

FROM FRANCO'S AUTHORITARIANISM TO PARLIAMENTARY DEMOCRACY AMONG  
BASQUE UNIVERSITY STUDENTS.

Introduction.

This paper is based on research carried out in the Bilbao University District between 1973 and 1978. In this research the political and religious attitudes of the students are analyzed. The first part has been published (Larrea, "Universidad en conflicto", La Gran Enciclopedia Vasca; Bilbao, 1978; 253 pages); the second is under preparation for publishing.

In 1973, the conflict with the institutions of power was said to be caused by contradictions of the socio political system. This system offers the theoretical exaltation of political liberty and of a number of democratic values (material democracy), while, on the other hand, it does not accept these values in the actual political practice and in the legal system (formal democracy). This contradiction is perceived especially by the university students, who have been sensitized by the process of cultural rationalization that takes place in their university life.

The 1978 research tries to analyze the change that has taken place in the political and religious attitudes of the Bilbao university students, during the political process that has led to democracy.

In 1973 we worked on a questionnaire that was administered to 7% of the student body (667 from a total of 10.000) and in 1978 to 5% (995 from 20.090).

The questionnaire was mainly composed of Likert scales of attitudes and of other "open" questions that allowed a greater variety of answers.

In the statistical analysis we have used the RO and PHI correlations, and factorial analysis.

1. Basic political attitudes.

1.1. Conflict with the socio-political structures increases during the change from authoritarianism to democracy (opinion level).

In the 1973 research, the university students were able to answer a 30-item scale on several socio-political attitudes, which we considered good "indications" of the existing situation. Analysis of the correlations matrix shows that six of these items are especially related to each other, which means that they are examples of a common activity ( $R = .235$ , that, in seven hundred cases and six variables has a probability that excludes any error in more than 99% of the cases -Snedecor 351-).

Tabla 1.1.: Answers to the items that measure the conflict of the student with the social and political system. "Affirm" represents adherence to the values (liberty-justice-equality) and the rejection of any system that doesn't assume them. "Deny" responds the rejection of these values and, consequently, the acceptance of the political system.

	1973				1978				Differences 1978			
	Affirm	Deny	Don't know	Don't know	Affirm	Deny	Don't know	Don't know	Affirm	Deny	Don't know	Don't know
Growth of income without political liberties .....	74,24%	14,35%	11,41%	13,26%	78,78%	5,22%	13,26%	13,26%	+ 4,54%	- 9,13%	+ 1,85%	+ 1,85%
Inequality of rights .....	75,26%	16,51%	8,23%	3,21%	90,94%	4,72%	3,21%	3,21%	+15,68%	-11,79%	- 5,02%	- 5,02%
Order is more important than the social practise .....	79,15%	13,49%	7,36%	11,25%	81,19%	4,32%	11,25%	11,25%	+ 2,04%	- 9,17%	+ 3,89%	+ 3,89%
Unequal social classes .....	79,45%	12,34%	8,21%	6,13%	84,71%	6,72%	6,13%	6,13%	+ 5,26%	- 5,62%	- 2,08%	- 2,08%
Present economical order ....	92,52%	3,73%	3,75%	1,10%	96,07%	2,30%	1,10%	1,10%	+ 3,55%	- 1,40%	- 2,65%	- 2,65%
Non-Obligatory of religious education .....	69,43%	19,63%	10,90%	3,41%	92,25%	2,90%	3,41%	3,41%	+22,82%	-16,73%	- 7,49%	- 7,49%

Tabla 1.2.: Comparative data about the inhibition towards injustices and about the direct action against the political system.

	1973		1978		Inhibition		Diff. of inhibition 1973-1978	Diff. of Action 1973-1978
					1973	1978		
Observation of injustices .....	88,00%	73,65%	12,00%	26,35%	12,00%	26,35%	+14,35%	
Protagonists of injustices .....	69,00%	34,34%	31,00%	65,66%	31,00%	65,66%	+34,66%	
Answer in some way .....	36,00%	40,59%	64,00%	59,41%	64,00%	59,41%	+4,59%	
Answers with a direct action .....	7,62%	15,57%	-	-	-	-	+7,95%	

The 1978 questionnaire included these same items which continued to be indicators of the present situation. The answers obtained a correlation of  $R = .328$  (even more consistent than in 1973 and in 995 cases).

Table 1.1. shows the answers in 1973 and those in 1978 and the difference between them.

In 1973 these items seem to have been indicators of normativity in Franco's old regime. When the 1978 research was made, although Franco's legal system was in crisis and the old principles were no longer officially recognized, society had not yet changed its formal structures and there still existed an unjust distribution of wealth and many differences among the social classes. The item that indicates the greatest variation seemed to be the obligatoriness of religious education. We understand, therefore, that in 1978, the 1973 items were still valid indicators of liberty-justice-equality attitudes, and the answers to these items were attitudes towards a social system that, although it had no more of a legal basis in 1978, was still sociologically in existence.

The answers show a reaffirmation in the acceptance of the values of liberty, justice and equality and a rejection of the social system that lacks them.

The difference between the totals of the six items is 8.98% (87% rejection in 1978 and 78% in 1973). This means we are dealing with a group of young people that indicates it is more sensitive towards these social values and rejects the system that denies them. The largest increase takes place in the item about the obligatoriness of religious education and in that of the equality of rights. This can be understood as a consequence of the surrounding democratization that has taken place in the country and the consequent stronger conscience of equality.

#### 1.2. The social class as an influential factor in the opposition to the socio-political system.

Having analyzed the endogenous and exogenous variables that could exert an influence on these attitudes, no relevant differences have appeared between the 1973 and the 1978 samples. As the opposition to the system increases in all groups stratified by sex, age, faculties.. the differences between them diminish. Therefore the same scheme of variables persists: women are more sensible to a rejection of the system than men; age and university studies have little influence; the kind of career is more relevant than the fact of studying in a state or Confessional University. But, above all, the social class to which the university students belong is the variable with greatest influence and the most significant in the rejection of the social system. The data of both studies allows us to draw the following conclusions:

- In 1978 all social groups (classes) have a greater rejection of the socio-political system.
- Opposition to the system increases as the socio-economic scale decreases (this variable remains constant between 1973 and 1978).
- Rejection of the system increases more significantly in 1978 in the higher and lower classes than for the rest of the social groups.

All this appears logical though in 1978 society appeared to all who answered the questionnaire as more objectionable, classic variables still exerted some influence and, due to that, taking part in the situation of privilege that the system offers leads to a decrease in opposition (as is found in the higher class); conflict will resurge when these situations of privilege disappear (or as found in lower class representations).

But the specific characteristics of the 1978 society make opposition relatively firmer in two groups: the higher and the lower class. The former has seen, with the beginning of democracy, the apparition of syndical freedom, strikes, decrease of the stock exchange, "revolutionary tax", the exodus of socially relevant people towards other regions ... These facts endanger their situation of privilege. The lower classes have greater access to free diffusion of social and vindicative literature, meetings, demonstrations, strikes ... that have created a stronger conscience of their rights and the present injustice; unemployment, progressively menacing, appears to low class students as a present reality that probably their families live (working unemployment) and as a future reality (professional unemployment) that will affect them especially (they will not have the still existing opportunities or influences of the other students).

1.3. There is an increase in the inhibition towards situations of injustice and in the number of those engaged in a direct action against the political system.

In order to clarify to what extent the accepting of the values implies a full compromise or simply an emotional or ideological compromise, the 1973 and 1978 questionnaires present three items in which, in a progressive way, the students are asked about the compromise in the acceptance of political values. The first one asks them to define their idea of justice (What situations define the word "injustice" to you?); the second, questions them about whether they feel subject and object of the value (what situation of injustice do you take part in more frequently?) and, finally, the commitment they have towards this value (what do you do to overcome them?)

The answer can be seen in table 1.2.

The differences between the two years are clear: there is a decrease of sensibility towards injustices (12%); of feeling protagonists of such injustices (34%) and there is an increase in the number of the minority that says to be engaged in a direct action (from 7% to 15%).

These data, apparently contradictory (the increase in the number of the grow indifferent to the system as far as sensitivity and protagonism and the group with a greater commitment in direct action against these injustices), confirm our hypothesis, which say that the opposition to the system is characterized by a frustration due to the absence (formal democracy) of the principles which the system pretends theoretically to uphold (material democracy). Among the students, this frustration acquires an inhibitive or an innovative form (Larrea, 54, 53, 1978).

1.4. The social class as an influential factor in inhibition towards the system and in revolutionary action.

Having examined the group of those who inhibit themselves and the groups of the revolutionists, and having observed the influence of the ten endogenous and exogenous variables (sex, age, ...) we see there is not an especially significant except the social class. This group of indifferents is composed of both men and women; age and years of study, as well as career, have a minimal influence. The influences appear at the social class level.

Although, the theoretical perception of injustices is almost the same in all the social classes, the group of those who are insensible towards social injustices decreases as we descend in the social scale (85% of inhibited in the high class and 45% in the low one). But the most significant group is the one that is engaged in direct actions. In 1973, students of all the social classes in similar proportions formed this group, but in 1978, there is an increase in the number of revolutionists as we descend towards the low class.

We can see this in table 1.3.

Tabla 1.3.: The group of "revolutionists", depending on their belonging to the different social classes in 1973 and 1978.

Year	High Class	High-Middle C.	Middle C.	Low-Middle C.	Low C.
1973	9,00%	9,50%	5,65%	11,59%	11,76%
1978	8,33%	12,35%	14,52%	20,00%	30,14%

From all this, se can draw these conclusions:

- The process from an authoritarian fascist regime to a liberal parliamentary democracy has had great influence on the political conscience of the students.
- It has produced in them -at the level of their basic political attitudes- a more radical opposition towards the present political

system. The democratic system, so longed for during the many years of authoritarian regime has disappointed them. The "material formulations" that political leaders proclaimed, that were presented by political parties and were assumed in the legislation, have become topics that have not found in the realizations of formal democracy the changes that the students wanted.

- There has been a great frustration because the new regime has not achieved what was expected of it. This general frustration has created a movement of inhibition. This movement is stronger when dealing with definite political attitudes and a political conscience of commitment than at a purely theoretical level of opinion.
- Among the lower-class students, the number of those who are engaged in direct actions against the present system has increased greatly (it has doubled itself). This group (15%) finds in this democracy greater possibilities of action than with the previous regime; these possibilities are assumed by the low classes because the change is more urgent and necessary for them. This explains why the mechanisms of frustration provoke innovation instead of inhibition in this group.

1.5. Supporters among university students of leftist political solutions.

The questionnaire offers the opportunity of expressing opinions about other political realities nearer to student life. They deal with public or private enterprise, capitalism, public or private education, parliamentary democracy, etc. All of these aspects will have an influence on their future. Although some parties include them as part of their political programs, we don't consider them indications of any political party or ideology because of the ambiguity of their presentation in the electoral programs and the multiplicity of interpretations of terms such as "socialism", "marxism", etc. But the answers to all of these items will indicate a common attitude that we will be able to classify as "Right" and "Left", accepting the broad and usual meaning of these words.

Table 1.4. shows the answers in three groups: "right", "Undecided" and "left":

	"Right"	"Undecided"	"Left"
8.- The struggle of classes is the only motor of History .....	28,63%	22,04%	51,35%
24.- Capitalism is unable to solve the social and economical problems of a country .....	13,26%	15,39%	71,35%
32.- It is necessary to maintain private enterprise in order to guarantee economical development	29,48%	22,79%	47,73%
31.- Education should be public and there should not exist private schools nor private universities	23,10%	9,47%	67,43%

	"Right"	"Undecided"	"Left"
9.- The quality of life should be subject to the demands of economical progress .....	14,97%	14,97%	62,20%
2.- Parliamentary democracy is an appropriate political system for the Basque country .....	54,26%	20,53%	25,21%
11.- Popular mobilizations are the true way of democracy for a country .....	25,22%	16,30%	58,48%
12.- I think kidnapping and executions are justified as a legitimate means of revolutionary fight .....	66,71%	15,71%	17,67%

Table 1.4. is sufficiently expressive in itself; we can add that this leftist "majority" is a small minority when dealing with violent methods of revolutionary fight.

1.6. The social class as a determining factor of this attitude.

Once we have analyzed the endogenous and exogenous variables, we see that they have almost no influence at all. However, women seem to be slightly more radical than men when dealing with popular mobilizations (65% against 55%) and public education (74% against 64%), which reaffirms what we said before: the most significant variable is again the social class, which we can see in table 1.5.

Table 1.5.: Social class and "Left" and "Right Wing" students:

	H.C.	H-M.C.	M.C.	L-M.C.	L.C.
8.- Class struggle .....	16,66%	39,31%	49,65%	57,00%	79,23%
24.- "No" to Capitalism .	50,00%	60,64%	71,21%	78,00%	84,90%
32.- Only private enterprise .....	75,33%	32,86%	32,25%	18,50%	16,97%
31.- Public education ...	24,99%	61,78%	67,22%	70,00%	86,79%
9.- Ecologism .....	33,32%	62,91%	60,29%	72,50%	71,68%
2.- Parliamentary Democracy .....	66,66%	61,79%	55,57%	52,00%	41,50%
11.- Popular mobilizations	41,66%	50,55%	58,27%	63,50%	73,57%
12.- Kidnappings with execution .....	16,66%	14,60%	16,20%	22,50%	26,41%

These data prove what we explained before : the social class has a great influence in the thought of young people. This influence is stronger than the one exerted by other biological conditions and going through university.

1.7. Political vote of university students.

The students answer question 56 ( "I would give my political vote to...") in the following way ( we continue using "right-left" categories).

Table 1.6.: Political vote of unuversity students.

	<u>"Left"</u>	<u>"Centre"</u>	<u>"Right"</u>
Nationalist Left(Abertz)	.14,77%	P.N.V...6,13%	U.C.D....1,50%
Revolutionary Left.....	5,31%		A.P. and
P.C.E.....	3,81%		fascists.1,20%
P.S.O.E.....	12,76%		
E.T.A.....	0.20%		
<hr/>			
Total.....	36,86%	6,13%	2,70%

We must take into consideration the great percentage of abstentions: 39,24% and of "for nobody":15,07%.

The majority of the students does not choose any political parties. We cannot say, however, that they do not have definite political attitudes, since they have answered precisely to the questionnaire; rather they do not trust on any of the existing parties (or they do not trust in Parliamentary Democracy), they do without them. A group similar to this one thinks that popular mobilizations are the basic way for a democratic society; we will come back to this idea later on. But we cannot avoid seeing the attitude of "doing without" of one of the basic institutions of Parliamentary Democracy.

1.8. Political parties and socio-political attitudes.

If we combine the percentages of the votes for each of the political parties with the rejection of the present political system, we will obtain the level of rejection (or acceptance) of the present system of those who vote for each of the parties and, as a result, we will be able to deduce the "social image" that the students questioned have of the political parties.

Table 1.7.: Level of rejection of the present socio-political system that the student that vote for the following parties have.

1 <sup>a</sup> . Nationalist Left (Abertzale).....	93,86%
2 <sup>a</sup> . Revolutionary Left.....	91,50%
3 <sup>a</sup> . P.S.O.E.....	86,08%
4 <sup>a</sup> . Don't answer.....	85,63%
5 <sup>a</sup> . P.N.V.....	85,23%
6 <sup>a</sup> . Nobody.....	83,23%
7 <sup>a</sup> . P.C.E.....	79,38%
8 <sup>a</sup> . U.C.D.....	75,58%
9 <sup>a</sup> . A.P.....	62,66%

The Nationalist Left ("Abertzale") is the political group preferred by the students that reject most strongly the present system. We must point out that the group that does not answer (50%) has a stronger rejection of the system than many political parliamentary parties -P.C.E. among them. We will return upon these data.

