

Phénomène religieux et chocs de civilisations : Remarques méthodologiques

Christian LALIVE D'EPINAY

A la mémoire de Roger BASTIDE

Les pages qui suivent visent à illustrer comment l'étude de terrain d'un phénomène concret et limité – les mouvements protestants en Amérique du Sud – et sa tentative d'explication sociologique amenèrent le chercheur à se poser des questions de méthode et de théorie qui débordent largement le cadre de son objet. J'indiquerai également les esquisses de réponses apportées aux questions soulevées par l'objet d'étude et par son approche. Sommairement exprimée, ma thèse sera que l'étude de phénomènes socio-culturels contemporains du « tiers monde » ne peut s'effectuer que dans le cadre d'une sociologie des « heurts de civilisations ».

A la fin de l'année 1964, le Conseil œcuménique des Eglises me proposa d'étudier au Chili le développement des sectes pentecôtistes¹; au terme de ce premier contrat, des institutions latino-américaines m'offrirent d'élargir ce travail à l'ensemble des mouvements protestants. En me limitant moi-même aux deux pays australs de l'Amérique (Chili et Argentine), j'avais mandat de fonder des groupes de travail dans d'autres régions et d'en orienter l'activité. La mission de terrain s'étendit jusqu'en 1970; quant au travail de dépouillement et de rédaction, il s'est achevé pour l'essentiel en 1973 avec la mise au point d'un fort volume qui servit également de thèse doctorale².

I. Rencontre et interrogation: d'une micro-anthropologie à une sociologie globale ?

Ma prise de contact avec l'objet d'étude a consisté à sélectionner quelques communautés – situées dans des bidonvilles, des centres miniers et des régions rurales – où j'allais enquêter par observation participante, entrevue non directive et, naturelle-

ment, étude documentaire. Mais très vite cette approche empirique fut restructurée par la question suivante (et ses conséquences): « que fait donc le protestantisme dans l'Amérique ibérique ? »

Le protestantisme est exogène à l'Amérique latine. Il vient « du dehors » et pénètre le sous-continent à un moment précis de l'histoire, comme on va le voir. Il emprunte deux canaux de pénétration. Soit il est message (vent, parole) du missionnaire, soit il fait partie de l'héritage culturel (mémoire, souvenir) de l'immigrant. Avant de devenir une formation religieuse, il est, dans les deux cas, mémoire, mouvement, déplacement, transplantation, communication.

Cette évidence génétique me conduisait, dans la mesure où je désirais dépasser la description pour m'attaquer à une explication du phénomène religieux, à renouer avec trois problèmes classiques des sciences sociales.

Le premier porte sur la relation entre les faits de culture et les phénomènes socio-économiques ou, dans un autre langage, entre la superstructure et l'infrastructure. Le suivant exige de préciser la relation entre facteurs externes et facteurs internes, et cela en fonction du cas particulièrement complexe d'un message religieux exogène qui va se transformer en mouvements religieux internes. *Finale-ment* (ce troisième point n'étant qu'une extension méthodologique du précédent), l'explication exigera de recourir à des phénomènes sociaux qui dépassent et englobent l'objet religieux, et d'analyser la dialectique entre systèmes englobants (ou de degré supérieur) et systèmes englobés.

L'évocation de quatre périodes cruciales de l'histoire du protestantisme en Amérique latine servira d'illustration.

1. L'aboutissement du processus d'« émancipation » de l'Amérique ibérique (1806-1820) est la condition *sine qua non* de la pénétration du protestantisme dans les anciens empires hispano-lusitaniens. Or l'Indépendance, comme fait politique, est à mettre en relation avec le déclin des royaumes ibériques et, plus fondamentalement, avec la montée

¹ Cf. « Changements sociaux et développement d'une secte. » In: *Archives de Sociologie des religions*, N° 23, 1967. – *Haven of the Masses*. Londres, Lutterworth, 1969. (Ed. espagnole: Santiago, Ed. del Pacifico, 1968; Ed. portugaise: Rio, Paz e Terra, 1970.)

