lege zarra, Dios y fueros*... Moi je dis que nous enlèverons cela lorsque la Grande-Bretagne enlèvera des armes de son roi *Dieu et mon droit*. On ne peut pas dire que la Grande-Bretagne soit un Etat arriéré, mais les Anglais conservent les perruques des juges ! (...) C'est une question d'identité. Là-bas, *Dieu et mon droit*, ici, *Jaungoikoa eta lege zarra*. Et alors ? C'est une question de formulation. » [S 1]

séminaristes à se réinvestir dans l'action politique. L'un d'eux, guipuzcoan, prêtre réduit à l'état laïc en 1981, devient en 1978 l'un des leaders d'un parti d'intellectuels (ESEI³⁹), nationaliste et de gauche, qui se fonda progressivement au sein d'*Euskadiko Ezkerra*. Il associe très clairement les mobiles de son engagement à sa socialisation religieuse, au nom d'une application du message évangélique et d'une relativisation des institutions, y compris des institutions nationalistes les plus radicales :

Dans mon cas, la croyance religieuse, de la façon dont je l'ai vécue, m'a aidé, m'a vraiment aidé à voir les injustices en œuvre dans le pays, en matière culturelle comme en matière économique. Je crois que l'Evangile m'a aidé en cela. Il m'a vraiment aidé. L'Evangile vous donne une vision éthique plus profonde. Ensuite, chacun fait sa vie, mais vous avez toujours cela. D'autre part, quelque chose de très important pour ceux qui ont été sous la domination ou à l'intérieur de l'Eglise, c'est qu'une telle expérience vous aide à mesurer jusqu'à quel point on peut faire du mal au nom d'une institution. Jusqu'à quel point on peut dominer un individu au nom d'une institution de salut. Et cela aide à devenir critique. Notre génération a dû, par bonheur, être critique vis-à-vis de l'Eglise. L'époque nous y a poussés. Et cela vous aide à voir ce que sont vraiment les autres institutions. Moi j'ai connu les errements qu'a pu commettre l'Eglise. Sans entrer dans les détails, au nom d'un statut au sein de l'Eglise, au nom de l'autorité, on pouvait dire n'importe quoi à des personnes dix fois plus honnêtes que soi. [S 11]

Cette attitude le conduit en particulier à se méfier de l'engagement des jeunes en politique, particulièrement important en Pays Basque Sud. Et lorsqu'on lui demande s'il s'agit là d'une culture de la relativisation des institutions, il répond aussitôt :

³⁹ ESEI, *Euskal Sozialistak Elkartzte Indarra* (Force de Rassemblement des Socialistes Basques). Né en 1976, avec une vocation de rassemblement, le parti se voulait une alternative située entre le PNV et ETA, une sorte d'instance de rationalisation d'un socialisme nationaliste modéré. Cet esprit se traduit par l'adhésion au pacte autonome de 1977 et aux travaux de l'assemblée constituante du Sénat. Mais ce parti d'intellectuels manque de base sociale et, devant la faiblesse des résultats électoraux, se dissout en 1981 (Corcuera, 1991 : 996).

Oui, de n'importe quelle institution. Cela, je le dois au séminaire, et pas à quelqu'un en particulier, mais à l'époque que nous avons vécue. Ensuite, quand je suis entré dans un parti politique, on me disait : deviens député, défends tel ou tel point, et je disais non, je ne suis pas d'accord avec cela. Tu es notre représentant, tu dois défendre ceci, non, je ne le ferai pas. C'était tout notre problème au sein d'ESEI. Nous produisions de bonnes idées, mais nous discussions pendant six mois avant de publier quatre pages. Evidemment, ainsi, on ne va nulle part. Lorsque j'étais à ESEI, j'avais un peu d'influence auprès des élèves. Ils avaient entre 14 et 17 ans, et certains voulaient se rapprocher d'ESEI. Et je leur disais : première condition, avoir 18 ans. Avant 18 ans, n'approchez pas. Pas de mouvement de jeunes en politique. C'est de l'endoctrinement. Comme le faisait l'Eglise d'une certaine époque. Je ne vais pas vous dire en classe, tel parti est bon, tel autre est mauvais. D'où est-ce que je tire une telle attitude ? Du fait d'avoir écouté des milliers de sermons à l'Eglise. Des choses inimaginables. Comment des gens de 25 ans pouvaient-ils tenir de tels discours ? C'est en ce sens que j'aime beaucoup l'Eglise, car nous avons vraiment vécu la bonne période. [S 11]