Table 1.8. shows the vote that those who declare themselves "Right" or "Left" would give to the different parties when dealing with four representative political factors: entreprise, education, popular mobilizations, and violence.

Table 1.8.: The vote for political parties and some political attitudes.

No private entreprise:

Revolutionary Left.....	86,78%
P.C.E.....	60,52%
Nationalist Left(Abertz).....	59,86%
Nobody.....	49,33%
Don't answer.....	46,00%
P.S.O.E.....	40,15%
P.N.V.....	14,75%
U.C.D.....	13,33%
A.P.....	8,33%

Public education (yes).

Revolutionary Left.....	88,67%
P.C.E.....	84,20%
Nationalist Left (Abert).....	79,58%
P.S.O.E.....	72,43%
Nobody.....	64,66%
Don't answer.....	62,45%
P.N.V.....	54,09%
U.C.D.....	40,00%
A.P.....	8,33%

Violence (yes):

Nationalist Left (Abert).....	44,88%
Revolutionary Left.....	20,74%
Nobody.....	18,66%
Don't answer.....	14,39%
P.C.E.....	10,52%
P.N.V.....	6,5%
P.S.O.E.....	3,92%
U.C.D.....	---
A.P.....	---

Popular mobilizations (yes):

Nationalist Left (Abert).....	84,35%
Revolutionary Left.....	83,01%
Don't answer.....	58,35%
P.C.E.....	57,87%
Nobody.....	53,99%
P.S.O.E.....	50,39%
P.N.V.....	26,22%
U.C.D.....	20,00%
A.P.....	8,33%

This table allows many reflections about the image that the students have of the political parties. First: the Revolutionary Left (statist) wants a change of definite structures : entreprise, education... while the Nationalist Left is characterized by a special conception of democracy: popular mobilizations, violence.

It is also important to observe that the large group of those who do not answer is between those who have a more radical vision of the social change and those who are more conservative; as we can see, what we observed in table 1.7. on a general level, also takes place with more definite attitudes.

1.9. The vote for political parties and social class.

Having analyzed the different variables that might influence in the political vote, we see that the social class is the only relevant one. There are some differences when dealing with the sex (63% of the women don't answer in comparison to 49% of the men). Less support is given to the Nationalist Left by women (14% women - 24% men).

Age is not very important either, even though, the Nationalist Left progressively grows firmer (11% at 18 years-old and 20% at 25 years old), and the P.N.V. tends to diminish in popularity from 11% to 4%. The vote for the Revolutionary Left and other Left also tends to consolidate. But the most interesting relationship is the one between the party and the social class, what we can see in Table 1.9.:

Table 1.9.: Vote for political party and social class.

	H.C.	H.M.C.	M.C.	L.M.C.	L.C.
1.E.T.A.....	-----	-----	0,33%	-----	-----
2.Nationalist Left.....	-----	16,85%	16,21%	13,00%	11,32%
3.P.N.V.....	-----	11,23%	7,09%	3,50%	3,77%
4.U.C.D.....	8,33%	2,24%	1,68%	1,00%	-----
5.Revolutionary Left.....	-----	2,24%	4,72%	5,50%	19,98%
6.P.C.E.....	-----	6,74%	2,87%	5,50%	3,77%
7.P.S.O.E.....	-----	18,85%	13,34%	12,50%	13,20%
8.A.P.....	25,00%	3,37%	0,84%	0,50%	-----
9.Nobody.....	16,66%	13,48%	15,03%	16,00%	13,20%
10.Don't answer.....	33,33%	26,96%	37,66%	42,50%	37,73%

We can arrive at many conclusions; these are some:

- The Nationalist Left appears to be consolidated in the Middle Classes while the Revolutionary Left is in the Low Classes.
- The P.N.V. descends from the High Middle Class (its highest point) - the High Class wants nothing to do with it - to the Lower Middle Class. (The Lower class doesn't consider it either).
- The group that doesn't answer is formed by all the classes although the motivations may be very different. We have already pointed out some considerations about "absentism", but these data offer sufficient interest to see the necessity of a more definite study on the subject.

1.10. Political leadership.

When asked about their political leaders, the answers appear in Table 1.10 :

Year 1973 (sample 667)			Year 1978 (sample 995)			
Foreigner	Spanish		Foreigner	Spanish	Basque	
Kennedy(s)	38	Francisco 5	Che Guevara	14	T.Galvan	87 Bandres 16
Che Guevar.	36	G.Robles 2	Lenin	12	Carrillo	16 Ortzi 6
M.Gandhi	36	Fraga 1	Marx	12	Felipe G.	11 Arzallus 5
Allende	32	José A. 1	Gandhi	12	Suarez	10 Monzon 4
Luther K.	23		Allende	11	J.Carlos	1 Periko S 3
W.Brant	21					Rubial 2
Mao	16					Larizaola 2
Castro	14					
Don't answer.....	55,88%		Don't answer.....	73,16%		

The answers prove what we have said:

- There is a growing degree of "not answering" about the political leaders in the democracy.
- The maximum appraisal of Tierno Galvan suggests the academic character of his personality.
- The representation of Basque leaders is very small even though the vote for these parties are relatively high. This seems to prove the political style that characterizes the Basque democracy: absence of personal leadership and a firm support of representative groups and assemblies.

1.11. Basque students and parliamentary democracy.

Parliamentary democracy has a support of 54% of the population and is rejected as not apt for political life by 25%. At the same time, 58% support the idea that popular mobilizations are the true way for democracy while 25% do not agree with that.

Half of the student support what the West World call "democratic system" while the other support what we can call "direct democracy". The vote for these two democratic conceptions and the political parties has this table:

Table 1.11.: Political vote and parliamentary democracy:

		Na.Left	P.N.V.	U.C.D.	I.N.I.	P.C.E.
Parlam. Democ.	Yes	42,17%	81,96%	73,30%	32,07%	71,04%
	No	38,99%	3,27%	13,30%	47,11%	2,63%
Directu. Democ.	Yes	84,35%	26,22%	20,00%	,01%	57,89%
	No	6,80%	49,17%	53,32%	9,42%	21,05%
		P.S.O.E.	A.P.	Nobody	Don't answer	
Parlam. Democ.	Yes	82,67%	74,99%	40,60%	50,89%	
	No	5,51%	24,90%	35,90%	25,40%	
Parlam. Democ.	Yes	50,39%	8,30%	53,90%	58,83%	
	No	34,63%	83,32%	26,00%	24,60%	

- The answers of the Nationalist and Revolutionary Lefts are coherent with the rejection they give to parliamentary political practice.
- It is also coherent the accepting of parliamentary democracy by the great parties that have a representation in the Parliament: P.S.O.E., P.N.V., U.C.D.

- It is remarkable the low level of support that the PNV gives to direct democracy, which contradicts the number of demonstrations that party organizes; this may be due to the fact that these demonstrations are usually more commemorative or sentimental (Aberri Eguna, Alderdi Eguna...) than specifically political, like those organized by the Left.
- The students support direct democracy slightly more than the parliamentary system, while they reject them both more or less in the same degree. We must note the high degree of rejection of the "Right" parties towards popular demonstrations (direct democracy).
- The group that doesn't vote for any political party, also prefers the massive mobilizations.

We can conclude that the majority of Basque Students do not accept the pattern of western democracies for the Basque political life.

## 2. The Basque Factor

### 2.1. Three degrees of attitudes towards Basque identity.

Because of censorship, the research done in 1973 does not include items referring to the Basque problem; that is why the answers in 1978 cannot be compared with previous ones and therefore, we cannot analyze any possible evolution.

In 1978, the Basque university students appear in three different degrees of opinion, that we can classify as:

1. Unexclusive Basque autonomist attitudes.
2. Exclusive Basque separatist attitudes.
3. Violent Basque revolutionary attitudes.

#### 1. Unexclusive Basque autonomist attitudes:

The majority of the population (between 70% and 95% depending on the case), contend that the Basque people have been oppressed during the last forty years (95%); they think that they have a right to self-government in the Spanish State (87%). They believe that the socio-political and economical problems should not be considered from the point of view of the Spanish State (73%). An 84% want a Basque University with its own curriculum. 85% consider the Ikurriña as their national flag and want the Basque language to be the official spoken language of Euskadi (71%).

Thus we have a combination of political rationality factors (such as self-government, non-Spanish solutions for socio-political problems, Basque university and official language), mixed with symbolic ones (flag, their own language) and sentimental ones (oppression of the people).

The correlations of this set of items of  $r = .421$ . It is therefore a coherent and rather compact group. This does not mean that those who agree with these items are an exclusive group; these items can also be accepted by those who support more radical attitudes towards the Basque factor. We will therefore describe this group as autonomist but not exclusive.

2. Exclusive Basque attitudes: "separatist".

The second group, which includes slightly less than 50% of the population, declares itself supporter of the independence of Euskadi; we will call this attitude "exclusive" because it does not admit the integration of Euskadi in the Spanish State.

45% wants Euskadi to be fully independent (item 5); to be part of the European Communities (49%). 40% says that the Basques are not Spaniards (only 5% thinks that the Basques are superior to the rest of the peoples of the Peninsula). 37% wants Euskadi to be an Independent Socialist Republic.

It is a large group ( $r = .593$ ) -almost half of the total- that chooses the full independence of its country; it considers itself non-Spanish without any ethnocentric ties. It cannot be classified as separatism at any cost because they wish to be a part of the European Communities. They reject the inclusion in the Spanish State.

3. Violent Basque attitudes: "revolutionary".

About 20% of the total wants ETA to continue its violent action in the present circumstances (18%). Only 11% think ETA is the Saving force of Euskadi. The correlation between items is  $r = .659$ .

Question number 21 "I think ETA is ruining the Basque Country" gets 29% of support and 40% reject it. This shows different degrees of support towards the revolutionary movement. 11% think ETA is the redeemer of Euskadi; 18% think in the opportunity of continuing the fight at the present moment (April, 78). This group supports violence as a method of political effectiveness more than ETA itself they don't think of ETA as a saviour. However, almost half of the population does not agree with the term "ruinous" when referring to the action of ETA. It is rejected by 47% of the total, sustaining it 29%.

As we can see, there are three levels of support, or identification with the Basque factor, in which elements of political rationality are mixed with symbolic and idealistic elements. Three

types of identity which do not have the same meaning: First, the "autonomist" which sees the opponent as oppressor but does not break with it completely. Second, the "exclusive" non-Spanish (Basque), and third, the revolutionary Basque.

## 2.2. Determining conditions of Basque attitudes.

Exogenous and endogenous variables:

Having analyzed the different variables that can have an influence on these attitudes, we can see that sex has almost no incidence whatever; however, in the three levels, women favour the Basque factor slightly more than men, except in "Euskadi as an Independent Socialist Republic", which has more supporters among men (43 to 38).

Age - term - career:

Although the differences are not very significant, which means that going through university and biological maturity do not influence the Basque attitudes decisively, we can notice a slight tendency to establish more "realistic" attitudes (self-government, to be part of the European Communities) and the weakening of other more utopic ones (Euskadi as an independent Socialist Republic), as years go by. The violent "we" tends to diminish as the person grows older.

Social class:

The social class does not exert an influence on the degree of nationalism; the percentages are similar in general, with a slight decreasing in the frequency of the high and low classes. These results show us that the attitude towards the Basque factor is an interclass phenomenon, which confirms the classical hypotheses about the nationalist phenomenon. The university students form much more differentiated groups when they judge social and economical factors. The Basque factor is influenced by motivations other than economical. It doesn't seem to go against the interest of the social groups because the nationalist phenomenon does not contradict social differentiations. It has cultural and sentimental values that determine attitudes of political rationality.

Basque attitudes and having been born in Euskadi.

We can offer data of the university group depending on

whether they have been living here more than ten years or not. These data show us the process of assimilation of the Basque factor that takes place in those who have not been born in Euskadi.

The results are in table 2.1.

Table 2.1.: Percentages of each of the Basque groups depending on their having been born in Euskadi or not.

	Basques	Non Basques	
		+10 years	-10 years
Autonomist Basque .....	84,79%	66,82%	56,23%
Separatist Basque .....	46,47%	27,83%	19,93%
Revolutionary Basque .....	15,69%	11,33%	7,62%

The percentages represent the average of the items that form each of the three groups of Basques.

We can deduce the following:

- The Basques that have been born in Euskadi are the ones who have stronger Basque political attitudes; when the residence is longer, these attitudes become more established. There is a process of integration that is conditioned by its own duration.
- This process of assimilation of the Basque factors takes place in the three levels that we have analyzed.
- The assimilation is firmer in the attitudes and factors that are based on political rationality (self-government, Basque University, official language) than in those that are more symbolic (Ikurriña, own language): For example, in the group of separatist Basques, 30% of those not born in Euskadi want full independence while only 17% of the same say that the Basques are not Spaniards.
- It is significant that a third of the students not born in the Basque Country want the full independence of Euskadi.
- In the same way, the attitude of revolutionary violence has a significant assimilation by those not born here.
- The adherence towards Basque attitudes is not based on ethnic factors. This is confirmed by another one of the items of the questionnaire (no. 55) in which, when asked which are the integrating values of the Basque factor, 24% answer they are cultural values; 9% say they are affective-sentimental and only 3% think they are racial-ethnic values. The rest do not answer. The promotion of cultural factors as a constituent element of Basque attitudes appears to be a variable of great importance because 33% of non-Basques that have lived in Euskadi more than 10 years, are separatists, but only 16% of them

think that Basques are not Spaniards. Cultural factors seem to favour integration while ethnic ones seem to cause difficulties.

- The Basque group, that defends the political factors in its three levels, is an open group, which include those who have not been born in the country even with radical separatist attitudes and revolutionary means in order to achieve them.

2.3. The vote for Basque political parties. Socio-political contents of them.

We have already noted that the students answering question 56 would vote for a political party. Their answers show their confidence in these parties (table 1.6.). Afterwards, we have analyzed which are the attitudes of the group that has given its support to each party. From this cross of percentages, we can deduce the image that the students have of the different parties or, in other words, the precise attitudes of those who support each of these parties. On the other hand, they have been able to get to know them, they have taken part in the general elections (June 15, 1977) during which the parties have explained their programs and, afterwards, they have seen them acting in the parliamentary political life. This means they don't choose them only because of their political propaganda, rather because they have seen them acting politically. And when the students give their support, or lack of it, they do it from a specific view of society about which they have given their opinion, and because they find that the necessary solutions are better assumed by the party they vote for.

Table 2.2. shows the degree of support of the different political parties of each of the three Basque groups.

Table 2.2.: Political party vote and factors of three levels of attitudes towards basque problem.

<u>I. Autonomist Basque</u>	<u>II. Separatist Basque</u>	<u>III. Revolutionary Basque</u>
1. National Left 98%	1. Nat. Left . 85,75%	1. National Left . 40,00%
2. P.N.V. .... 92%	2. P.N.V. .... 48,75%	2. Nobody ..... 15,00%
3. Rev. Left ... 82%	3. Nobody .... 40,75%	3. Don't answer .. 13,00%
4. Don't answer. 80%	4. Don't answer 39,75%	4. Rev. Left ..... 6,50%
5. Nobody ..... 78%	5. Rev. Left . 38,00%	5. P.N.V. .... 4,00%
6. P.C.E. .... 76%	6. P.C.E. .... 21,25%	6. P.C.E. .... 4,00%
7. P.S.O.E. .... 73,5	7. P.S.O.E. .. 20,00%	7. P.S.O.E. .... 3,00%
8. U.C.D. .... 42%	8. A.P. .... 6,00%	8. U.C.D. .... 3,00%
9. A.P. .... 30,5	9. U.C.D. .... 3,00%	9. A.P. .... -

We can deduce several conclusions:

- Those who support the Nationalist ("Abertzale") Left agree with the

items of the "autonomist" (non exclusive), of the "separatist" and 40% of the "revolutionary". This is the group of student that seems to support ETA most strongly -at least when the inquiry was made.