² Cf. « Religion, dynamique sociale et dépendance. » (*Les mouvements protestants en Argentine et au Chili.*) Paris, Mouton (sous presse).

de la Grande-Bretagne en pleine révolution industrielle qui permet l'arrivée à maturité du cycle capitaliste.

2. Jusqu'aux aurores du XX^e siècle, c'est-à-dire tant que se maintiendra l'hégémonie européenne (britannique surtout) sur l'Amérique latine, ce ne sera pas la mission mais l'immigration qui alimentera l'essentiel de la croissance numérique du protestantisme. Or la grande époque des migrations intercontinentales (1850-1930) est due avant tout à l'expansion de la révolution industrielle dans le continent européen et à la redistribution internationale de la force de travail qu'elle provoque.

3. Aux alentours de la première guerre mondiale s'achève la substitution d'une hégémonie par une autre. Les puissances européennes sont partout remplacées par le jeune colosse yankee. Accompagnant ce processus, dès 1880, une vague de sociétés missionnaires nord-américaines (*faith missions*) déferle sur l'Amérique latine.

4. La grande crise (1929-1933) déclenchée dans les pays nord-atlantiques (Europe et États-Unis d'Amérique) a des effets multiplicateurs dans les régions périphériques du système capitaliste³ et provoque la rupture brutale de l'équilibre structurel des nations latino-américaines que caractérise une économie primaire (minière et agricole) d'exportation. Cette crise généralise l'anomie et ouvre une période propice à l'expansion des idéologies de salut. C'est à ce moment que démarre la croissance spectaculaire d'un protestantisme sectaire, ardemment prosélytique: le pentecôtisme⁴.

Chacun de ces exemples nous renvoie aux trois nœuds théoriques que j'ai évoqués. En amont comme en aval – et dans le lit même – du phénomène religieux, le chercheur bute sur des données politiques et économiques; les facteurs «internes» au fait religieux, ses «dynamiques du dedans» doivent être mises en perspective avec des facteurs «externes» et des «dynamiques du dehors»⁵. Enfin l'explication de ce phénomène social partiel que constituent les mouvements protestants en Amérique latine exige que l'on remonte non seulement à l'étude sociologique et historique des nations latino-américaines, mais au-delà encore à l'étude socio-historique de l'expansion planétaire du système capitaliste depuis la révolution industrielle.

Que ces propos ne prêtent pas à confusion. Je ne prétends pas expliquer le religieux par le profane, le

³ Effets multiplicateurs que l'on peut observer aujourd'hui avec la crise monétaire puis celle du pétrole.

⁴ Au Chili et au Brésil, le taux de croissance annuel du pentecôtisme est supérieur à 6 % depuis 1930, ce qui signifie que le nombre des adeptes double dans l'espace de chaque décennie. Ce mouvement regroupe aujourd'hui environ le 10 % de la population de ces deux pays, et plus du 20 % en Haïti. Sans connaître partout une croissance aussi spectaculaire, il constitue dans tous les pays latino-américains l'aile la plus dynamique du protestantisme.

⁵ Allusion à:

R. Bastide. «La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique.» In: *Cahiers Internationaux de sociologie* XXI, 1956.

G. Balandier. «Dynamiques «du dedans» et «du dehors»», titre donné à la première partie de *Sens et puissance*. Paris, P.U.F., 1971.

culturel par l'économique. On verra que ma recherche m'a amené à m'étonner de la puissance de la mémoire capable de préserver, à travers les siècles et les océans, des modèles culturels qui, dans un contexte sociétal et un milieu naturel nouveaux, contribueront à en façonner l'histoire.

L'Indépendance ne cause pas la pénétration protestante, elle la rend possible; la privation économique et l'anomie sociale constituent le terreau de l'explosion des sectes, mais encore fallait-il que les semences s'y fassent. Ainsi, la recherche de l'explication ne procède en rien par réduction, mais au contraire par *élargissement de la perspective*, mieux encore par *multiplication* des perspectives.