La socialisation partielle de ce dirigeant politique en Allemagne, dans un milieu plus proche du clergé régulier (Franciscains) que du clergé séculier (lui-même était prêtre diocésain) l'a poussé à cette distanciation vis-à-vis des institutions et organisations identitaires. Distanciation ne signifie en aucun cas retrait : il s'agit au contraire d'une sorte de traduction opérationnelle de l'idéologie identitaire, qui reste en vigueur, conduisant précisément à investir et à construire de l'institution. C'est à la rationalisation de l'identité que travaillent les figures engagées qui contribueront de façon décisive à construire qui un système de partis, qui telle ou telle section du gouvernement autonome ([S 12, S 8]), qui un Institut Culturel Basque ([N 17]), etc. Parmi les experts sollicités pour cette rationalisation, beaucoup, en particulier dans le milieu culturel sont issus d'une socialisation religieuse forte. C'est le cas en particulier de l'ancien responsable du portefeuille ministériel de la culture au sein du gouvernement autonome basque entre 1984 et 1994. Ancien prêtre, il a effectué une partie de ces études en Allemagne, avec d'autres Basques

engagés eux-aussi en matière politique ou culturelle. S'il rejette l'hypothèse de la continuité, il ne s'inscrit pas non plus dans le modèle rupturiste. Il attribue à sa socialisation religieuse, et en particulier à son séjour allemand (il y prépare, entre 1971 et 1976, une thèse sur le théologien protestant Ernst Troeltsch), le passage d'une vision essentialiste de l'identité vers une approche relativiste, donc institutionnalisable de celle-ci. Son raisonnement repose en particulier sur l'analogie entre la religion et la langue basque :

Au départ, les deux étaient unis. La langue basque et la religion étaient quasiment la même chose. Ensuite, et mon frère⁴⁰ a écrit un article sur ce point : *Euskaldun fededun*, nous devons tuer le Dieu basque... Nous le vivions ainsi : être Basque, c'était être croyant, et être croyant, c'était être Basque, l'un ne pouvait aller sans l'autre. Tout cela s'est relâché progressivement. On pouvait être Basque sans être religieux. Comme il était possible, d'ailleurs, à la même époque, d'être *euskalzale* sans être *abertzale*. Il y avait là des débats de fond : qu'est-ce qu'être Basque ? Pourquoi être Basque ? etc. Dans mon cas, dans ce processus, le lien Basque-croyant s'est progressivement relâché, mais pas le lien *euskalzale-abertzale*. J'avais encore du mal à comprendre comment on pouvait être *abertzale* sans être *euskalzale*, et inversement *euskalzale* sans être *abertzale*. [S 10]

Son passage en Allemagne le fait passer d'une conception essentialiste d'une identité centrée sur la langue à une approche fonctionnaliste et relativiste du rôle de la langue, et de l'identité en général :

Ma conception de l'identité a toujours été majoritairement une identité linguistique. Une identité linguistique, dans un sens essentialiste, ou pour employer un autre concept sociologique, une identité assez normative. La langue que chacun reçoit chez lui lui fournit une norme pour son identité. Et l'identité, pour se

⁴⁰ Il s'agit de Rikardo Arregi, journaliste très actif dans les années 1960, à l'origine d'une réflexion de fond sur la rebasquisation de la société basque, et en particulier des adultes. Voir B. Arregi, J. Arregi, Azurmendi, 1996, en particulier la contribution de Paulo Iztueta : « Euskal Eliza eta semenarioak frankismoan » (l'Eglise basque et les séminaires durant le franquisme : 121-198).