- Those who give their adherence to the PNV (Nationalist Basque Party) avow themselves separatists almost in a 50% but the majority of them do not accept violent methods of revolutionary action. These violent methods are assumed by supporters of PNV in the same percentage as supporters of PSOE (Spanish Socialist Party) or PCE (Spanish Communist Party).
- The group that would not vote anybody (15%) -no political party has so many supporters- seems to show that it does not agree with any of the present political parties or even with the parliamentary democratic system. We can define it as a group that adheres to the Basque Factor -it admits the items of the "autonomist level" in 78%-, with levels of separatism very similar to those of the PNV, but with a revolutionary action much stronger than that of PNV. They are supporters of the Basque factor but they cannot find their party in the wide spectre of nationalist parties.
- The group that doesn't answer to what party they would vote for is more or less half the sample. They, too, support the Basque factor; they are strongly separatist and quite violent. We have the same doubts here, as in the previous group: they have definite attitudes towards the problems of the country but they do not support any party.
- These two groups (those who do not answer and those who would not vote for anybody) offer excellent "raw material" for the Nationalist Left; the 1979 election seem to have proved this thoroughly.
- We must see that in the state parties (PSOE and PCE), the support of Basque factors is notable (76% and 73%), they have some important separatist minorities (21% and 20%) and a minimum of violence (4% and 3%). It would be interesting to know which attitudes prevail, now and in the future, among these students, who are pro-Basque and who support these state parties: whether they defend the Basque factor or the purely "social" factors of these parties.
- The tiny groups of the Spanish Right (UCD and AP) have a slight sympathy towards the Basque factor but do not have separatist or violent attitudes.

#### 2.4. The students are engaged in political actions and their Basque political attitudes.

15% of the students declare to be engaged in direct actions against the political system. It is a relatively small group, but especially significant and it has very definite attitudes towards the Basque factor.

94% of this group admit the non-exclusive Basque factors, 56,11% are separatists and 24,5% are revolutionary and violent. It is therefore a minority that favours the Basque factor almost unanimously (99% of them admit that Euzkadi is oppressed), which makes us think that there are no extreme-right partisans in it. They are more sensitive towards separatism than the rest of the students and 25% of them are supporters of violence. This violence is openly rejected by 62-72% and, among these, 32% think ETA must continue its fight in the present circumstances.

All this shows that these university students labour actively in Basque and non-Basque revolutionary groups. It would be interesting for future researches to analyze what values move these political actions: whether the liberation of the Basque people or the liberation of the oppressed social classes, or both. Other researches made in other Spanish cities among university students show a greater number of inhibited alumna and a smaller number of revolutionists. This means that the Basque feeling has a special incidence in the political attitudes of the young Basques.

#### Conclusions:

The Basque university students have expressed their opinions about the social political aspects of the social political reality they are living in. They are a strongly critical part of this people. This people, has lived the last long period of history (more than 150 years of violence, carlist wars, special code of laws (Fuero), economical constraints, etc.) wanting to keep its identity and its old laws (legi zara). During this period, the Spanish State, has been proposing a "dominating we", that takes away the legitimacy of the Basque aspirations. It hasn't been able to develop at present a coherent and communistarian social conscience, and that would assume the characteristics of the Basque people, and has offered, as the only solution, a Centralist State.

The nationalist Basque "we", in its actual consciousness, appears as an identity in conflict with the political objetivation in which it lives.

The nationalist "we", in its three dimensions self-government, separatist, revolutionist appears as a defensive reply to the violence of a State that has oppressed (the sample affirms that at least during the last forty years) a people that has its own culture, language, flag, history, traditions .... and is wanted as such.

Simultaneously, during these 150 years, the Basque people have gone through a process of industrialization, that has achieved in the last decades, the highest income per capita in Spain. This process

has taken place under the direction of a financial oligarchy firmly established in the capitalist system and has shaped a strongly classist, social stratification. This process is now seriously endangered by the actual economical crisis.

The Basque university students reject the capitalist social economical system. But they respond to the domination of capital and the domination of the centralist state do not coincide. The nationalist Basque "uz" is a "uz" that claims the rights of a people, identifying themselves with those who feel they belong to a people with no differences of social classes. The answer to the economical and social system is conditioned greatly by the place they occupy in society.

In this long process that the Basque people live without knowing the history, they no longer have a consensus about their goals and the means to achieve them. Social factors interfering with national ones, new ideologies (concretely marxism) are creating deep divisions in those who seek their identity and their national significance.

The university students have spoken as an especially critical part of this people. Their answers that we have assumed in these pages, will have to be compared with those of other different groups, who live this same reality. This will allow us to approach to the truth of this old and noble people.

### 3. Religious attitudes.

#### 3.1.1. Basic religious factors in 1973 and 1978.

The religious attitudes of university students were analyzed in 1973. The research done revealed the existence of a widespread conflict with the factors of religiosity. This confirmed our hypotheses: participation in a modern rational culture contains within itself the source of a conflict with the ideas of a traditional and sacral religiosity.

According to the general conclusions, the conflict with religiosity is mainly influenced by the survival of several forms of sacrality: when students take part in a more rationalized cultural environment, there is an increase in the magnitude of the crisis of that religiosity that explains the scientific reality using arguments of sacrality and that imposes patterns of behaviour on all the social collectivity (believers and non-believers).

Also, the conclusions of the 1973 research, show that the conflict that students have with the social and political system has no relation whatsoever with the one they have with the religious system: both systems depend on different and peculiar variables.

Although the 1978 research has tried to study the political factors mainly it has also analyzed the attitude of students towards the religiosity factors; it has maintained the same structure of the questionnaire so as to make it possible to compare the religious attitudes of 1973 with those that the students show in the incipient parliamentary democracy and to analyze the possible differences.

The 1978 questionnaire has also used the J. Wach classification of religiosity, which was used in the 1973 research. This classification divides the factors of religiosity into: beliefs, cult-rite, and institution. The same indicators of these factors are also used, although the items are of the Likert type in the 1978 questionnaire.

Table 3.1. shows the results of the 1973 and 1978 inquiries and their differences.

Among the many observations that can be made from these data, we offer the following ones:

- The most significant numbers correspond to the decrease in the number of the undecided ones, who, in 1978, pass to the group of those who deny and -some of them- to the ones who affirm the religiosity factors.
- Religion is important for the students: they have more definite attitudes of support or reject.
- The number of those who explicitly say that God doesn't exist

is significant (17% in 1978 - 4% in 1973) and it is more or less the same as the number of agnostics or doubtful ones. Believers in God increase in a slight 2%.

- The data referring to the ecclesiastical hierarchy are interesting. There is an increase in the number of those who reject it and of those who support it (+27% the former ones and +13% the latter ones). We will return to these data that seem to suggest that the hierarchy has not been indifferent to or has slipped to one side in the process of these five years.
- The number of active believers decreases, but nevertheless, 32% is a high percentage if we compare it with those of other researches made among students of other latitudes.
- Within the group of believers of 1978 there seems to be less conflict with religiosity than in that of 1973. We based the conflictivity on the tension that must exist inside a group that, although admitting beliefs and confirming its adherence to cult and rite (65% and 40%), only 8% of them accept the hierarchy that proposes such beliefs and preside over the rites. The group of believers is 50.60%, the group of those who attend the rites is 30% and those who accept the hierarchy is 20%. This shows the existence of less conflictivity among those who accept the religious factors.
- Finally, after a long period of official religiosity at state level, an atmosphere of freedom has led to a maturing of religious conscience. This has had a negative influence on the factors of religiosity that we analyze, but a positive one on the acceptance of a hierarchy, on the belief in God and in a life after death.

### 3.1.2. Variables that have an influence on these basic religious factors.

#### Sex and religious attitudes.

Women show slightly higher religious attitudes than men in all the items except in the adherence to the ecclesiastical institution. They are more practicing worshippers (34% against 30%) and they accept Christ as God more easily (54% against 45%). However, when answering to the item about God as "an essential truth of my life", the percentages are the same (50). The uniformity of their answers is also discontinued in the item about the hierarchical church; this may mean (19% against 21%) that women support the institution less than men; this institution, that, in many aspects, excludes women from hierarchical levels. Nevertheless, all these differences are not very strong and we cannot deduce from them any firm conclusions.

Table 3.1.: Answer of 1973 and 1978 students to religiosity factors and differences between them.

	1973			1978			Differences 1978		
	Affirm	Deny	Undecided	Affirm	Deny	Undecided	Affirm	Deny	Undecided
43. God fundamental truth .....	61,35%	4,02%	34,63%	63,61%	17,98%	17,18%	+ 2,26%	+13,96%	-17,45%
44. Christ is God .....	50,60%	20,21%	29,19%	47,23%	22,91%	25,72%	- 3,37%	+ 2,70%	- 5,47%
42. After death, other life .....	51,72%	15,51%	32,77%	55,47%	17,58%	25,32%	- 3,75%	+ 2,07%	- 7,45%
50. I'm practicing Catholic .....	44,75%	24,85%	30,40%	31,95%	32,75%	11,95%	-12,80%	+ 7,90%	-15,45%
46. Eccl. Inst. is necessary .....	3,00%	50,40%	41,60%	20,29%	63,61%	13,96%	+12,29%	+13,21%	-27,54%

Table 3.2.: Correlations R0 between religious factors of 1978 sample.

	42	43	44	45	46	50
42						
43						
44		694				
45			584			
46			667			
50				752		
				820		
				699		
					415	
					524	
					526	
					475	
						551
						560

Age and religious attitudes.

As we can see in table 3.3., there is a decrease in the religiosity from 18 years to 21-22 years old and a smaller progressive increase from this age to 25 years; both the decrease and the increase are gradual. It seems possible to speak about a moment of crisis or rejection towards the middle of the career (3<sup>rd</sup> year), that coincides with the 21-22 years and of a latter gradual religious acceptance. The university doesn't seem to be the independant variable -because in that case, the decrease would continue until the end of the studies-; other factors seem to influence more such as the natural development of the students' personality.

Basque factor and religious attitudes.

The fact of being or not being Basque doesn't seem to have an influence: the results are similar. The idea that Basques are more religious is not confirmed in this group of students, although it could be alleged that the influence of the environment -the same for all of them- is a determinating factor. But we are not able to affirm that, because the students at 18, at 21 and at 25 live in that same environment and we note the differences in the previous variable and not in this one.

Social class and religious attitudes.

The social class has an important influence upon the religious factors. The high class affirms the beliefs as well as the practice and adherence to the institution in stronger terms than the rest of the social groups. As we descend in the social levels, the affirmation decreases to significantly small percentages in the low class, where 35% affirms the existence of God and 43% deny it. Comparing the data with those of 1973 (table 3.4), we can observe that the differences between classes have increased: the high class has a tendency to reaffirm beliefs while in the low class decrease these beliefs from 47 to 27%. The same can be said of the other factors (rite-hierarchy), although in not so significant percentages. We point out these data that deserve future studies. The radicalization of the low classes in the negation of religious factors should be analyzed in researches among more homogeneous collectivities of this social group. These researches should show if this is characteristical of university students or constant in all the class.

3.2.1. Other factors assumed in political life (divorce, abortion, drugs, public education) that refer to religiosity.

The 1978 questionnaire asks the students to give their opinion about some problems of the present political life that are related by certain circumstances to religiosity -or to religious institutions.

Table 3.3.: Sex, age, social class and their incidence on religious factors.

	Sex		Age				Social Class					
	M.	F.	18	19-20	21-22	23-24	25	H.	HM.	M.	LM.	L.
43. God fundamental truth .....	50,96	50,32	58,61	49,87	44,06	50,79	62,50	74,99	53,92	53,87	43,50	22,63
44. Christ is God .....	45,91	51,00	57,63	47,31	38,98	42,85	57,50	58,32	53,93	50,84	37,50	22,63
42. After death, other life ....	54,96	57,32	61,56	55,93	48,71	58,72	60,00	74,99	58,41	57,59	52,50	30,12
50. I'm practicing catholic ....	30,80	34,66	39,40	31,69	26,26	30,15	35,00	50,00	33,70	33,61	27,00	13,20
46. Eccl. Inst. is necessary ...	21,02	19,33	28,07	19,34	14,82	22,22	22,50	33,32	31,45	20,93	15,50	7,54

Table 3.4.: Social class and religious factors in 1973 and 1978 samples.

	H. Class		Mid.H.Class		Mid. Class		Mid.Low Class		Low Class	
	1973	1978	1973	1978	1973	1978	1973	1978	1973	1978
Beliefs .....	57,58	70,82	53,26	58,13	55,20	57,80	50,73	47,50	47,06	27,22
Cult .....	47,63	50,00	48,89	33,70	44,49	33,61	40,58	27,00	32,35	13,00
Institution .....	31,82	33,32	26,82	31,45	23,39	20,93	26,08	15,50	11,76	7,84

These problems are discussed in our country nowadays, especially by political parties, who have given their opinions about them. The hierarchical Church has also done this.

The Church still has influence in the shaping of the moral conscience of many citizens-believers, who follow its instructions. Considering this, the legislator or the politician that wishes to pass a law or strengthen his rule of action will have to consider the effect on the electors of the ecclesiastical opinions; these opinions, though indirectly, influence the law. This is why we can speak of an "indirect sacrality": although the Church does not legislate directly for all the collectivity -as during the Concordat- it may have an influence depending on the power of its voice and on the will of the politician to profit from this power.

The items we are considering are:

- Legalization of divorce
- Legalization of abortion
- Permissibility of drugs
- Private education.

We have used the wording that would best enable us to clarify the opinion of the students about the present outlook of the problems. It is not discussed whether they personally accept divorce or whether they would accept aborting: the students are asked whether they accept a legislation that allows divorce, regulates abortion and the consumption of drugs. The answers can be seen in table 3.4 and they show a majority that favours the legal regulation of divorce; a smaller majority supports the regulation of abortion and two groups (40%), more or less homogeneous, that support and reject the regulation of drugs. The majority that says to favour public education, rejecting private schools and universities, is significant.

Table 3.5.: Response of the sample to items on present day topics about which the ecclesiastical hierarchy has expressed its opinions.

	<u>Yes</u>	<u>No</u>
- Divorce should be guaranteed by civil legislation	91,00%	3,80%
- Abortion should be in the civil legislation .....	57,00%	29,33%
- The consuming of drugs should not be penalized by the State .....	38,00%	39,79%
- Education should be only public and there should be no private schools or universities .....	67,43%	23,10%

3.2.2. Variables sex - age - social class.

The variables of "sex" and "age" aren't of great importance. However, women seem to be less in favor of divorce, but more than

men when dealing with abortion. This can be explained: women may end up worse than men in divorce cases (this opinion is very common in studies made on this topic - Larrea, 196), while in abortion they vindicate free election of maternity (table 3.6).

Age has an influence on divorce, which increases progressively, but abortion tends to decrease with age, after its highest point at 22 years.