La thèse que je défends ici pourrait donc être reformulée sous la forme négative et polémique suivante: il s'agit d'un réquisitoire contre cette forme déguisée de réductionnisme qui prétend rendre compte et expliquer un phénomène socio-culturel contemporain du tiers monde à partir et uniquement à partir de lui-même.

II. De trois moments analytiques...

L'élargissement méthodologique décrit plus haut me paraît indispensable si l'on aspire à ce que la science sociale ne soit pas seulement de la photographie, et mauvaise encore puisqu'elle ne saurait en avoir la qualité de reproduction. Mais il n'est pas sans péril et la démesure le menace. L'effort d'explication, incapable d'une saisie totalisante adéquate, porte le risque de sombrer dans la confusion et le chaos. L'empirisme aboutit généralement à démontrer la validité des convictions non conscientes du chercheur, mais le cadre théorique rigide a priori impose sa structure au fait étudié et conduit à lui imputer une logique qui n'est que celle de l'artefact construit par le chercheur.

Avant de pouvoir entrer dans la dialectique du remodellement successif des hypothèses grâce aux résultats obtenus à chaque étape de l'étude de l'objet, il est inévitable de s'imposer quelques principes directeurs structurés entre eux, afin de permettre l'approche – inévitablement analytique – d'un phénomène social qui, par définition, est une totalité dynamique en interrelation avec d'autres totalités. A son stade actuel, l'esprit humain semble incapable de saisir une totalité autrement qu'en la décomposant en *moments analytiques différenciés* dont la mise en relation, la complémentarité, rend compte au mieux – ou le moins mal possible – de la totalité que constitue l'objet d'étude.

On a déjà dit que ce dernier *est à l'origine* message et souvenir et qu'il *devient* secte ou église; qu'il vient d'ailleurs avant de s'implanter et d'être adopté. Je crois respecter la dynamique propre à cet objet en proposant la triple thèse analytique suivante:

La *dialectique* qui unit un mouvement religieux exogène – plus généralement une idéologie – à une société doit être étudiée analytiquement selon trois perspectives *complémentaires*:

1. Un processus de destructuration de la société et de son système de valeurs dominant aura créé une

conjoncture favorable à l'implantation, voire à la dissémination du nouveau credo (idéologie).

2. Les modes d'expression du credo et les processus d'édification de son organisation et de ses institutions concomitantes s'inspireront — selon une mesure inégale qui reste à déterminer dans chaque situation concrète — à la fois des schèmes socioculturels de la société d'origine et de ceux que propose la société d'accueil.

3. Après la restructuration de la formation religieuse dans la société d'accueil, celle-là en devient un élément constitutif, intégrant sa dynamique sur laquelle elle exercera à son tour une influence.

Trois concepts permettent de nommer les trois moments que distingue cette thèse de méthode :

1. *Genèse*. Par une sociologie proche de l'histoire, s'attachant à l'analyse des processus de crise et d'évolution du système capitaliste, et des processus de transformation des sociétés latino-américaines, on met en évidence les facteurs *externes* au phénomène religieux, qui en permirent la transplantation et l'implantation.

Dans la première partie de cet article, j'ai indiqué certains des résultats auxquels aboutit cette approche génétique.

2. *Structure*. En s'appuyant sur la connaissance des deux ensembles de déterminations, externes et internes, mis à jour lors du premier moment méthodologique, on construit sur le mode hypothético-déductif une typologie des formations protestantes susceptibles d'exister en Amérique latine, typologie dont on vérifie l'exactitude au moyen d'une enquête contextuelle auprès d'un échantillon (ou de la totalité) des mouvements protestants.