développer, doit être liée à cette norme. Pour comprendre cela, il y avait des références qui comptaient beaucoup à l'époque, en particulier Txillardeggi⁴¹, *Hizkuntza eta pentsaera* (langue et pensée), 1970. Txillardeggi reprend chez Whorf et chez d'autres auteurs l'idée que chaque langue a sa logique et que cette logique construit un monde différent. Chaque langue a un monde différent. Et pour développer l'identité, il faut s'inscrire dans ce monde. Et dans ses dernières conférences, mon frère (Rikardo Arregi) développe une conceptualisation assez proche : tout un chacun, pour devenir une personne, ne peut utiliser que des moyens concrets. Il n'y a pas de moyens abstraits. Il faut travailler sur ces moyens concrets pour travailler son identité. Le problème identitaire était pour moi un problème très concret, linguistique et normatif. Beaucoup plus qu'un problème territorial. Ensuite, bien sûr, il y avait beaucoup de débats autour du marxisme, débats qui provoquèrent tant de scissions au sein d'ETA. Beaucoup de jeunes de notre génération devinrent marxistes, encore qu'il faille analyser jusqu'à quel point leur connaissance du marxisme était superficielle ou approfondie. Mais le marxisme n'a pas été aussi déterminant pour moi. En Allemagne, ce sont des influences toutes différentes, celles du positivisme, du fonctionnalisme, du rationalisme critique qui m'ont inspiré. Et c'est ce qui a dé-normativisé ma perception et mon attitude par rapport à la langue. J'ai commencé alors à voir la langue comme quelque chose de fonctionnel et non pas comme quelque chose d'aussi essentiel ou normatif. [S 10]

Une telle position est importante puisque l'entrée en politique de [S 10] va s'effectuer par le biais des institutions linguistiques. Enseignant dans les écoles catholiques du Guipuzcoa, il entre en 1982 comme secrétaire de la Commission consultative sur la langue basque (*Euskeraren aholku batzordea*), et devient l'année suivante responsable de la politique linguistique, puis de la culture au sein des nouvelles institutions autonomiques. Son approche de la langue le conduit à percevoir la religion également de façon fonctionnelle, comme un système normatif contribuant en Pays Basque à maintenir un niveau de loyauté linguistique / religieuse, sur un domaine où, en revanche, les institutions politiques n'ont

⁴¹ L'un des idéologues du renouveau nationalitaire des années 1950-1960, devenu sociolinguiste.

pas à intervenir. Au final, cette troisième attitude des enquêtés témoigne d'une relecture originale et complexe du lien entre socialisation religieuse et engagement identitaire. La socialisation devient l'apprentissage d'un relativisme fonctionnel qui ne nie pas l'action, mais qui la soumet au réalisme politique. La religion permet ici d'une part de construire une attitude de scepticisme vis-à-vis de tout système institutionnel et idéologique normatif, tout en maintenant suffisamment de valeurs mobilisatrices pour inciter à l'action.

L'incarnation du sentiment identitaire dans des rôles institutionnels extrêmement différents induit autant de relectures différentes de l'apport de la socialisation religieuse. Placés en position de gestionnaires, de dirigeants d'un parti de gouvernement, de responsables d'un cabinet ministériel du gouvernement autonome, les acteurs devront ajuster leur éthique de la conviction à une éthique de la responsabilité. Ainsi invoqueront-ils le modèle de la séparation ou le modèle relativiste pour relier leur action et leur pré-socialisation religieuse, décrite soit comme un passage obligé dû à des causes « sociologiques », soit comme un apprentissage du relativisme institutionnel et idéologique. En revanche, les militants engagés dans une voie plus radicale (au sens d'une attitude offrant moins de prise à la négociation comme moyen d'action), se reconnaissent plus volontiers dans le modèle de la continuité, au prix d'une distinction généralisée entre l'institution catholique, critiquée dans son exercice du pouvoir, et le message évangélique, vécu comme une caution transcendente à un engagement total en faveur de la cause basque.

Cette démarche n'est pas sans rappeler celle de L. Berlivet et de F. Sawicki sur les militants CFTC de Bretagne dans l'après-guerre (Berlivet, Sawicki, 1994)⁴² ou celle de J.-M. Donegani

⁴² L'étude se centre sur l'auto-évaluation par les anciens militants du lien entre foi et engagement : « Lorsqu'il leur est demandé le rôle de la religion dans leur engagement syndical, si certains répondent "aucun" entendant dissocier sphère privée et sphère publique ou préférant mettre l'accent sur la dimension de "classe" de leur engagement, la plupart traduisent dans leur réponse, le caractère "total" de leur engagement et son sens religieux sans le limiter au syndicalisme » (Berlivet, Sawicki, 1994 : 120).