The most significant variable is the social class. As we go down in the social scale, the support for divorce legalization, abortion, drugs and public education, increases. More specialized studies should analyze whether this is due to the influence of the leftist-parties -who defend these things in their programs- or whether it is due to a general radicalization "towards the left" in all kind of political and social attitudes that is characteristic of the low class.

Table 3.8 shows the correlations between the factors of religiosity and the legislation of divorce, abortion ... Although the correlations are not firm, they are all negative, which implies that there is an opposition between the affirmation of religiosity and these factors that refer to civic life and about which the ecclesiastical hierarchy has expressed its opinion. Let us study this point more carefully.

Table 3.8.: Correlations between the factors of religiosity and the legislation of divorce, abortion, drugs and public education.

	42	43	44	45	46
38	-228	-285	-250	-315	-430
40	-382	-433	-359	-419	-419
39	-275	-358	-298	-346	-346
31	-216	-266	-202	-240	-307

3.2.3. Religious factors and divorce legislation, abortion, drugs and public education.

Table 3.7. presents the group that affirms religious beliefs, says to practice the rites and admits the ecclesiastical hierarchy. This group gives its opinion about the legalization of divorce, abortion, drugs and public education.

This religious group gives less support to these social factors than the rest of the collectivity, and the percentages are significantly lower in those who admit the hierarchy. This seems logical because the opinions of the hierarchy are nearly always opposed to these legalizations and support private education.

Table 3.6.: Factors related to religiosity and variable that might have an incidence over them.

	Sex		Age				Social Class						
	%	M.	F.	18	19-20	21-22	23-24	25	H.C.	H.M.C.	M.C.	E.M.C.	L.C.
38. Divorce .....	90,64	91,55	89,33	87,18	90,20	94,06	95,22	97,50	74,99	84,26	91,20	94,50	96,21
40. Abortion .....	56,88	56,58	57,32	44,81	59,20	61,85	60,31	57,50	50,00	46,05	55,40	55,00	73,58
39. Drugs .....	38,28	35,81	36,99	26,10	41,95	43,63	44,44	27,50	26,99	37,07	37,66	44,00	43,39
31. Public education .	67,43	64,58	73,66	65,51	66,66	69,48	71,42	72,50	24,99	61,78	67,22	75,50	86,79

Table 3.7.: Opinion of group that affirms adhesion to religiosity factors about legalization of abortion, drugs and public education .

	P. Education:		
	Divorce	Abortion	Drugs
43. God fundamental truth .....	90,64%	56,88%	38,28%
44. Christ is God .....	77,67%	32,58%	16,06%
42. After death, there is another life	81,54%	36,15%	25,82%
50. I'm a practicing catholic .....	69,00%	25,00%	15,00%
46. Church institution is necessary .	59,11%	17,53%	7,00%

The factor that is least opposed to by the group of believers is the legislation of divorce; several bishops have given their opinion recently about this problem: catholics can observe their ecclesiastical laws within a civil legal frame that allows divorce.

### 3.2.4. Sacralization-Rationalization and religiosity.

In the 1973 research, we used the concept "rationalization", meaning "the process by which a society obtains an increasing autonomy from the domination of religious significations ("sacrality") We considered in it two aspects: first, the substitution of the explanation of reality that is based on the sacred and mysterious, by scientific and rational explanations. Second, the loss of a control upon the private and public consciences that the church had (Larrea, 179, 1978).

Our hypothesis was that the cultural rationalization carries within itself a source of conflictivity when it faces expressions of sacrality.

In 1973, when the Concordat (law promulgated jointly by Church and State) was still in existence, the hierarchy imposed a matrimonial legislation to all the collectivity going against the ideas of a great part of the population we have analyzed (Larrea, 191, 211). This sacral attitude of the hierarchy appeared as an element that was inductive in the religious conflict and the opposition to the factors of religiosity.

In 1978, the circumstances have changed. The Concordat has been substituted by "specific State-Church agreements" that regulate specific competences. The Church doesn't impose its law any more on all citizens, and has begun to show an attitude of independences towards the public powers, according to the Episcopal Conference, and since the II Vatican Council. This new attitude has been maintained -except in some cases- all through the recent political process. Nevertheless, as the hierarchy itself says, it has continued to exert its influence in problems that are connected to christian ethical truths, according to its mission of "teacher of consciences".

When it exercises its magisterial power, even if it is not trying to do politics, its ascendancy upon the consciences of believers makes it an influential factor in problems that interest politicians very much as the legislation of divorce, abortion and education .... do. The Church certainly does have a sway on the opinion of large groups of the population. There is not a situation of "direct sacrality", but its magisterial intervention in certain sectors of the country is considered as an "indirect or concealed sacrality".

Were this to be confirmed by future researches, it would support our working hypotheses: in situations of rationalized culture, the survival of sacral attitudes through which the religious institutions exert power upon a lay collectivity influencing its behaviour, carry withing themselves a factor of conflict against religiosity.

When dealing with the first aspect of rationality (explanation of reality), the 1978 questionnaire uses the same question as 1973: "the future of mankind depends only on the action of men", that indicates a humanism of a rationalist tendency. The other explanation is mainly "providentialist" -it is the explanation in vigour among ecclesiastical environments- and the students have probably been educated in it in the religious schools.

The answers of 1973 and 1978 can be compared in the following table:

Table 3.9.: Comparative answer of sample 1978 and 1973 to the question about the destiny of mankind.

	<u>1973</u>	<u>1978</u>	<u>Difference</u>
→ Destiny of mankind depends only on men .....	46,12%	75,26%	29,14%

Therefore, there is an increasing rationalization between 1973 and 1978 among the students. We can call this rationalization "humanistic".

The questionnaire has other questions that cannot be directly compared with those of 1973 (we have tried to make the structure of a scale of attitudes).

47.: "Sciences doesn't give a complete answer to the origin of the world". 43.: "The Bible can be a source of truth and therefore it does not contradict science%. The first questions 67% of supporters and the second one 47%. All this indicates that, even though there is a widespread "rational" attitude in items of "humanistic rationality" (table 3.9.), it is not a "radical" materialistic rationality that is, it does not find a full explanation of all the existing reality in science. This point is only affirmed by 17%, the same as in 1973.

However, the correlations are still negative with respect to the factors of religiosity.

Table 3.10.: Correlations of items of religiosity with religious factors.

	42	43	44	45	46	30
49. Human Destiny	-253	-263	-172	-280	-200	-193
48. Bible as a source of Revelation	-419	-484	-367	-493	-322	-356
47. Science doesn't explain.....	-218	-270	-227	-253	-217	-182

This table shows that those who affirm the items of rationality, constantly are in opposition to religious ones. But although there is an increasing rationality in all the collectivity-including the religious group-, this group has taken an attitude of acceptance of the hierarchy in an important percentage (20%). The reason may be the evolution of the hierarchy towards less sacral attitudes. This attitude is understood by those who are "near" the hierarchy (the groups that heeds their intervention) and, as a consequence of this greater acceptance, there is less religious conflictivity. But, at the same time, there is a stronger rejection of the hierarchy (table 3.1.) in those who are against the religious factors: they think that the intervention of the bishops is an action that interferes and impedes their programme of political action.

### 3.3. Religious groups and political behaviour.

#### 3.3.1. Political attitudes.

Table 3.2. enables us to speak about an homogeneous religious group that is relatively consequent with its adherence to beliefs-rite-institution. We will finally analyze the behaviour of this "religious group" in the different factors of the social and political reality that we studied in sections 1 and 2.

Table 3.11. shows the opinion of that religious group about "basic political attitudes", that is, the rejection of the political system in vigour. These answers may be compared to those in tables 1.1. and 1.4.: it is more or less the same rejection as that all students. However, in the table of "other political attitudes", we can see that the "religious group" has a slight but constant tendency towards the items that we called "rightist" (see table 1.4.) in all the political factors, although the differences with the answers of the whole collectivity are not of great importance.

The religious group favours parliamentary democracy more (item 2) than direct democracy (popular demonstrations, item 11). The rejection of capitalism is slightly lower and the support of private enterprise is higher (items 24 and 32).

More important are the differences in item 12 (kidnapping with execution), where the percentage of the whole collectivity (17,67%) goes down 1% or 3% depending on the case. The fact that the lower indexes of acceptance of violence are among the group that declares itself religious and accepts the hierarchy, can be explained by the

table 3.11.: Opinion of religious group about the socio-political system of today and about other aspects of actual political life.

	basic political attitudes						Other political attitudes							
	25	26	27	28	29	30	2	3	9	11	12	24	31	32
43. God, fundamental truth.	33,21	91,60	88,52	93,69	98,59	98,59	63,78	37,49	58,18	48,26	6,03	62,92	53,87	42,67
44. Christ is God.....	86,05	92,61	81,14	93,43	99,17	97,53	53,88	34,37	57,58	47,76	7,13	62,49	49,54	44,13
42. After death other life	34,13	87,79	80,48	90,23	98,77	96,33	61,24	40,58	57,19	49,80	8,48	60,88	53,13	41,05
50. I'm practicing catholic.	86,51	93,74	85,18	93,41	97,69	97,69	59,00	35,00	64,00	47,00	6,00	57,00	50,00	39,00
46. Eccl. Instit. necesar.	35,45	94,17	86,17	94,17	98,25	98,25	78,94	22,79	52,62	27,30	1,75	43,55	26,06	57,39

table 3.12.: Religious group: Its inhibition to injustices and its engagement in actions against the socio-political system.

	inhibition - engagement		
	57-6	58-8	59-4
43. God Fundamental truth.....	32,70	68,96	10,20
44. Christ is God.....	24,10	63,83	11,16
50. I'm a practicing Catholic.....	25,00	67,00	14,00
46. Ecclesiast. Institu. is necesar.	21,05	64,91	10,52

- 25. Increase of income without political liberties
- 26. Unequal rights.
- 27. Priority of law to order over social exercise
- 28. Unequal social classes.
- 29. Actual economic order.
- 30. Non compulsory teaching of religion
- 2. Parliamentary democracy
- 8. Class struggle
- 9. Ecology
- 11. Popular mobilizations.
- 12. Kidnapping and executions.
- 24. No to Capitalism.
- 31. Public education.
- 32. Only Private Enterprise.
- 37-6. Proof of injustices.
- 58-8. Protagonist of injustices.
- 59-4. Engaged in political action.

numerous statements of the Basque bishops against violence in the last years. These interventions will be more accepted by those who agree with the ecclesiastical hierarchy and attend the acts of cult in which such documents have a special importance. The item that speaks about the class struggle as the motor of history (nº 8) has also low percentages. Within religious environments, it is still frequent to declare Marxism and Christianity as antithetical.

When dealing with public education the percentages go down from 67% to 50%.

Table 3.13 shows the opinion of the students about private and public education depending on their studying in the different faculties of the public University (Autonoma) or of the private one (Deusto, of the Church).

Table 3.13: Opinion of students asserting that education should be public, and against private schools and universities.

<u>State University students:</u>	<u>University of Deusto:</u>
Medicine.....67,87	Sociology.....65,21
Economics.....69,92	Pedagogy.....85,18
Sciens.....62,21	Litterature....66,66
Engineer. School.62,21	Informatic....64,00
Teachers School..51,24	Law.....65,40
	Theology.....49,00
	Bussines School31,25

These data are especially interesting and may clarify the conflicts that the students of the University of Deusto (private University, of the Church) reject private education in singular percentages -sometimes even higher ones- than those of the State University.

The student's who want to study Sociology, Law, Humanities or Education in Bilbao, will have to pay quite higher tuitions than those who will study in State universities. This makes it quite understandable that they be less sensitized towards private education when they are being economically harmed by this liberty that some benefit by creating private universities.

Next tables presents correlations of items of religiosity with the rejection of socio-political system and with other political factors.

**Table 3.14:** Correlations of religiosity items with items of rejection of the socio-political system.

	25	26	27	28	29	30
42	-129	-003	-028	-062	-070	-179
43	-149	-050	-110	-153	-158	-270
44	-142	-019	-028	-114	-139	-214
45	-127	-016	-096	-132	-105	-223
46	-208	-122	-125	-249	-202	-362
50	-176	-079	-060	-169	-143	-265

**Table 3.15:** Correlations of religiosity factors with items of "other political factors".

	2	8	9	11	12	24	31	32
42	207	-238	-077	-170	-241	-176	-216	-264
43	247	-284	-119	-221	-300	-236	-266	-315
44	238	-218	-106	-160	-216	-169	-202	-232
45	259	-254	-112	-206	-285	-224	-239	-315
46	246	-268	-152	-234	-235	-248	-307	-306
50	233	-205	-089	-197	-216	-198	-240	-221

Table 3.12 tells us that the religious group has a level of inhibition towards injustices that is similar to that of the whole collectivity. However, their engagement in actions against injustice is slightly lower (it descends from 15% to 11%)

As we can see in tables 3.14 and 3.15, the correlations between the factors of religiosity and political attitudes, confirm what we have said.

### 3.3.2. Religious group and Basque factor.

It is a widespread opinion that the Basque people have traditionally assumed the religious factor as one of the characteristic elements of his identity. It is generally supposed that Basques are more religious or at least, that they reveal a higher religiosity than other neighboring communities. We have stated in 3.1.2., that no differences can be appreciated in the religiosity of Basques and non-Basques. In this section, we will analyze the behaviour of the religious groups towards Basque factor.

Table 3.16 reveals that the religious groups of students (composed of Basques and non-Basques) supports with less emphasis the "non-exclusive" (autonomist) factor and the "separatist" Basque factors; this seems logical, since this group is formed by Basques and non-Basques and, among the latter ones there is a smaller affirmation of these factors (see table 2.1.). But the difference is more

Table 3.16.: Opinion of religious group of levels of Basque nationalism

	Basque											Revolutionary	
	Autonomist					Separatist					6		23
	1	3	13	14	16	20	5	7	10	19	19	6	23
43. God, fundamental. truth.	54,47	58,18	85,33	90,51	79,30	66,80	40,51	34,04	46,54	36,63	6,18	5,59	5,59
44. Christ is God.....	84,36	62,04	22,58	90,17	78,12	68,29	39,72	33,02	45,97	37,94	11,15	7,13	7,13
42. After death other life..	84,12	59,77	84,86	91,87	79,33	65,67	44,27	33,57	50,55	37,63	13,27	7,74	7,74
50. I'm practitioner catholi.	30,00	60,00	80,00	88,00	74,00	65,00	34,00	32,00	40,00	33,00	11,00	4,00	4,00
46. Eccl. instit. neccessa...	77,13	52,62	78,94	80,70	66,65	59,64	33,32	17,53	38,59	31,56	1,75	---	---

Table 3.17.: Correlations of religious group with Basque factors.

	1	3	10	13	14	16	20	5	7	10	19	6	23
42.	-009	-053	-006	-010	-111	-042	-092	035	-074	-077	-081	-155	-085
43	-033	-045	-107	-087	-087	-099	-098	-115	-197	-107	-118	-171	-091
44	037	020	-021	-033	-102	-028	-016	-048	-087	-021	-053	-083	-071
45	006	-049	-062	-058	-117	-079	-106	-075	-111	-012	-018	-111	-078
46	-091	-072	-152	-105	-105	145	-120	-146	-201	-115	-134	-201	-112
50	-027	-022	-089	-197	-099	-109	-070	-027	-156	-089	-090	-147	-064

significant in the third group concerning violent attitudes, especially by practicing christian and by those who accept the hierarchy.

Although religiosity doesn't seem to be a factor that conditions the Basque attitudes, it does seem to have an influence upon the mitigation of violence. We have stated before how violence is less accepted among the religious groups. (table 3.11).