La mise en évidence du lien entre ces deux premiers moments me permettra de préciser la part causale qui revient aux facteurs «infrastructuraux» et celle qu'il faut imputer aux faits de «culture». En effet, c'est le résultat de l'analyse génétique qui décide des hypothèses concernant les structures des formations protestantes. Or dans ce cadre, les variables *externes* à prédominance socio-économique peuvent être qualifiées de conditions *permissives* de l'implantation et de l'expansion protestantes. Mais la *différentiation* du protestantisme en une pluralité finie de types de formations protestantes est orientée par deux paramètres principaux : d'une part le *modèle* de société religieuse — l'héritage religieux — que véhicule l'acteur transplanté, d'autre part les conditions concrètes du processus de transplantation. (Question sur l'émetteur : l'acteur est-il un immigrant ou un missionnaire ? Question à propos du récepteur : l'acteur s'adresse-t-il à ceux de son ethnie, ou, potentiellement, à la population entière ?) Les variables génétiques *internes*, essentiellement culturelles puisqu'il s'agit de modèles préservés par le souvenir, apparaissent comme celles qui *orientent* l'édification du protestantisme dans le continent d'accueil et *décident* de ses différenciations structurelles propres.

Sans entrer dans le détail d'un schéma qui combine quatre types de modèles religieux originels et quatre voies de transplantation (et donc établit

un tableau de 16 cases) ⁶, illustrons cette procédure en partant de la distinction sommaire mais classique depuis Weber et Troeltsch, entre deux types de sociétés religieuses, l'église et la secte.

Dans le cadre de la Réforme, le type «église» s'est reconstitué sur une base géo-politique (*cujus regio, ejus religio*) ; cet avènement historique a provoqué l'émergence d'un modèle où la dimension religieuse s'entrelace étroitement avec deux autres dimensions culturelles : le sentiment national et l'appartenance ethnique (dont l'indicateur le plus évident est la langue). Le type «église» est également caractérisé par un haut degré de spécialisation des fonctions : en particulier les clercs y composent un groupe professionnel hautement spécialisé et, du coup, les laïcs considèrent que l'annonce du message relève strictement du ministère du pasteur. Ce second trait renforce la collusion entre les notions d'église et d'ethnie en ceci que le laïc ne considère pas qu'il ait quelque vocation de missionnaire.

Ainsi les hommes transplantés (qu'ils le soient, cas majoritaire, pour des raisons socio-économiques ou, cas minoritaire, du fait de bouleversements politiques) porteurs du modèle «église» vont-ils très «naturellement» (i.e. conformément à leur modèle culturel) s'efforcer de restaurer leur société religieuse d'origine, et cette restauration est aussi visible dans l'architecture du temple que dans le système d'organisation ou le déroulement du culte. Des adaptations sont parfois exigées (par exemple, la dispersion géographique des fidèles contraindra à diminuer la fréquence de célébration du culte qui d'hebdomadaire deviendra mensuelle), mais on cherchera à les réduire au minimum. Et «naturellement» l'église deviendra le centre de regroupement de la minorité ethnique, le lieu où elle reconnaît et reproduit son identité de groupe *ethnique*.

La «secte» se veut d'abord coupure (cf. la fausse étymologie : *secare*), rupture avec l'ordre établi ; aussi ses frontières ne sont-elles pas celles des entités géo-politiques. Elle est en même temps *expérience* d'un message révélé qui doit être annoncé, diffusé. Son travail consiste dans l'appel, appel à la rupture, à la conversion (*metanoia*) afin de *suivre* l'authentique message (cf. la vraie étymologie de secte : *sequi* : suivre). Aussi la secte est-elle porteuse d'une sous-culture distincte de la culture nationale et/ou ethnique, sous-culture qui est disséminée par des acteurs à vocation prosélytique. Si la secte connaît, dans la plupart des cas, des hiérarchies de fonctions, la fonction de témoignage (ou prosélytique) relève de la responsabilité de tous et de chacun. Cette conception du travail de la secte et de ses adeptes renforce le processus de diffusion du message. Aussi voit-on que les hommes porteurs d'un modèle sectaire — que la raison de leur transplantation soit économique (migration) ou missionnaire — édifieront des communautés fondées non pas sur le regroupement des membres de l'ethnie, mais sur la *réunion des convertis*.