lorsqu'il s'interroge sur le lien entre les itinéraires politiques et le cheminement religieux de militants socialistes (Donegani, 1979). A partir d'une critique de l'approche classique du lien entre une affiliation religieuse réduite à des taux de pratique et l'adhésion à une marque partisane (en particulier dans les modèles formalisés par G. Michelat et M. Simon⁴³), J.-M. Donegani a recours à l'approche biographique pour montrer comment la construction du militantisme peut se croiser avec une évolution religieuse faisant « circuler » biographiquement l'individu entre plusieurs interprétations du catholicisme, parfois diamétralement opposées. En revanche, le lien entre foi religieuse et militantisme politique semble être une constante dans la cinquantaine de récits de vie analysés de façon qualitative, au point de rappeler le « modèle de la continuité » observé en terrain basque :

Il y a en tous les cas une correspondance très étroite entre foi religieuse et militantisme politique. Bien sûr, la foi seule n'a pas conduit à l'engagement politique. Comme on a pu le constater, c'est la plupart du temps un événement extérieur qui a perturbé l'insertion traditionnelle dans l'Eglise. Mais si l'engagement politique s'est effectué, c'est aussi parce qu'il fallait rechercher la chaleur perdue à la suite de l'éloignement de la communauté de foi. Cette chaleur retrouvée dans le parti, les motivations qui conduisent à l'intégration communautaire à l'Eglise ont été

⁴³ « Il semble bien qu'en termes de probabilité (et nous insistons sur ce point) il existe une relation non seulement entre pratique religieuse et vote, mais entre religion et politique au triple niveau des croyances et opinions, des sentiments et attitudes, et des comportements. Si l'on préfère, c'est bien un haut niveau d'adhésion au système symbolique du catholicisme (croyances, rituels, systèmes de normes et de valeurs, etc.) qui, dans un nombre élevé de cas, se trouve en relation avec des représentations, attitudes et comportements politiques de droite » (Michelat et Simon, 1977 : 414). Inversement, sont corrélées l'appartenance ouvrière, l'irreligion et la proximité au communisme. La critique de J.-M. Donegani, cependant, devrait être à son tour relativisée, tant les méthodologies mobilisées sont différentes : mettre en évidence les processus de construction identitaire des catholiques de gauche par un recueil de récits de vie n'invalide pas forcément une corrélation statistiquement observée entre des tendances lourdes en matière d'expression d'une préférence politique réduite au vote et une affiliation religieuse elle-même circonscrite à la pratique déclarée. Les prémisses épistémologiques sont trop différentes pour que l'on puisse parler de résultats contradictoires.

reconnues dans la participation politique à tel point que pour un certain nombre le militantisme est explicitement devenu l'expression d'une mystique et le geste politique accompli dans sa « petite cellule » de la même manière que sont accomplies obscurément un certain nombre d'œuvres en religion dont on sait que Dieu les voit et les glorifiera en son temps. (Donegani, 1979: 734)

Les itinéraires observés en terrain basque reproduisent partiellement, à partir de trajectoires idéologiques différentes et de socialisations religieuses généralement plus poussées que les militants socialistes précités, des processus de « construction des mondes sociaux » similaires à ceux relevés par J.-M. Donegani : une perception assez holiste de la société de l'enfance, un rapport complexe avec l'institution religieuse, défini par une sorte d'état de crise permanent, l'importance de l'événement dans la décision de l'adhésion politique, le lien, enfin, par les valeurs entre une appartenance religieuse renégociée et un engagement politique (au sens large comme au sens restreint) prenant des formes diverses. L'approche biographique constitue en ce sens un recours fructueux pour saisir les interactions complexes entre religion et construction identitaire. L'attention portée à des itinéraires individuels à la fois proches et singularisés permet de remettre en question les lectures déterministes ou causales du lien entre religion et engagement, très répandues en terrain basque. Ce travail de relativisation interprétatif nous semble plus proche de l'expérience vécue des acteurs, foncièrement irréductible à un seul modèle explicatif.