Table 3.17 ratifies what we have said, by means of the correlations. Although they are almost zero, they are negative with the Basque and religiosity factors.

### 3.3.3. Religious group and political party.

Table 3.18. offers interesting data about the affinities of the religious group towards political parties.

The question was this: "What political party would you vote for?..." the answers are shown on table 1.6.

It's convenient to remember that when the inquiry was made, "herri Batasuna" didn't exist yet.

-It can be observed that, if we consider them by themselves, the parties that get stronger support from the religious group are the PSOE and the "Abertzale" Left. Wath's more,

-If we add up the percentages of the Leftist parties, we see they are the majority. This confirms the fact that the "religious group" manifests the same attitudes than the rest of their fellow-students: an affinity with Leftist parties and their solutions.

-Comparing the "abertzale" groups with the state ones, we observe they get similar support. We have already noted that the group that "does not answer" and the group that "wouldn't vote for anybody" adds up to 50% and is mainly pro-Basque. We can repeat here what we have already said: this group of 50% (also among the religious ones) is pro-Basque, but doesn't find among the present parties the one that it would vote for; it is an excellent raw material for those who, showing pro-Basque attitudes, present programmes of a Leftist but non-violent action. This seems to be their preferences.

-Finally, there don't seem to exist, among the students who have religious beliefs, any "taboos" when voting for parties that include Marxism in their programmes or in their conception of society. This distension towards Marxist ideas doesn't contradict recent opinions of bishops that, during the last election period, said that Catholics could vote for the parties that took part in them, following their consciences.



### 3.3.4. Religious leadership.

Table 3.19. presents the religious leadership of the students. The question is "Do you admire any religious personage?" was the same in 1973. This enables us to compare both results.

In 1973, 47% of the students presented their leaders, while in 1978, only 27% did. This phenomenon of a decrease in leadership also affects the area of politics (from 44% in 1973 it goes down to 35% in 1978, and from 37% of intellectuals in 1973 it descends to 36% in 1978).

It is a widespread idea that Basque are not favourable to personal leadership; this phenomenon is easily seen in the radicalized groups: although they are accepted as such groups, it is very difficult for their leaders to be accepted as such. We cannot say it is due to the clandestinity of these groups, because political groups like the "Abertzale " Left do not get an acceptance at the leadership level that would correspond to the group level.

### CONCLUSIONS

1.- The social change from an authoritarian regime to a parliamentary and democratic one has favoured the appearance of more definite attitudes towards the religious factors: there are more affirmations and rejections and less indecision.

- The "religious" group -who affirms the values of religiosity- seems to be more consequent than in 1973 in the affirmation of Ecclesiastical Institution as a religious value. This difference with the 1973 inquiry seems to be the reason for a smaller internal conflictivity within the group. This religious group represents the majority of the students: between 50 and 60% of the students affirm the religious beliefs and 32% declare to attend the rites. Nevertheless, whoever observes the university life, must conclude that this religiosity is highly "personalist" or "silent" because there are no public manifestations of it.

- The group that denies the factors of religiosity is also more consistent than that of 1973: there is an increase in the number of those who deny the existence of God and in the opposition to the Ecclesiastical Institution. This group is formed by students of the lower social levels.

2.- The change from a political situation of a "State religiosity" and a regime of Concordat, to another situation that is based on religious liberty and where the ecclesiastical hierarchy is independent from the political power, has brought -at least officially- the disappearance of a sacral situation, where there

is a decrease of the opposition to the Church-Institution. This decrease is proportional to the disappearance of the power that the Church had upon the whole colectivity. Nevertheless, the continuation of attitudes that may be considered of "indirect sacrality" (such as declarations about private education, divorce, abortion..), and although their object is the enlightenment of the christian consciences, is still a reason for conflict (because they have an indirect influence on the christians' attitudes). This conflict seems to be stronger among those who come from the lower social classes and have a smaller adherence to the religious factors.

3.- The participation of the students in the rational cultural environment is still directly related to the rejection of religiosity. As a consequence, the religious crisis seems to depend -partly at least- on their participation in the modern rational culture. The rationality that the majority of the students show, is more related to an exaltation of humanistic values than to an opposition towards spiritual values or realities.

4.- The "religious group" seems to have open political attitudes towards all the groups and tendencies that exist in the present political life, although a slight tendency towards more conservative positions may be observed in it. It rejects the present political system because of the social injustices it allows, it is sensitive to the situations of injustice of life, it is engaged in actions of opposition and the majority of it prefers Left-parties and solutions. Nevertheless, the low level of support of revolutionary violence in this group, is significant, and even more among those who attend the rites.

5.- The Basque factor is assumed both by religious and non-religious groups (except the violent attitudes). Here, the religious group shows the same patterns as above: a stronger support of the Basque Left-parties and a smaller adherence to those who have more conservative positions.

*SEPSOR · Seminario Permanente di Sociologia della Religione  
tra le Università di Bologna, Padova, Urbino*

**PIERGIORGIO GRASSI** Istituto di Sociologia, Urbino  
**GUSTAVO GUIZZARDI** Seminario di Sociologia, Padova  
**ARTURO PARISI** Sezione Sociologia, Facoltà Magistero, Bologna

**UN PARTITO CATTOLICO  
ALLA PROVA DELLA SECOLARIZZAZIONE:  
LA DEMOCRAZIA CRISTIANA IN ITALIA. 1967-1976**

relazione presentata alla  
15th International Conference on Sociology of Religion (CISR)  
Venezia, Fondazione Cini • 26-30 agosto 1979

*serie Materiali, n. 1*

a cura del  
Seminario di Sociologia, Università di Padova  
via Andreini 12, 35100 Padova (tel. 049/663466)

Le molteplici specificità che il "caso italiano" presenta rispetto alle altre democrazie dell'occidente capitalistico hanno più volte costituito una provocazione per la riflessione politologica e sociologica. In particolare l'elemento che maggiormente ha attratto l'attenzione degli studiosi è stata una sorta di contraddizione che esisterebbe tra il livello più propriamente economico-sociale e quello politico-istituzionale. Mentre sul piano della struttura economica l'Italia sembrerebbe infatti sempre più accomunata e partecipe delle stesse dinamiche e tendenze che interessano le altre economie industriali, per quanto riguarda l'assetto politico le particolarità e le diversità sarebbero ancora fortissime e per più versi inquietanti.

Passando poi dalla rilevazione delle specificità alla loro spiegazione, quasi tutti gli studiosi debbono prima o poi fare i conti col ruolo che nella contraddizione tra struttura economica e assetto politico-istituzionale giocano i fattori storico-culturali. Il permanere di alcuni tratti e tradizioni culturali è infatti volta a volta evocato come causa, come indicatore, e come effetto della contraddizione precedente, e, allo stesso tempo, come condizione per la sua composizione.

All'interno di questa analisi è di immediata evidenza il peso decisivo giocato più specificamente dal fattore religioso, sia che lo si identifichi con la radicata tradizione cattolica della popolazione che con la presenza ecclesiastica e

vaticana.

Va a questo punto però rilevato come la maggior parte delle analisi sia, come capita spesso nelle scienze sociali, per più versi arretrata e debitrice di definizioni della situazione che si riferiscono a periodi passati. Se infatti è difficile negare che il triangolo Economia-Politica-Religione definisca ancora la superficie di qualsiasi analisi del "caso italiano", è altrettanto difficile negare l'importanza decisiva delle vicende intervenute nell'ultimo decennio.

Pur essendo, come ogni periodizzazione, in parte arbitraria, il periodo che va dal 1968 al 1978 è infatti da considerare decisivo per ogni analisi che coinvolga i fattori politico-culturali. Se il primo ventennio post-bellico è stato infatti quello delle trasformazioni socio-economiche che hanno fatto di una economia agricola una economia industriale, e di una società rurale una società urbana, trasferendo in un periodo di tempo notevolmente ridotto decine di milioni di persone da una parte all'altra del paese e da un settore all'altro dell'economia, l'ultimo decennio ha portato ad evidenza le conseguenze che le trasformazioni strutturali avevano determinato sul piano culturale e politico.

Indicatori vistosi di questo processo sono stati da una parte la netta vittoria del fronte divorzista conseguita in occasione del Referendum popolare del 1974, e dall'altra l'avanzata della sinistra sul piano elettorale, e, in particolare il "balzo" registratosi nel 1975. Pur divisi sulle cause ed il significato contingente di questi risul-

tati, la maggior parte degli studiosi ha infatti letto questi avvenimenti come espressione dell'affermarsi di nuovi modelli culturali di tipo urbano e industriale. (2)

In particolare è stato rilevato quanto abbia in queste trasformazioni pesato lo sviluppo del processo di secolarizzazione del Paese, o, più semplicemente, la diminuzione della presenza della Chiesa Cattolica in alcuni settori o strutture sociali: la perdita di controllo sui processi di socializzazione delle nuove generazioni nei quali lo spazio prima occupato dalle strutture parrocchiali e dalle potenti associazioni giovanili cattoliche si è andato sempre più restringendo a vantaggio delle strutture laiche indotte dalla scolarizzazione di massa; la diminuita presenza nei settori centrali della forza lavoro ora prevalentemente operaia ed egemonizzata su obiettivi unitari dalle correnti socialiste e comunque su contenuti secolari; la forte attenuazione dell'influenza differenziale che la Chiesa esercitava sulle donne dei gruppi secolarizzati e in particolare su quelle della classe operaia e dei gruppi di più recente urbanizzazione. (3)

A rappresentare questa caduta di influenza della Chiesa Cattolica nel decennio considerato possono bastare tre indicatori: il tasso di frequenza "regolare" alla Messa è passato con un trend di discesa continua dal 48% del 1968 al 28% del 1977; il tasso di matrimoni civili è aumentato dall'1,42% del 1968 all'11,62% del 1978; gli iscritti all'Azione Cattolica, la più forte delle organizzazioni del laicato, che nel 1966 erano circa il 5% della popolazione sono scesi nel 1978 ad una incidenza pari all'1,1% (da 2.608.453 soci a 639.728). (4)



go ad una pluralità di possibili indagini: incidenza del seguito più propriamente cattolico all'interno dell'elettorato, appartenenza religiosa dei membri del partito e dei dirigenti, rapporti tra partito e istituzione ecclesiastica... . Esso richiederebbe inoltre un adeguato respiro perché le trasformazioni dei contenuti e dei referenti confessionali possano essere valutati ed inquadrati più compiutamente. Le considerazioni proposte sopra permettono però di comprendere come anche una analisi pur limitata all'ultimo decennio ed ad alcuni temi particolari possa offrire indicazioni rilevanti per la risposta all'interrogativo. Più specificamente, dei molti livelli di analisi sarà di seguito privilegiato in particolare uno: la risposta del partito al la sfida imposta dalle trasformazioni sociali alla sua qualifica confessionale.

Pur con la coscienza dell'ulteriore riduzione del campo, il partito sarà nelle pagine che seguono identificato con la sua rappresentanza di vertice -il segretario politico nazionale- e di questo saranno in particolare presi in considerazione i discorsi congressuali tenuti nel corso del decennio considerato.

Siamo consapevoli delle critiche che si possono muovere a questa scelta, e che ci sembra possano derivare soprattutto dalle forti variazioni che si riscontrano nei contesti politici e sociali in cui tali discorsi sono stati pronunciati: i segretari non solo cambiano, ma sono espressione di diverse forze interne al partito; negli anni 1967, 1969, 1973, 1976 in cui si tennero i congressi, le fortune elettorali

del partito sono assai diverse (crisi nel 1976, aumento di voti nel 1973; crisi di un partito compreso nell'alleanza politica di governo nel 1969); diversissima è poi la situazione del mondo cattolico e della Chiesa, scossa da movimenti di contestazione ecclesiale e ancora in periodo di assestamento post-conciliare nel 1967 e 1969, in fase di ripresa organizzativa nel 1973 e 1976. Tuttavia due grossi aspetti restano costanti: la logica dell'emittente, cioè una logica propria di una organizzazione politica di massa, e il "genere letterario" sondato: il discorso politico. Sulla base di queste costanti ci pare possibile tentare un'analisi che non inserisca troppe variabili contemporaneamente e che comunque tenti di scontare gli effetti di quelle variabili che intervengono via via in modo differente nel definire la situazione complessiva.

Riprendendo il nostro tema di base possiamo così porre il nostro problema: negli anni considerati, lungi dal registrare un affievolimento, e in certi casi una scomparsa, del richiamo alla matrice confessionale, notiamo invece un intensificarsi costante dell'appello a principi e valori confessionali, religiosi, che, marginali nel 1967, diventano centrali nel 1976; da "laico e aconfessionale" del 1969 il partito cattolico viene definito principalmente come fondato su una "identità cristiana" nel 1976.

La sorpresa è in buona parte giustificata, in quanto molti aspetti sociologici di varia natura porterebbero a prevedere una situazione esattamente opposta. Anzitutto il fatto

che il partito ha gestito nei confronti dei ceti medi (sua base elettorale) una trentennale politica del tutto pragmatica e di risposta a interessi economici e di status di gruppi sociali assai diversificati -ed anche artificiosamente diversificati,- che nulla hanno a che fare con il richiamo a principi e valori (6); in secondo luogo per il fatto che l'apparato dei quadri del partito (principale destinatario dei discorsi presi in esame) risponde sempre più a logiche organizzative-razionali e sempre meno a obiettivi di valore; in terzo luogo perchè il forte appoggio iniziale dato dalla Chiesa Cattolica nel dopoguerra si affievolisce, fino ad entrare in una fase critica con il Concilio e soprattutto il post-concilio, in cui l'unità e la compattezza del "mondo cattolico" si rompe in modo manifesto (7); infine perchè pare esista nel mondo occidentale una tendenza alla "fine delle ideologie", che mal si accorda con un ricorso a simbolizzazioni religiose, con riferimenti a valori, e per di più a valori attinenti al campo religioso.

In altri termini, come può un partito collettore di interessi, che ha amministrato la fase di modernizzazione italiana, che è inserito in tutti i gagli vitali, economici, amministrativi, burocratici, politici, dello Stato ricorrere a legittimazioni religiose, proporre l'identità cristiana, proprio nel discorso ai suoi quadri politici? Perchè, e in che senso aumenta la confessionalità di una organizzazione politica, man mano che il contesto, interno ed esterno, si secularizza?

In sociologia delle religioni la domanda è già stata po-

sta da tempo, anche se proposta o a livello assai generale o in riferimento a contesti assai diversi da quello qui esaminato. Così Berger parla, in un contesto secolarizzato, di permanenza di riferimenti religiosi in campo politico, riconoscendoli però come un paravento, una specie di riferimento d'obbligo da parte di uno stato in realtà sempre più lontano da tali problemi (8); Bellah riconosce in un riferimento religioso, da lui chiamato "religione civile", un importante meccanismo proprio della società statunitense, che svolge importanti funzioni integrative in una società complessa e fortemente minacciata nella sua identità.(9) Ma in un contesto cattolico, europeo, senza problemi di identità nazionale, quale situazione in concreto si configura?

#### Mutamenti nel discorso.

La chiave di lettura del primo discorso che ci interessa (1967) è contenuto nelle proposizioni seguenti: "Si tratta di rendere concreta la priorità del potere politico rispetto a tutte le altre componenti del potere, e in particolare rispetto a quello economico; del potere politico: del solo potere cioè che esprime gli ideali, le tendenze, gli interessi di tutta la comunità nazionale" (1967, 441). (10) I valori adeguati a tale proposito sono i "valori politici e costituzionali" ("evidentemente una valorizzazione del potere politico esige una solida struttura democratica", 1967, 441), la libertà, il pluralismo sociale, l'autonomia della

cultura, l'unità della famiglia ("resta per noi ferma la convinzione del valore irrinunciabile dell'unità della famiglia", 1967, 442), l'autonomia del comportamento politico rispetto alla fede ("i nostri parlamentari hanno tenuto una posizione leale, argomentata, senza confusione tra la loro fede e le motivazioni civili, sociologiche, politiche" si dice a proposito del dibattito sul divorzio, 1967, 443).