En résumé, les porteurs du modèle «église» sont à l'origine des protestantismes ethniques (des églises «diaspora») propres à des minorités d'origine immigratoire, alors que les porteurs du modèle «secte»

⁶ Cette démarche est décrite dans mon article : «Les protestantismes latino-américains : un modèle typologique.» In : *Archives de Sociologie des Religions*. N° 30, 1970.

engendrent des *protestantismes méta-ethniques*, ou protestantismes *de conversion*. Ce sont donc bien des faits de culture (détermination par la superstructure) qui président à l'instauration différentielle de deux grands *genres* de mouvements protestants en Amérique latine. Et la même logique conduira à distinguer plusieurs espèces (que j'ai appelées plus haut types) au sein de chaque genre⁷. L'approche génétique est bien la condition de l'analyse structurelle.

3. Le concept correspondant au troisième moment est celui de *fonction*. Il s'agit de détecter les fonctions socio-culturelles propres à chaque type de protestantisme afin de préciser la spécificité de sa participation à la dynamique générale des sociétés latino-américaines (sociétés capitalistes dépendantes). Chaque structure protestante est traitée ici comme un acteur collectif de l'histoire contemporaine. L'illustration de cette démarche demanderait trop d'explication préliminaire sur le problème général du développement et du sous-développement, aussi me contenterai-je de souligner la relation entre le deuxième et le troisième moment, celui-là apparaissant à son tour comme la condition du dernier.

Bastide exprime ainsi la perspective théorique adoptée:

«Entre la cause et l'effet, s'intègre toujours un intermédiaire, l'homme, qui subit sans doute ces causes, mais qui oriente leurs effets dans la direction que sa praxis ou que ses besoins lui dictent. Ce qui entraîne cette conséquence qu'il n'y a point «effet» à partir d'une cause, mais «réaction» d'un groupe à partir de cette cause; or, comme cette réaction est toujours (bien qu'elle soit plus inconsciente que consciente) «dirigée», le génétique n'aboutit pas au pur déterminisme, mais au fonctionnel»⁸.

En référence à ce texte, en relevant le glissement de «l'homme» au «groupe», la structure (de l'individu, du micro ou du macrogroupe, bref de tout phénomène social total doté d'une structuration) est posée comme la *médiation* entre les genèses (ou déterminations «du dehors») et les fonctions (ou réponses élaborées par le groupe selon le cadre que lui fournit sa structure). Cette théorie de la médiation⁹ conduit à l'hypothèse qu'un même ensemble de déterminations peut susciter plusieurs réponses, même si un groupe précis, observé dans un temps et un lieu donnés, n'en actualise qu'une. Il y a, potentiellement, une pluralité de réponses possibles, mais ce pluriel garde un caractère fini, et ces réponses — ou fonctions — sont recensables puisque la structure sociale, saisie comme une médiation, définit un

⁷ Cf. note 6.

⁸ Préface de R. Bastide à l'ouvrage de M. I. Pereira de Queiroz. «Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles.» Paris, Anthropos, 1968, p. XIV.

⁹ Théorie de la médiation qui n'est pas sans analogie avec celle que propose J.-P. Sartre dans «Question de méthode», introduction à sa *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960.

*champ du possible*¹⁰ (par conséquent rend possible de détecter les réponses impossibles, à moins qu'il y ait destruction) et autorise même à hiérarchiser les réponses possibles dans les termes wébériens de «chances de réalisation».

III. ...et de trois mouvements dialectiques

J'ai insisté sur le fait qu'il ne s'agit pas là de trois thèses mais d'une triple thèse de méthode, de la décomposition analytique d'une seule totalité en trois moments. La mise en perspective de ces moments s'opère par trois *mouvements* dont deux ont déjà été évoqués.

1. *Du génétique au structurel*. L'analyse des genèses met en lumière les conditions «permissives» (plutôt infra-structurelles) de la pénétration et de l'implantation protestantes, et les déterminations «orientatrices» (à dominance superstructurelle) de la structuration d'une pluralité finie de types de formations protestantes.