La gestion des identités basque et religieuse n'est pas le fait d'un processus de socialisation unique. Elle s'étale sur la socialisation primaire et sur la socialisation secondaire, au sens de P. Berger et T. Luckmann, c'est-à-dire définie comme « intériorisation de sous-mondes institutionnels spécialisés » et « acquisition de savoirs spécifiques et de rôles directement ou indirectement enracinés dans la division du travail » (Berger et Luckmann, 1986 : 189). L'accumulation et la confrontation de ces savoirs spécialisés permettront à chacun de se construire une compétence identitaire spécifique. Si la distance entre socialisation primaire et secondaire est importante, l'acteur expérimente des processus d'alternation, c'est-à-dire des transformations totales de l'identité : la conversion

religieuse en est le prototype, mais l'endoctrinement politique ou la psychothérapie en sont d'autres illustrations.

L'enjeu du processus, soit la transformation de l'identité, dépend de l'articulation durable d'un appareil de légitimation et d'une réinterprétation de la biographie passée (du type « avant je pensais (ou je croyais)... maintenant je sais »). Dans sa réinterprétation du passé, l'acteur oppose souvent le registre de la croyance, associée à un modèle identitaire perçu comme hérité, à celui du savoir, renvoyant à une affiliation choisie. L'alternation peut être vécue en termes de rupture ou de choc biographique : pour certains des cas analysés, la sortie de l'institution religieuse tout comme la « conversion » à une « conscience politique » de l'identité basque ont pu constituer effectivement une « séparation cognitive entre ténèbres et lumières », impliquant à la fois une redéfinition des événements passés et un changement dans les structures légitimantes de plausibilité, c'est-à-dire d'une institution médiatrice (« laboratoire de transformation ») permettant la conservation d'une partie de l'identité ancienne au fur et à mesure de l'identification à des autrui significatifs perçus comme légitimes.

La construction de la compétence identitaire s'inscrit bien dans l'un des contextes considérés par P. Berger et T. Luckmann, celui d'une problématisation par l'individu de ses identités antérieures. Cette ouverture à d'autres mondes, cependant, ne conduit pas ici à une « conscience générale de la relativité de tous les mondes » provoquée dans un « contexte sociostructurel de forte mobilité, de transformation de la division du travail et de la distribution sociale des savoirs » (*Ibid.* : 234). Au contraire, la relativisation du monde religieux est substituée par un engagement fort dans un nouveau contexte normatif, abordé avec plus ou moins de distance. Reste cependant que le militantisme identitaire, global dans un premier temps en raison du contexte politique tendu des deux côtés de la frontière, devra lui aussi se spécialiser et organiser la répartition des compétences au prix de nouvelles phases de socialisations. Les itinéraires respectifs des acteurs illustrent une telle évolution.

Tout le problème — et c'est, selon C. Dubar (Dubar, 1991 : 104-105), l'une des limites de la théorie de P. Berger et T.

Luckmann – est de savoir dans quelle mesure la « réussite » d'une socialisation secondaire (comme l'accès à une position de leader dans une organisation militante identitaire) est liée à la socialisation primaire. Le lien entre l'identité spécialisée et le « monde » hérité, déconstruit et reconstruit est difficile à qualifier. En dissociant les identités basque et religieuse, les acteurs effectuent une distanciation vis-à-vis des prescriptions de rôle qui leur avaient été transmises. Il s'agit cependant plus d'une renégociation que d'un rejet, puisque certains éléments seront conservés, traduits et réinvestis dans un nouveau contexte de sens. L'identité basque passe du statut de contrainte latente à celui de motivation militante. Le référent religieux lui-même peut ne pas disparaître et perdurer sous la forme d'un message autonomisé vis-à-vis de l'organisation qui en a officiellement la charge.

Malgré cette réserve, l'intérêt de la construction sociale de la réalité a été de permettre ici d'appréhender un changement social majeur – le recul institutionnel de l'Eglise catholique et la spécialisation de la militance identitaire – au travers des itinéraires biographiques, de la coexistence et de la succession des rôles. Le cadre institutionnel du séminaire n'est pas simplement un prolongement de la socialisation primaire : il est aussi le lieu et le temps de la renégociation identitaire au terme d'une interaction complexe entre l'institution et ses membres. Les militants basques en formation sont des « acteurs pluriels » (Bernard Lahire⁴⁴) qui expérimentent simultanément et successivement des expériences socialisatrices hétérogènes voire parfois, nous l'avons vu, contradictoires. La pluralité des dispositions à l'action qui en résulte contraste avec les visions en termes d'unicité généralement associées aux socialisations religieuses, perçues uniquement au travers de leur dimension dogmatique et idéologique.