In sintesi, emerge non solo una visione sostanzialmente laica, ma in più una specie di ipotesi di "partito etico", accumulo di valori e di principi, e in parte anche fonte di valori, almeno nel momento della loro definizione storico-politica: "La Democrazia Cristiana assume per sé di interpretare i valori religiosi e culturali della società civile e di portarli a livello politico, per quanto è possibile e nel rispetto del carattere democratico dello Stato" (1967, 495).

Certo non è assente il richiamo all'aspetto più prettamente confessionale del partito, ma esso è chiaramente di contorno e usato alla fine del discorso, come chiusa apologetico-formale: "Il programma qualifica il partito. Ma nella misura in cui un partito non è un coacervo di interessi e di suggestioni contingenti, ma risponde a un nucleo di valori, ad una filosofia e interpreta una tradizione, il programma non è e non può essere soltanto ed esclusivamente la risposta pragmatica ai problemi del momento. Ciò tanto più vale per la Democrazia Cristiana, che ha come punto essenziale un patrimonio di valori religiosi e la concezione che da essi deriva dei rapporti dell'uomo, della società, dello Sta

to, dei rapporti tra i popoli e le nazioni" (1967, 494). Quello che qualifica questo brano è certamente l'affermazione pragmatica iniziale ("il programma qualifica il partito") e l'eticità "laica" di fondo, denotata dalla mancanza di connotazioni specifiche data ai "valori religiosi", che non sono nè esplicitamente cristiani nè analizzati in alcuna loro componente. In effetti in questo discorso gli appellativi "cattolico" e "cristiano" non sono usati che in poche occasioni, e in esse è sempre presente l'aspetto distintivo, di separazione rispetto al partito: "con la cultura cattolica sentiamo naturalmente un legame più vivo e più immediato, ma sentiamo che mai come oggi l'apertura deve essere più larga" (1967, 431); "è naturale che ciò che viene acquisito in diversa sfera dal mondo cattolico trovi nella Democrazia Cristiana adeguato eco" (1967, 494). La Chiesa Cattolica è nominata soprattutto per dichiarare come "punto irrinunciabile" il rispetto della inalienabile libertà della chiesa" (1967, 495), cioè si puntualizza ancora una volta un carattere di distinzione, piuttosto che di identificazione.

Il discorso del 1969 si muove anch'esso secondo una linea in parte simile, di autonomia e laicità per un verso, ma per altro verso non sminuisce il riferimento all'universo religioso cristiano: "La Democrazia Cristiana è un partito laico, aconfessionale, di ispirazione cristiana, non "il Partito dei cattolici". Non vogliamo un'unità indistinta, ... (ma) l'unità dei democratici cristiani sulle linee politiche e sugli indirizzi pragmatici. La fede religiosa

è a monte di queste scelte: può esserne la premessa, e ne è anche, a mio avviso, una condizione risolutiva, ma la politica, l'arte di governare le cose terrene ha un'area tutta sua, dove ci si divide e ci si incontra al di fuori dei legami e delle convinzioni di fede. Noi non possiamo certo essere insensibili o distaccati rispetto a quanto avviene nella chiesa ... ma il modo giusto di porsi rispetto al Magistero, in politica, è di riflettere e di assimilare quanto la gerarchia ci insegna sul piano dei principi e delle verità oltre il tempo. Manterremo il nostro puro ideale politico... se sapremo interpretare la nostra fede, interpretando aspirazioni, bisogni e drammi della società nazionale" (1969, 555).

Che ne è allora della qualifica di cristiano, data al partito? Si tratta di un rapporto mediato, in cui il mediatore è il partito stesso, che in questo senso è "laico" e "religioso" al tempo stesso, dal momento che "trae ispirazione" dall'universo simbolico religioso, che traduce però in forme compatibili con l'assetto sociale esistente: "i democratici cristiani... non si sottraggono al compito di indicare ai cittadini nuove dimensioni per lo Stato, nuove funzioni per le forze politiche, nuove occasioni perchè l'universalità del messaggio cristiano -lievitando le menti e i cuori degli uomini- suggerisca e promuova forme più giuste di umana convivenza". (1969, 511). Tuttavia questo richiamo sa un po' di miracoloso, perchè non si sospetta nemmeno come il messaggio possa far "lievitare menti e cuori", mentre nel brano si prosegue aggiungendo immediatamente l'

cristiano) non vi è alcuna contraddizione; il fondamento cristiano di sentire, di proporre di affrontare i problemi sociali danno alla democrazia un autentico radicamento, una ricchezza preziosa, un indispensabile supplemento d'anima" (1973, 575), per un altro verso tuttavia permane la rivendicazione di autonomia ("la necessità dell'autonomia di un movimento popolare dei cattolici", 1973, 575), di diversità e differenziazione con il campo religioso. E questo atteggiamento è legittimato non solo come obiettivo politico, ma come scaturente dalle stesse fonti ortodosse del pensiero cattolico: "... la lezione di Maritain: la diversità dei piani nell'impegno cristiano, la responsabilità nell'azione pubblica, l'ideale storico d'una nuova cristianità fondata sul pluralismo" (1973, 575).

In sintesi, allora, ci si richiama alla duplice tradizione, filosofico-religiosa e storico-politica (Maritain, Rerum Novarum, Sturzo, Murri, De Gasperi) per legittimare per un verso la "cristianità" del partito, ma per altro verso per dargli una connotazione politica autonoma dalla chiesa cattolica: "Ricordiamo che in quella scelta /della denominazione di Democrazia Cristiana del partito/ non si voleva soltanto richiamare un impegno di natura spirituale e un collegamento con i primi movimenti sociali dei cattolici democratici, ma anche proporre il convincimento che la nostra presenza politica non potesse avere voce diversa da quella di un grande movimento popolare di democrazia impegnato al riscatto sociale e civile dell'Italia".(1973, 574).

La linea qui tracciata, in cui cominciano ad apparire sia aspetti costanti sia spostamenti nei sistemi di riferimento,

innervato nella società civile, cioè nella struttura dei rapporti sociali non direttamente riconducibili a stretti comportamenti politici. Questo "referente nascosto" è presente, attivo, incisivo in molteplici modi nel discorso politico che abbiamo esaminato. Anzitutto è apparato cui è ascrivibile il controllo dei "principi" cui il partito si rifà, anzi e ben di più, che è riconosciuto dall'elettorato come la fonte storica di essi. Tuttavia nel periodo esaminato, per il partito cattolico, non è possibile né opportuna una delega al campo religioso, riconoscendo ad esso la capacità di elaborare valori e principi in proprio, richiamabili e utilizzabili nella sfera del campo politico attraverso una semplice operazione di denominazione, di richiamo verbale. E questo per parecchi motivi. Anzitutto perché il campo religioso è in una profonda fase di ristrutturazione, in cui vengono rimessi in discussione non solo la formulazione dei principi e delle identità religiose ma anche la legittimità stessa dei principi e delle identificazioni. Il Concilio, e gli anni caldi del post-concilio attorno al '68, costituiscono in tal senso un sommovimento ideologico, rappresentano l'impossibilità di appoggiarsi ideologicamente a una organizzazione religiosa che stà profondamente "rimescolando le carte", anche a livello ideologico.

(12). Ma il post-concilio in Italia è anche sommovimento organizzativo, disgregazione delle associazioni e delle organizzazioni cattoliche che rappresentavano una delle strutture di supporto del partito cattolico, a livello di formazione dei quadri, di ambito di consenso elettorale, in generale

canismi che si originano in campo extra-politico, e di matrice confessionale.

In questa linea, anzi, si può dire di più, in quanto il partito, nei limiti in cui ha bisogno di mantenere la identificazione cattolica, è portato ad accentuare non tanto l'aspetto religioso, quanto quello etico. Il pericolo infatti è quello di rimanere alla retroguardia, rispetto alle elaborazioni ideologiche della Chiesa e soprattutto alla dinamica politica di gruppi concorrenti che si muovono a partire dallo stesso retroterra cattolico: "si è detto che il nostro movimento è finito qualche passo indietro rispetto alla Chiesa ... crediamo che porsi il problema se la D.C. stia in avanscoperta oppure in posizione di retroguardia rispetto alla Chiesa, è un modo di ragionare in astratto e di confondere piani diversi" (1973, 572). La "laicità confessionale" per un verso, più il pericolo di concorrenza politica per l'altro, portano sì alla necessità di ribadire l'identificazione simbolica del partito (la denominazione cristiana), ma questa non è sufficiente, in quanto si profila una situazione in cui altri gruppi, originatisi dalla stessa matrice simbolica, propongono obiettivi politici alternativi. Il richiamo simbolico è allora necessario, ma non sufficiente. L'accento deve esser spostato, anche a livello ideologico, sul piano che costituisce davvero una minaccia per il partito, cioè su quello del confronto politico. A livello di discorso questo si traduce nella ulteriore sottolineatura di simboli religioso-pragmatici, cioè di "valori ideali": "rispetto ai gruppi cattolici che dissentono non abbiamo un atteggiamento preconcepito di sordità o di rifiuto al confronto.

Non siamo chiusi rispetto ad alcuna delle sollecitazioni che vengono dal mondo da cui si muove la nostra stessa ispirazione ideale... (l'intellettuale cattolico) non può non avere in comune con noi la tensione, il desiderio di costruire una società secondo una scala diversa di valori" (1973, 573).

Per un altro verso tuttavia, l'autonomia dalla chiesa e la laicità sono un fatto necessario a livello strettamente politico, e non più ideologico. La radice è sempre la stessa: la dinamica ideologica, organizzativa, politica registrata in Italia nel mondo cattolico dopo il Concilio. Ma questa dinamica, sul piano politico, denuncia pericolosamente le "crepe" del mondo cattolico. Come è possibile appoggiarsi, anche ideologicamente, a una organizzazione in subbuglio, e, negli anni attorno al '68, pericolosamente incerta nella via che avrebbe seguito? L'autonomia e la laicità allora, in questo secondo aspetto, non sono per nulla di origine ideologico-confessionale, ma sono esiti, in parte imposti, a livello politico. (14)

Lungo questa stessa linea di riflessione si possono inquadrare gli ulteriori sviluppi che approderanno nel 1976 ad una accentuazione della confessionalizzazione nei riferimenti del discorso.

Si potrebbe sostenere che si passa da una "laicità confessionale", quale quella registrata a cavallo degli anni settanta, ad una "confessionalità laica".

Il fenomeno è ascrivibile ancora una volta a una variabile esterna al campo politico e di diretta provenienza dal campo religioso. E' infatti la chiesa cattolica stessa che elabora

ra, verso la metà degli anni settanta, un nuovo modello di relazione chiesa-partito, religione-politica. (15). Per la prima volta per la cattolicità italiana, la Conferenza dei Vescovi (CEI) sottolinea con vigore la legittimità e la opportunità di una relazione con il partito cattolico che si ponga, anche per la Chiesa, come politicamente elastica. Non è più soltanto il partito cattolico a rivendicare un rapporto di autonomia, pur nella identità di prospettive, ma la Chiesa stessa ad escludere l'attribuzione al partito di una delega permanente ed esclusiva a rappresentare la cattolicità, e perciò la chiesa, in campo politico.

A livello di discorso, si rileva una simmetria tra gli enunciati del leader politico e quelli dei vescovi, ma non identità. Il leader politico è preoccupato di salvare la laicità del partito, i vescovi a rivendicare una maggiore autonomia della loro azione politica rispetto al partito democristiano. (16). L'accentuazione della "identità cristiana" del partito è proprio la soluzione, solo apparentemente paradossale, del problema. La Chiesa cattolica, rivendicando autonomia politica, consegue l'effetto di massimizzare la pressione dell'organizzazione ecclesiastica sul partito, senza attentare alla laicità di esso e perciò alla razionalità dell'azione politica dei cattolici. Nel passare da un rapporto esclusivo e ideologicamente obbligato ad un rapporto preferenziale e motivato dalla sola opportunità politica, la Chiesa può contare sulla Democrazia Cristiana, "partito di identità cristiana", per il mantenimento di spazi di libertà per la sua azione. (17). Il partito democristia-

no, da parte sua, accentuando la sua identità cristiana, si pone in condizione di contare ancora sull'appoggio della chiesa cattolica e di canalizzare verso di sè gran parte della rete associativa cattolica in fase di ricomposizione e di rinnovata presenza nel sociale. (18)

La dinamica di fondo.

Abbiamo in tal modo introdotto alcune variabili connesse alla chiesa cattolica -nella duplice veste di controllo del campo ideologico-religioso e di organizzazione che interviene nel definire la situazione di variabili politiche in gioco,- che spiegano le qualificazioni di una scelta simbolica e nello stesso tempo di alleanza politica attuata dal partito cattolico. Si è visto come esista una tensione tra i due aspetti, simbolico e politico, che occasionalmente, negli anni sessanta, si rafforzano, dando luogo a un esito unitario a livello di riferimento ideologico.

In una situazione, come quella del 1967, in cui il partito non ha problemi di identificazione in quanto la contestazione cattolica non è ancora in una fase politicamente rilevante, in un contesto di base (elettorato e militanti) che si allontana da riferimenti religiosi (19), e perciò non richiede una particolare attenzione a un riferimento simbolico religioso, in una situazione in cui il campo religioso impone a livello ideologico una separazione di piani tra religioso e politico e in più in una condizione in cui è politicamente prudente separare le strategie perseguite dalle due organizzazioni (chiesa e D.C.), il discorso politico è scar-

so di riferimenti di identificazioni religiose e mette invece in luce un'autonomia, ideologica e politica, del partito.

Ben diverso invece è il caso del discorso del 1976.