2. *Du structurel au fonctionnel*. La mise en relation des facteurs externes relevant de la société globale (nation latino-américaine) et du système englobant (système capitaliste) d'une part, et des facteurs internes, propres à chaque structure protestante typique d'autre part, permet l'analyse de la place tenue par ce type de formations dans la dynamique historique.

3. Le troisième mouvement renoue avec la perspective générative en précisant le statut d'un nouveau concept. Il conduit du *structurel au dynamique*. La saisie de la structure à titre de médiation permet de préciser la dialectique entre la formation religieuse et la société globale. Mais en plus elle permet de dégager le *principe dynamique* attaché à chaque structure typique, celle-ci renvoyant à des faits sociaux non pas statiques ou «minéralisés», mais en mouvement permanent.

Ce mouvement peut être illustré encore une fois à l'aide de la dichotomie sommaire secte/église dont on a vu qu'elle présidait à l'érection d'un protestantisme de conversion et d'un protestantisme ethnique, de diaspora.

Une *église du genre diaspora* constitue une forteresse ethnique au sein de la société latino-américaine, qui

a) commencera à évoluer environ une génération après le tarissement du flux immigratoire. Tant que la mémoire collective est revigorée par l'arrivée permanente d'immigrants, l'église se définira elle-même comme diaspora, paroisse d'outre-mer, îlot en terre étrangère. La condition même de toute transformation se situe donc dans un facteur externe au phénomène religieux;

¹⁰ Cette notion est utilisée pour l'étude des idéologies par F. H. Cardoso dans son ouvrage édité en français sous le titre «Politique et développement dans les sociétés dépendantes.» Paris, Anthropos, 1971, cf. ch. 1.

b) évoluera lentement, dans la règle, vers ce qu'on appellera en s'inspirant de R. Mehl¹¹ une «*église minoritaire nationale*»; celle-ci conserve des traits ethniques, mais elle a rompu sa dépendance à l'égard de l'église-mère et de la mère-patrie et elle a acquis une nouvelle conscience nationale.

Cette forme d'évolution est celle qui a le plus de «chances de réalisation». Mais l'acteur – le groupe religieux – peut l'infléchir dans deux directions. Celle du *freinage*, qui consiste à refuser au nom de la fidélité les accommodations exigées par la situation de transplant. (Refus d'adopter la langue vernaculaire alors que les nouvelles générations ont perdu l'usage de la langue d'origine, etc.). Pratiqué avec résolution, le freinage conduit au suicide, à la disparition physique de l'église. Celle de la *rupture*: sous la pression des facteurs externes, la formation religieuse ethnique s'interroge sur elle-même et, cas limite, conclut à l'inadéquation de sa définition ethnique pour *décider* de se transformer en formation méta-ethnique. La réussite de l'opération suppose bien une rupture au sens d'une altération radicale de la structure de la formation religieuse.

Les *communautés issues de l'entreprise prosélytique* se composent de convertis, nationaux le plus souvent. Le projet qui caractérise ce protestantisme engendre une tension insurmontable: comment à la fois *prêcher* le message de rupture *au monde* (donc communiquer avec qui l'on prétend rompre) et *vivre* ce message de *rupture* (donc vivre en rupture avec le partenaire d'une communication exigée)? Quelle que soit la force de désocialisation et de resocialisation (de conversion) propre à la communauté religieuse, les convertis restent *nationaux*, donc porteurs de leur culture nationale et de classe. Cette persistance du «vieil homme» dans le «nouvel homme» fonde le principe de la dynamique horizontale entre la société nationale et sa culture, et la formation religieuse et sa sous-culture. Cette dynamique peut être qualifiée «de la continuité et de la rupture», de la reprise et du rejet, bref de la réinterprétation permanente (on retrouve dans le pentecôtisme chilien une permanence des traits de la culture populaire: la réunion sur la Plaza de Armas

devient le défilé, le *compadre* se transforme en *hermano*; on y danse, mais dans le temple et pour la gloire de Dieu, on interdit l'alcool mais on s'enivre d'Esprit; le shaman (*machi*) devient le porteur du don de guérison, etc.).