⁴⁴ Dans *L'Homme pluriel, les ressorts de l'action* (Lahire, 1998), B. Lahire critique les approches consistant à analyser l'acteur au travers d'une seule dimension de ses expériences socialisatrices. Il engage ainsi un dialogue avec Pierre Bourdieu, au sujet de la notion d'habitus, et avec la sociologie de Maurice Halbwachs, sensible dans ses analyses sur la mémoire à la multi-appartenance des acteurs individuels, à leurs socialisations successives ou simultanées, et à la pluralité des points de vue qu'ils peuvent mobiliser (Halbwachs, 1994).

Indications bibliographiques

- AGIRRE B., ARREGI J., AZURMENDI J., IZTUETA P. *et al.*
1996 *Rikardo Arregi, gizona eta garaia* (R. A., l'homme et son époque). Andoain: Manuel Larramendi kultur bazkuna.
- BERGER, P. L.
1971 *La Religion dans la conscience moderne*. Paris : Ed. du Centurion.
1973 *Comprendre la sociologie*, Paris, Ed. Resma.
- BERGER P., LUCKMANN Th.
1986 *La Construction sociale de la réalité*. Paris : Méridiens-Klincksieck [trad. de l'éd. de 1966]
- BERLIVET L., SAWICKI F.
1994 « La Foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », *Politix*, 27 : 111-142.
- BERTAUX, D.
1997 *Les Récits de vie*. Paris : Nathan université.
- BOUDON R., BOURRICAUD F.
1982 *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris : PUF [1981].
- BOURDIEU, P.
1986 « L'Illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63 : 69-72.
- BRAUD, Ph.
1991 *Le Jardin des délices démocratiques. Pour une lecture psycho-affective des régimes pluralistes*. Paris : Presses de la FNSP.
- CHEVALIER, Y.
1979 « La Biographie et son usage en sociologie », *Revue française de science politique*, 29 : 83-101.
- CONINCK F., GODARD F.
1990 « L'Approche biographique à l'épreuve de l'interprétation. Les formes temporelles de la causalité », *Revue française de sociologie*, 31 (1) : 25-53
- CORCUERA ATIENZA J.
1991 « Sistema de partidos en el País Vasco », in HAAE/IVAP, *Estudios sobre el estatuto de autonomía del País Vasco, III*, Oñati, IVAP.

DEMAZIERES D., DUBAR C.

1997 *Analyser les entretiens biographiques, l'exemple de récits d'insertion*. Paris : Nathan.

DÍAZ-MOZAZ, J. M.

1965 « Les Vocations en Espagne », *Social Compass*, 12 (4-5) : 303-311.

DONEGANI, J.-M.

1979 « Itinéraire politique et cheminement religieux. L'exemple de catholiques militant au Parti socialiste », *Revue française de science politique*, 29 (4-5) : 693-738.

1993 *La Liberté de choisir, pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Paris : Fondation nationale des sciences politiques.

1995 « Religion et politique : de la séparation des instances à l'unité des individus », *Cahiers français*, 273 : 32-39.

DUBAR C.

1991 *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris : Armand Colin.

ELIAS N.

1991 [1939] *La Société des individus*. Paris : Fayard.

ELORZA A.

1995 *La Religión política, el nacionalismo sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo et integrismo*. Donostia : Haranburu.

GIDDENS A.

1987 *La Constitution de la société*. Paris : PUF [1984].

GOFFMAN E.

1968 *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Ed. de Minuit [1961].

HALBWACHS M.

1994 [1925] *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Albin Michel.

HEINRITZ Ch., RAMMSTED A.

1991 « L'Approche biographique en France », *Cahiers internationaux de sociologie*, 91 : 331-370.

HIRSCHMAN A. O.

1972 *Face au déclin des entreprises et des institutions*. Paris : Economie et humanisme, Les Editions ouvrières.

ITÇAINA X.

1997 « Le Synode de Bayonne : entre unité diocésaine et dualité identitaire », in J. PALARD, *Le Gouvernement de l'Eglise catholique, synodes et exercice du pouvoir*. Paris, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, Cerf : 183-204.

2000 *Catholicisme et identités basques en France et en Espagne. La construction religieuse de la référence et de la compétence identitaires*, Thèse pour le doctorat en Science politique, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux.