Qui, anzitutto, incidono vari aspetti di breve-medio periodo. Alla base del discorso sta la denuncia di una grave crisi politica, sociale, morale del partito; sta la considerazione di un grave calo di voti, di un "pericoloso isolamento della D.C., non solo rispetto al vasto e maggioritario schieramento laico, ma anche rispetto a qualificate componenti dello stesso mondo cattolico o riconducibili a matrici di ispirazione cristiana" (1976, 4); di preoccupanti risultati di voto nel referendum sul divorzio che mettono in luce l'enorme spaccatura esistente nel mondo cattolico: "i risultati del referendum hanno posto fine all'immagine di una D.C. quale rappresentante pressochè esclusiva dell'intera realtà cattolica" (1976, 4). La ricerca di identità del partito in un principio di identificazione collocata in un'area ideologico-simbolica è allora l'unico passo politicamente perseguibile in quanto, ponendo l'accento sull'area ideologico-simbolica ("identità cristiana"), si ottiene il vantaggio di indicare immediatamente (ai quadri) del partito un punto fermo, atemporale -e perciò escluso per definizione da una dinamica storica che si rivela del tutto negativa,- ascrivibile al controllo di una organizzazione estranea (la chiesa) ancora saldamente legittimata in tal senso, nonostante mutamenti e sommovimenti interni. Si ottiene inoltre il vantaggio di identificarsi entro una tradizione (l'"ispirazione cristiana") in

cui si può vantare un maggior grado di plausibilità rispetto a movimenti nuovi che, pur rifacendosi alla stessa matrice e perciò ponendosi in pericolosa concorrenza entro la sub-area cattolica del campo politico ("non siamo più i rappresentanti dell'intera realtà cattolica"), per il fatto stesso di essere nuovi devono ancora dimostrare con i fatti, e con un accumulo storico di fatti, la loro legittima collocazione entro il campo politico cattolico. (20)

Si può discutere, a tal punto, se la crisi così apertamente denunciata sia reale o non sia piuttosto ritenuta tale dai vertici del partito. E' possibile infatti che la definizione di realtà operata dall'organizzazione politica si discosti anche di molto dai reali meccanismi in atto, e questo per i ben noti meccanismi che regolamentano le definizioni di realtà di una organizzazione complessa. Quel che è certo tuttavia è che questa definizione esiste e che produce risultati precisi nell'organizzazione, tra cui l'accentuazione dell'identità religiosa in un momento di crisi, reale o semplicemente definita come tale. Rimane ancora il fatto però che -scorporata anche questa componente, di per sé di medio periodo, dal discorso politico- si può individuare una linea di fondo, costante in tutti i discorsi esaminati. In altre parole, se nel 1967 i "valori" servono a distinguere il partito cattolico dal suo ricorrente antagonista esterno (il P.C.I.) e nel 1976 i valori invece servono a identificare il partito cattolico stesso, in una situazione di crisi di identità, è possibile spiegare la divergenza sia con le variabili di breve-medio periodo sopra enunciate, sia però

anche con l'esistenza di un progetto politico di lungo periodo che si chiarisce via via negli anni esaminati e che unifica i vari atteggiamenti discordanti riscontrati a livello di discorso.

Per far questo il discorso più recente è il più adatto a scoprire la trama politico-ideologica che viene via via intessuta. Si è già visto come in esso il tema ricorrente non sia solo "l'ispirazione cristiana", ma anche la "laicità", in una unificazione che si avverte subito posticcia e incerta. In effetti un'analisi sintetica dei campi semantici prevalenti usati nel discorso del 1976 mette in luce che, assieme a quello riguardante "principi e morale", ne esistono altri due non meno importanti: il "popolo" e la "tradizione". (21). Si scopre anche che questi nuclei di aggregazione dei significati del discorso sono contenuti in tutti i quattro discorsi esaminati. Che significato hanno?

Il "popolo" si rivela come un referente complesso. E' "popolo" anzitutto la base elettorale del partito, cioè quella massa di voti che, a parte flessioni e rialzi contingenti, si riversa in misura enorme sulla D.C. . Ma questo non è un puro dato contabile, si trasforma in una serie di passaggi fino a divenire referente ideologico. Gli elettori sono "popolo" in quanto numerosissimi, e questo "popolo-massa di voti" è un segno dell'efficienza dell'organizzazione, dunque identifica l'organizzazione. E' "popolo-massa" e in più "popolo-con noi", dunque individua un principio autonomo e assoluto di identificazione dell'organiz-

zazione e inoltre di legittimazione sempre positiva di essa. Il "popolo-massa-con noi" infatti non può che essere sempre legittimazione della positività degli obiettivi del partito: la "massa-con noi" è sempre nel giusto, perchè come "massa", non può sbagliare. (22). Si noti che questo tipo di legittimazione ha un duplice vantaggio: anzitutto è un referente assoluto, inoltre un referente i cui cambiamenti politici non sono identificabili con precisione, perciò non è in grado di mettere mai in crisi (a livello ideologico) gli obiettivi del partito, come invece si è visto nel caso della chiesa cattolica. Inoltre esso è generico, perciò possono coesistere più partiti "popolari" senza che questo crei immediatamente crisi di identità, infine è un referente utilizzabile in senso positivo anche in caso di crisi. Infatti se una parte del "popolo" abbandona il partito, si può sempre utilizzare il referente "popolo" per una rifondazione, una riconquista dei valori (e dei voti) perduti.

Ma il "popolo", nella accezione democristiana, è ben di più. E' anche tradizione di consenso. Questo è essenziale proprio in un momento di percezione di crisi, in quanto il "consenso passato" è innegabile e perciò è adatto a svolgere le stesse funzioni di identità e di legittimazione dell'eventuale carente "consenso presente". Il popolo, come "consenso di massa precedente", legittima la "storia" dell'organizzazione, cioè quel sistema ideologico, mutevole e precario, adatto a rendere ragione della validità degli obiettivi presenti sulla base della "inalterabilità" e della "costanza" della linea del partito. E' forse superfluo notare il

vantaggio di questa posizione legittimante, dal momento che l'unico punto debole è qui la "storia", ma essa è un prodotto specialistico, perciò sottratto al controllo del singolo aderente al partito, e facilmente controllabile e riscrivibile, con un processo abbastanza poco dispendioso di investimenti, all'interno di una accorta politica culturale.

In terzo luogo il "popolo" è "tradizione di valori", pos seduti in prima persona, autonomamente, dal popolo stesso. In tal senso popolo è populismo, è appello a una sorgente di valori indefettibili, perchè astorica, perchè pre-politica, perchè pre-razionale. E' il "buon senso che non sbaglia", è la semplicità del reale", di fronte alla artificiosa complessità del politico. (23)

Se si sommano le tre accezioni, si vede la potenza di identità e di legittimazione contenuta in questo referente, autonomo, controllabile, fluido, passivo.

Il secondo sistema di riferimento è la tradizione. Già si è visto il rapporto speciale che esso ha con il "popolo", bisogna aggiungerne però l'autonomia rispetto ad esso. Nei discorsi politici che esaminiamo, tradizione è il partito, con i suoi "santi" e i suoi filosofi, ma soprattutto con la sua continuità. E continuità naturalmente, trattandosi di organizzazione politica, non va intesa come continuità ideologica, ma come pragmatica persistenza nell'esserci, nell'essere al governo, nel controllare gli apparati economici e buocratici, nel persistere ad essere partito italiano che ha il maggior numero di consensi.

Tradizione è allora anche lo Stato italiano stesso. In

questo senso devono essere interpretati le denunce di assoluta fedeltà alla Costituzione, ai principi democratici, ai valori laici di libertà. Infatti per la D.C. non si tratta tanto di riferimento a sistemi di valore ad essa esterni, a principi intoccabili, cui il partito dichiara di sottomettersi. La questione è ben diversa, perchè lo Stato italiano è, per la D.C., incarnazione di se stessa, del suo passato, delle sue azioni, degli ideali che il partito ha perseguito in misura così evidente da solidificarli in istituzioni giuridiche, economiche, ecc.: "Se noi spingiamo lo sguardo più a fondo nella società italiana e nella vicenda politica degli ultimi anni dobbiamo paradossalmente rilevare l'affermarsi, il diffondersi di esigenze, di convincimenti, di valori ideali che sono parte essenziale del patrimonio di cultura, di dottrina di pensiero della D.C., quasi ci fossero stati 'rubati'. ...Nelle sue linee fondamentali lo sviluppo storico dell'Italia ha dato dunque ragione alla nostra analisi e ai nostri orientamenti programmatici" (24); "c'è un altro aspetto estremamente qualificante ai fini della identità del partito, la fedeltà alla Costituzione... Mi sono già soffermato sull'importanza, rispetto al recupero del genuino carattere del nostro partito, dei contributi fondamentali di Sturzo e di De Gasperi. Sturzo aveva raccolto dall'esperienza, parzialmente negativa, dello Stato unitario tutte le convergenze tra i valori di libertà e quelli di pluralismo sociale di origine cristiana. De Gasperi, dopo il fascismo, aveva saputo distinguere nettamente tra cattolici democratici e cattolici conservatori, facendo assumere alla D.C., una dimensio-

NOTE:

- \*) Il contenuto di questa relazione è risultato di una comune riflessione, condotta dagli autori che la sottoscrivono. La stesura del testo è dovuta, per la maggior parte, all'opera di Gustavo Guizzardi.
- 1) Per un approfondito dibattito delle specificità del "caso italiano" rinviamo a F.L. CAVAZZA, S.L. GRAUBARD (eds), Il caso italiano, Milano, Garzanti, 1974.
- 2) Sui risultati del Referendum del 1974 si può consultare A. MARRADI, Analisi del referendum sul divorzio, in "Rivista Italiana di Scienza Politica", IV (1974), 589-644, e A. PARISI, Questione cattolica e referendum: l'inizio di una fine, in "Il Mulino", XXIII (1974), 410-438. Quanto invece ai risultati delle elezioni del periodo 1975-76 si veda H.R. PENNIMANN, Italy at the Polls, Washington D.C., American Enterprise Institute, 1977.
- 3) Sulle modifiche intervenute negli orientamenti politici dei giovani, si veda in particolare G. SANI, Ricambio elettorale e identificazione partitiche: verso un'egemonia delle sinistre?, in "Rivista Italiana di Scienza Politica", V (1975), 515-544. Quanto invece al comportamento politico delle donne si rinvia a M. WEBER, Il voto delle donne, Milano, Quaderni di "Biblioteca della Libertà", 1977.
- 4) Per i dati citati si rinvia ad A. PARISI, Tra ripresa ecclesiastica ed eclissi della secolarizzazione, in "Città e Regione", IV (1978), 39-42, e per gli aggiornamenti relativi al 1978 dei dati sugli iscritti all'Azione Cattolica, a "Responsabilità Notizie", IV (1978), 10-11. Per i dati sui matrimoni civili si veda il "Bollettino Mensile di Statistica", Dicembre 1978.

- 5) Per un'analisi comparativa delle caratteristiche del sistema partitico italiano rispetto alla dimensione confessionale, si veda G. SANI, G. SARTORI, Frammentazione, polarizzazione e cleavages: democrazie facili e democrazie difficili, in "Rivista Italiana di Scienza Politica", VIII (1978), 352-360.
- 6) Cfr. A. PIZZORNO, I ceti medi nei meccanismi del consenso, in F.L. CAVAZZA, S.R. GRAUBARD, Il caso italiano, Garzanti, Milano, 1974, 315-338.
- 7) G. GUIZZARDI, New Religious Phenomena in Italy. Towards a Post-Catholic Era?, "Archives des Sciences Sociales des Religions", 1976, n. 42, pp. 97-116.
- 8) Cfr. P.L. BERGER, The Sacred Canopy, Doubleday, Garden City, 1967.
- 9) Cfr. R.N. BELLAH, Civil Religion in America, in R.N. BELLAH, McLOUGHLIN W.C. (a cura di), Religion in America, Mifflin, Boston, 1968, 3-23.
- 10) Per semplicità annotiamo le fonti dei discorsi indicando semplicemente l'anno in cui sono stati pronunciati e la pagina in cui è pubblicato il testo. Per i primi tre discorsi ci riferiamo al volume AA.VV., 1954-1973. I Congressi della Democrazia Cristiana, Cinque lune, Roma, 1976, 614, per il quarto al testo pubblicato nel quotidiano Il Popolo, giornale ufficiale della Democrazia Cristiana, del 19 marzo 1976. I discorsi sono stati pronunciati il 23 novembre 1967, il 27 giugno 1969; il 6 giugno 1973, il 18 marzo 1976, rispettivamente dai Segretari politici, Rumor, Piccoli, Forlani, Zaccagnini.
- 11) In corsivo nel testo, cfr. anche B. ZACCAGNINI, Una proposta al Paese, Vallecchi, Firenze, 1976, che contiene una versione riveduta di questo discorso, adattata per un pubblico più vasto di quello dei quadri dirigenti del partito.

- 17) Si tratta concretamente delle strutture educative (asili, scuole, università cattoliche) e degli enti assistenziali e ospedalieri retti dall'organizzazione cattolica italiana.
- 18) Per un'analisi della ricomposizione delle organizzazioni cattoliche negli ultimi anni, cfr. A. PARISI, Tra ripresa ecclesiastica ed eclissi della secolarizzazione, Il Mulino, 1978, n. 7, 32-46.  
Che la creazione democristiana fosse soddisfacente per la chiesa lo dimostra la dichiarazione della CEI per le successive elezioni di quell'anno; con i consueti moduli linguistici i vescovi indicavano ancora una volta la necessità di votare per la D.C. e di mantenere l'unità politica dei cattolici. Le opzioni dovevano essere coerenti, evitando il rischio di ideologie e di movimenti che "per loro intrinseca natura o per circostanze storiche, sono inconciliabili con la visione cristiana dell'uomo". Per i vescovi, era perciò necessario "non disperdere le energie, testimoniare insieme gli impegni morali e politici", operare "con geniale e autentica originalità alla luce della fede e della dottrina della Chiesa". A tal proposito L. PEDRAZZI, Tre discorsi, tre anni dopo, "Il Mulino", 1978, n. 259, 677-704 parla giustamente di "rendita politica" del partito della D.C. (cfr. 690-691).  
Più in generale, v. G. MICCOLI, Chiesa, partito cattolico e società civile, in V. CASTRONOVO, L'Italia contemporanea, 1945-1975, Einaudi, Torino, 1976, 191-251 e il volume AA.VV. La chiesa italiana 1975-1978, Queriniana, Brescia, 1978.
- 19) Cfr. S. BURGALASSI, Il comportamento religioso degli italiani, Vallecchi, Firenze, 1968, Italiani in chiesa, Morcelliana, Brescia, 1968, Le cristianità nascoste, Dehoniane, Bologna 1970, Religione e comunità ecclesiali in Italia, in AA.VV., Comunità locale ed ecumenismo, Ave, Roma 1973, 157-180.
- 20) Il riferimento è a quei gruppi cattolici, specialmente cristiani per il Socialismo e Cattolici Democratici, che si erano riconosciuti politicamente nella linea del Partito Comunista.

- 21) In questa analisi del discorso politico ci riferiamo soprattutto alle elaborazioni di M. PECHEUX (ed.), Analyse du discours, langue et idéologies, "Langages", n. 37, 1975; M. PECHEUX, C. FUCHS, Mise au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours, "Langages", n. 37, 1975 7-81 spec. p. I (Formation sociale langue, discours); L. GUESPIN, Problématique des travaux sur le discours politique, "Langages", n. 23, 1971, 3-24; E.S. HARRIS, Discourse Analysis, "Language", n. 1, 1952, 1-30; Typologie du discours politique, numero monografico di "Langages", n. 41, 1976; cfr. anche M. GODELIER, Pouvoir et langage, "Communications", n. 28, 1978, 21-28; O'BARR, Language and Politics.
- 22) Sull'uso del "noi" nel discorso politico v. un bell'esempio in G. PROVOST, Approche du discours politique: "socialisme et socialistes" chez Jaurès, "Langages", 1969, n. 13, 51-68 ed anche G. CHAVEAU, Analyse linguistique du discours Jaurèsien, "Langages", 1978, n. 52.
- 23) In argomento cfr. G. GUIZZARDI (ed.), La politica dell'ideologia, Cleup, Padova 1978.
- 24) Cfr. B. ZACCAGNINI, op. cit., 46 e 48.
- 25) In tal senso si possono applicare a questo particolare discorso politico alcuni moduli propri del discorso religioso, specialmente della chiesa cattolica, cfr. G. DEFOIS, La légitimation des différences; la fonction politique des langages religieux contemporains, Toronto 1974; J. SEGUY, n. 44/1, F. DASSETTO, A. ROUSSEAU, Discours religieux et métamorphose des pratiques sociales, "Social Compass", n. 3, 1973, 389-404; F. DASSETTO, Analyse du discours religieux et sociologie, Feres, Louvain 1973; G. GUIZZARDI, The 'Rural Civilisation'. Structure of an Ideology for Consent, "Social Compass", n. 23, 1976, 197-220; G. GUIZZARDI, Structuration et transformations d'un pouvoir symbolique, Acts of the 14th CISR, Strasbourg, 1977, 185-206; P. LADRIERE, L'athéisme à Vatican II, "Social Compass", n. 4, 1977, 347-382; R. LEMIEUX, Discours politiques et légitimités religieuses, Acts of the 13th CISR, 1975, 136-156; G. DEFOIS, Discours religieux et pouvoir social, "Archives de Sociologie des Religions", n. 32, 1971, 85-106.