Dans ce second genre, le principe dynamique de ce protestantisme est *inhérent* à la contradiction qui caractérise son projet: annoncer *autre chose*, mais annoncer *autre chose à quelqu'un*. En revanche, la dynamique du protestantisme de diaspora est déclenchée lorsqu'un facteur *externe* – la fin du flux migratoire – crée la contradiction en rendant non-viable le projet de ce genre religieux, projet que résume fort bien la fière devise de la famille d'Orange: «Maintiendrai». Mais dans les deux cas, la connaissance des structures des formations protestantes s'avère être la condition de l'explication de leurs dynamiques.

IV. Conclusion

Dans un texte déjà ancien, Balandier résumait ainsi le projet d'une sociologie – ou d'une anthropologie-totalisante:

«F. Boas observait: «Il ne suffit pas de savoir comment sont les choses, mais comment elles sont venues à être ce qu'elles sont.» La démarche reste incomplète: elle doit s'inscrire dans un mouvement dialectique qui envisage aussi les procédés grâce auxquels les choses restent provisoirement «ce qu'elles sont» et décèle les forces qui leur imposeront de nouveaux agencements»¹².

Les pages qui précèdent esquissent et illustrent quelques jalons méthodologiques qui permettent de traduire ce programme en une stratégie de recherche visant à rendre compte de l'objet étudié, de sa dynamique et de sa signification, cette dernière dans la double perspective de la signification vécue par les acteurs sociaux et de la signification objective dans les rapports et processus sociaux. Cette démarche en appelle *de facto* au décloisonnement des sciences sociales et historiques.

¹¹ R. Mehl. «Traité de sociologie du protestantisme.» Paris, Delachaux et Niestlé, 1956.

¹² G. Balandier. «Dynamiques des relations extérieures dans les sociétés archaïques.» In: G. Gurvitch (éd.). *Traité de sociologie*. Paris, P.U.F., 1958, Tome 2, p. 461.

Zusammenfassung

Der Verfasser ist bestrebt, die theoretischen und methodologischen Grundsätze, die zu seinen Untersuchungen über die religiösen Bewegungen in Südamerika führten, zusammenzufassen und zu beleuchten.

Erste Feststellung: Jegliche soziale und kulturelle Gegebenheit in Lateinamerika muss notwendigerweise im Lichte des «Aufeinanderprallens der Zivilisationen» (R. Bastide) untersucht werden.

Zweite Feststellung: Der Forscher kann nur unter der Bedingung von jedem sozialen und kulturellen

Phänomen eigenen Ganzheitscharakter berichten, dass er eine *pluralistische* Strategie einschlägt, deren wichtigste Punkte mit Hilfe von Begriffen wie *Entstehung*, *Struktur* und *Funktion* untersucht werden können, wobei die Prüfung nach diesen drei Perspektiven die Analyse der *dynamischen Faktoren* gestattet.

Dritte Feststellung: Die Erklärung einer sozio-kulturellen Gegebenheit kann sich nicht allein aus der internen Analyse des Phänomens ergeben; letzteres muss in seinen sozialen und historischen Rahmen gesetzt und die externen und internen Faktoren müssen in ihrem dialektischen Zusammenhang erfasst werden.

Christian LALIVE d'EPINAY, né le 30 juillet 1938, marié, deux enfants. Licencié en théologie, licencié en sociologie, Docteur en sociologie. De 1964 à 1970, sous les auspices du Conseil œcuménique des Eglises, directeur d'un programme de recherche sur le développement des mouvements protestants en Amérique latine. Collabore durant cette période avec des universités en Argentine et au Chili principalement. Assistant (1963-1964), puis chargé d'enseignement (1970-1972) au Département de sociologie (FSSES) de l'Université de Genève. Actuellement professeur au même Département et à l'Institut d'Etudes du Développement (Genève). Les publications les plus importantes sont mentionnées dans les notes de l'article ci-joint. Il convient d'y ajouter des travaux sur les classes populaires au Chili (en voie de publication).