IZTUETA P.

1981 *Sociologia del fenómeno contestario del clero vasco : 1940-1975*. Bayonne : Elkar.

JUARISTI J.

1997 *El bucle melancólico, historias de nacionalistas vascos*. Madrid : Espasa Calpe.

KAUFFMAN M.

1970 « Regard statistique sur les prêtres qui quittent le ministère », *Social Compass*, 17 (4) : 495-502.

LABORDE, D.

1996 « Des concours d'improvisation poétique chantée en Pays Basque, ou comment construire une identité culturelle », *Canadian Folklore*, 18(2) : 19-33.

LAGROYE, J.

1997a *Sociologie politique*, Paris, Dalloz, FNSP [3^e éd.].

1997b « On ne subit pas son rôle », *Politix*, 38.

LAHIRE, B.

1998 *L'Homme pluriel, les ressorts de l'action*. Paris : Nathan.

LEVI, G.

1989 « Les usages de la biographie », *Annales E.S.C.*, 6 : 1325-1336.

MEAD, G.-H.

1963 *L'Esprit, le soi et la société*. Paris, PUF [1934].

MICHELAT, G.

1975 « Sur l'Utilisation de l'entretien non directif en sociologie » *Revue française de sociologie*, 16 : 229-247.

- MICHELAT G., SIMON M.
 1977 *Classe, religion et comportement politique*. Paris : Presses de la FNSP, Editions sociales.
 1985a « Déterminations socio-économiques, organisations symboliques et comportement électoral », *Revue française de sociologie*, 26 (1) : 32-69.
 1985b « Religion, classe sociale, patrimoine et comportement électoral : l'importance de la dimension symbolique », in D. GAXIE, *Explication du vote : un bilan des études électorales en France*. Paris, Presses de la FNSP : 291-322.
 PALARD, J. (dir.)
 1997 *Le Gouvernement de l'Eglise catholique*. Bordeaux, Paris, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux : Cerf.
 PASSERON, J.-C.
 1989 « Biographie, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, 31 : 3-22.
 PENEFF, J.
 1994 « Les grandes tendances de l'usage des biographies dans la sociologie française », *Politix* : 25-31.
 PINTO, L.
 1989 « Expérience vécue et exigence scientifique d'objectivité », P. CHAMPAGNE et al., *Initiation à la pratique sociologique*. Paris, Dunod : 7-52.
 POTEL, J.
 1967 *Le Clergé français. Evolution démographique, nouvelles structures de formation, images de l'opinion publique*. Paris : Le Centurion.
 POTEL, J. [suite]
 1977 *Les Prêtres séculiers en France. Evolution de 1965 à 1975*. Paris : Le Centurion.
 REGION APOSTOLIQUE DU SUD-OUEST
 1965 *Etude démographique du clergé. Diocèse de Bayonne*, Bordeaux.
 S. A.
 1983 « Religión y política en el País Vasco », in F. MURILLO FERROL et al. (1983), *Informe sociológico sobre el cambio social en España, 1975-1983, Informe FOESSA*, vol. 4. Madrid : Editorial Euramérica.

- REMOND, R.
 1995 *Le Catholicisme français et la société politique, écrits de circonstance (1947-1991)*. Paris : Editions de l'Atelier.
 RIVIERE, C.
 1988 *Les Liturgies politiques*. Paris : PUF.
 RUIZ OLABUENAGA, J.
 1970 « Ex-prêtres en Espagne », *Social Compass*, 17(4) : 503-516.
 SCHÜTZ, A.
 1987 *Le Chercheur et le quotidien*. Paris : Méridiens-Klincksieck.
 SUAUD, Ch.
 1975 « L'Imposition de la vocation sacerdotale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3 : 2-17.
 1976 « Splendeur et misère d'un petit séminaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4 : 16-90.
 SUTTER, J.
 1985 « Vocations sacerdotales et séminaires : le dépérissement du modèle clérical », *Archives des sciences sociales des religions*, 59(2) : 177-196.
 WEBER, M.
 1995 *Economie et société*. Paris : Plon [1922].
 ZULAICA, J.
 1988 *Basque violence, metaphor and sacrament*. Reno: University of Nevada press.
 1996 *Del Cromañon al Carnaval, los vascos como museo antropológico*. Donostia : Erein.