UTOPIES ET CRISES DE L'ORDRE SYMBOLIQUE

- Essai d'instrumentation conceptuelle et -  
descriptive en vue d'analyses comparatives

Par Jean REMY  
et J. Pierre HIERNAUX

Section d'Analyse Culturelle  
du Centre de Recherches Socio-  
Religieuses

Université de Louvain (Belgique)

*Manuscrit de l'Université de Louvain  
Département de Sociologie et de Philosophie  
1977*

INTRODUCTION

Dans la perspective des procédures de description et d'analyse socio-sémantiques dont nous poursuivons l'essai et la mise au point (cf. e.a. REMY, HIERNAUX, SERVAIS, 1975 ; HIERNAUX et REMY, 1977; HIERNAUX, 1977 a), nous voudrions nous centrer ici sur un certain nombre de possibilités de formalisation analytique concernant les productions de sens désignées sous le vocable "utopies".

Il nous semble, en effet, qu'une instrumentation descriptive adéquate, permettant notamment des comparaisons selon un principe standard, suggérerait non seulement une typologie renouvelée des "utopies" mais éclairerait encore leur lien d'une part aux contextes politiques et socio-économiques particuliers où elles surviennent et, d'autre part, aux caractéristiques de position et de condition spécifiques de leurs auteurs et/ou adhérents.

Pour introduire la voie que nous discernons, nous situerons d'abord comment, dans le cadre de l'ordre symbolique, les productions "utopiques" pourraient s'identifier par rapport à d'autres types de productions de sens et s'analyser à partir d'une adaptation du "modèle actantiel" dérivé des travaux de

A.J. GREIMAS (1966). Sur cette base, nous tenterons d'illustrer ensuite, au travers d'exemples concrets, les possibilités d'application sociologique offertes dans la ligne précédemment évoquée.

A cet égard, nous suggérerons comment des productions "utopiques" structurellement différentes semblent survenir selon les types de crises de l'ordre symbolique global et/ou particulier à des catégories définies d'acteurs. Ces productions peuvent ainsi s'associer à des fonctions ou à des effets sociaux distincts selon le contexte et/ou la position sociale et selon les problèmes particuliers qu'ils posent au niveau de l'ordre du sens et du rapport social.

## I - ORDRE SYMBOLIQUE, STRUCTURE ACTANTIELLE, UTOPIE

La proposition d'approche descriptive et analytique des contenus "utopiques" au travers du "modèle actantiel" adapté au cadre d'analyse des symboliques sociales présuppose que nous resituons d'abord ce cadre et l'usage du modèle concerné en son sein.

Nous introduirons ainsi, à partir des éléments de base de l'ordre symbolique, les notions préalables de "projet" et de "quête" sous-jacentes à la mise en oeuvre d'une structure actionnelle et actantielle dans le chef des acteurs.

Nous montrerons ensuite comment la production "utopique" peut s'identifier comme une fonction spécifique sur base de cette structure, distincte à la fois du niveau dramatisateur de la "quête" et du niveau coordinateur-sécurisateur du "mythe". Cette étape d'identification ouvrira aux analyses ultérieures des contenus "utopiques", saisis comme opérations différentielles sur les axes de la structure actantielle discernée.

## 1 - Ordre symbolique et structure actantielle -

Dans notre perspective, l'ordre symbolique désigne les articulations spécifiques au travers desquelles les systèmes de sens socialement produits structurent l'économie affective des acteurs et la mobilisent en faveur des légitimités qu'ils annoncent par ailleurs.

Nous avons montré (cfr. e.a. HIERNAUX, 1977 b; REMY, HIERNAUX, SERVAIS, o.c. ; HIERNAUX et GANTY, 1977) comment à la base de cette opération se trouve, sur l'axe du rapport à soi, l'imposition sociale d'une alternative existentielle déterminée, associée pour l'acteur aux termes VIE / MORT, ainsi que l'équipotentialité symbolique des alternatives extra-actorielles à cette première alternative, de manière à les revêtir du même engagement affectif. Le projet naît ainsi dans un champ vectoriel où l'axe du rapport à soi est la base de hiérarchisation de l'engagement affectif, tandis que les axes du rapport au social orientent cet engagement selon la légitimité qu'ils portent.

On peut illustrer ceci par ex. sur base de données concernant l'ordre symbolique "traditionnel-ascétique"(1). L'alternative existentielle y porte des termes du type :

Soi <sup>+</sup> = "SPIRITUEL" (1 "HOMME") = VIE (CIEL)	/	Soi <sup>-</sup> = "PULSIONNEL" (1a "BETE") = MORT (ENFER)
---	---	--

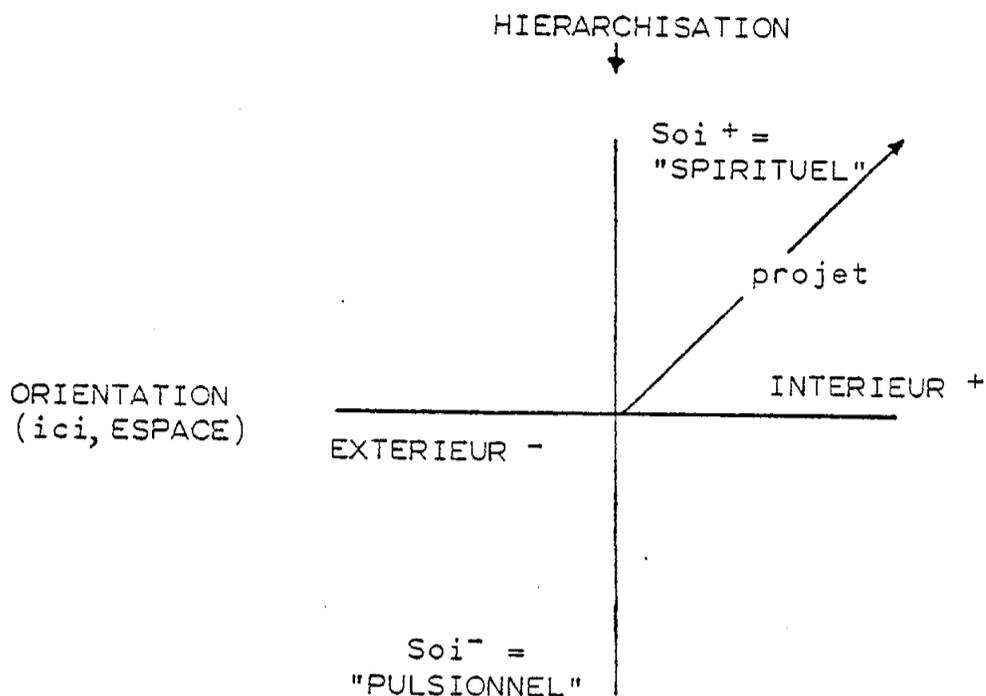
L'alternative spatiale y porte des termes du type :

"INTERIEUR" <sup>+</sup> (lieu "PUR")	/	"EXTERIEUR" <sup>-</sup> (lieu "IMPUR")
--	---	--

---

(1) On trouvera d'autres données e.a. in HIERNAUX et REMY, 1975; HIERNAUX et GANTY, o.c.

Le projet se structure, par l'équipotentiation symbolique des alternatives, comme réalisation du Soi<sup>+</sup> défini au travers de l'insertion croissante dans l'INTERIEUR (par ex. le village, le groupe d'origine ou d'appartenance, l'Eglise..) avec éloignement correspondant de l'EXTERIEUR :



La structuration vectorielle du projet demeure cependant à un niveau abstrait et, précisément, c'est son anthropologisation dans une structure actionnelle et actantielle qui va le concrétiser. Autour de la quête de l'acteur, comme forme pratique du projet, les différentes "réalités" auxquelles il est confronté dans l'existence quotidienne vont prendre figure de rôle fonctionnels où s'investissent des éléments correspondant à la dynamique socio-affective induite par les niveaux précédemment situés.

Ainsi, au niveau des principes d'organisation, l'objet-de quête radical, mobilisant le désir derrière les objets apparents qui peuvent l'opacifier, est la réalisation de l'alternative existentielle :

ALTERNATIVE OBJECTALE :  $\frac{O^+ \text{ (objet poursuivi)} = \text{Soi}^+}{O^- \text{ (objet repoussé)} = \text{Soi}^-}$

A l'autre pôle, l'alternative existentielle se concrétise en positions du sujet de la quête :

ALTERNATIVE SUBJECTALE :  $\frac{S^+ \text{ (sujet positif)} = \text{Soi}^+}{S^- \text{ (sujet négatif)} = \text{Soi}^-}$

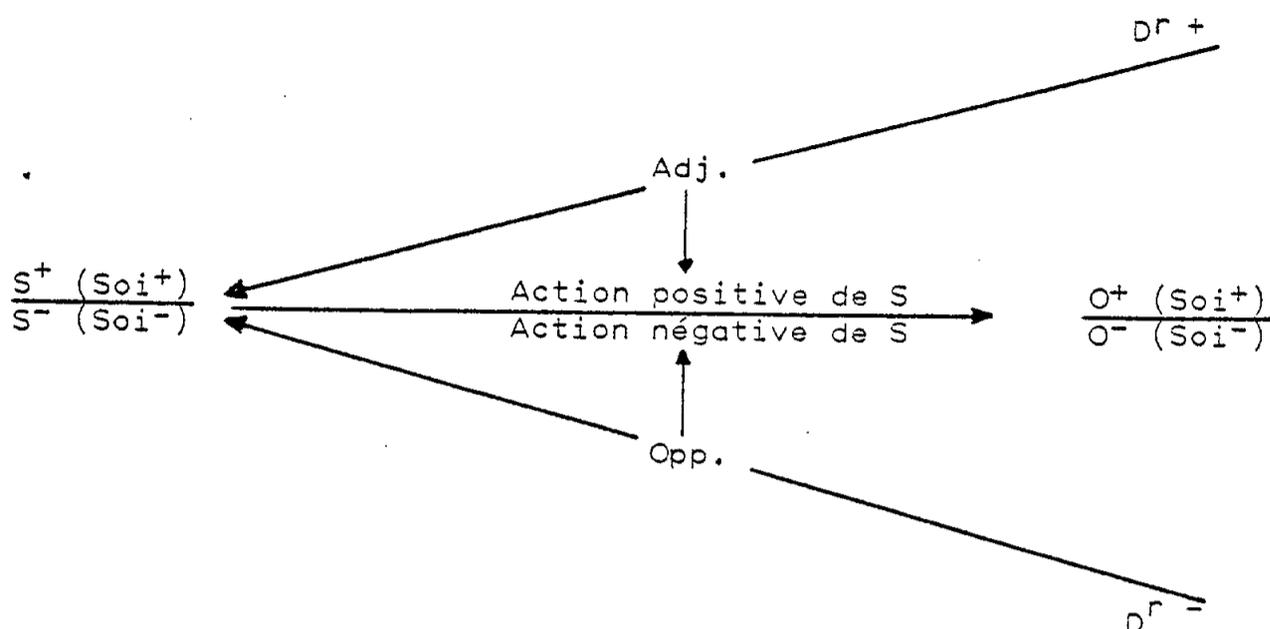
Comme  $S^+$  (=  $\text{Soi}^+$ ), seul statut efficace du sujet, n'est pas réellement accompli, puisqu'il est encore objet de désir et de quête ( $O^+ = \text{Soi}^+$ ), l'acteur est amené à projeter le pouvoir, qu'il ne peut s'attribuer, dans des "référants" externes à lui dont il perçoit qu'ils favorisent ou handicapent sa quête. Prennent ainsi forme les rôles fonctionnels et les investissements affectifs autour du couple Adjuvant / Opposant :

ALTERNATIVE REFERENTIELLE :  $\frac{\text{Adjuvant}}{\text{Opposant}}$

Enfin, l'acteur peut encore projeter l'avoir du pouvoir (à la mesure de son non-avoir de ce pouvoir) dans des "expéditeurs-détenteurs" de l'Adjuvant ou de l'Opposant. Prennent ainsi forme les rôles fonctionnels et les investissements affectifs autour du couple Destinateur Positif ( $D^+$ ) / Destinateur Négatif ( $D^-$ ):

ALTERNATIVE RELATIONNELLE :  $\frac{\text{Destinateur positif}}{\text{Destinateur négatif}}$

L'ensemble du modèle actantiel peut ainsi se schématiser comme suit :

MODELE ACTANTIEL

On peut illustrer concrètement dans la suite de l'exemple pris en symbolique "traditionnelle-ascétique" :

- La non-réalité de l'existence purement "SPIRITUELLE" nécessaire pour constituer le Sujet positif soustend la projection du pouvoir dans un Adjuvant tel par ex. la REGLE (qui "purifiera" l'acteur) à laquelle correspond par ex. l'Opposant "TENTATION".
- L'avoir de la REGLE peut s'attribuer au  $D^r +$  = "DIEU" (cfr. les "10 Commandements"), tandis que la "TENTATION" procèdera du  $D^r -$  = "DIABLE".

L'univers concerné par l'action se dresse ainsi dans ses dimensions essentielles pour l'acteur-sujet...

Dans la perspective de la mise à contribution sociale de l'économie affective de l'acteur, qui est celle de l'ordre symbolique, on conçoit que l'anthropologisation des paramètres du projet dans la structuré de quête, dont rend compte le modèle actionnel - actantiel, achève la socialisation du désir au travers des dépendances qu'il crée. En effet, pour la réalisation de ce qui est affectivement et vitalement décisif pour lui (alternative objectale = alternative existentielle), l'acteur -

Sujet se perçoit comme dépendant du jeu d'Adjuvants / Opposants indispensables (alternative référentielle) et, au-delà, de sa relation à des Destinateurs dont le rôle-clef s'affirme en ce qu'ils se perçoivent comme lieux de l'avoir et d'émission de ces éléments indispensables (alternative relationnelle).

On peut, à cet égard, rapprocher les axes actionnels et actantiels ainsi discernés d'une série d'autres notions propres au champ symbolique. En effet :

- 1- L'axe Sujet-Objet ,  $S \rightarrow O$ , qui est le centre de l'économie désirante imposée dans un ordre symbolique déterminé et qui engage les valeurs paroxystiques VIE/MCORT , peut apparaître comme la base de la dimension "sacrée" (HIERNAUX, 1977 b , 144-163) ;
- 2- L'axe Adjuvant/Opposant, qui distribue les référents instrumentisables, aides ou obstacles à la quête, peut apparaître comme base de la dimension "magique" ;
- 3- L'axe des Destinateurs, qui affirme les relations finales obligées et les dépendances suprêmes, peut apparaître comme la base de la dimension "religieuse".

## 2 - Structure actantielle et Utopie -

Toute l'économie engagée dans l'ordre symbolique est, jusqu'à présent, apparue dans sa composante de mobilisation au travers d'un système de tensions. Depuis la base fondée dans l'alternative existentielle celles-ci se reconduisent, en effet, dans les diverses alternatives mises en scène comme des "luttres" concernées par cette alternative, la concernant et traversées par l'engagement affectif qu'elle suscite.

Nous avons montré, par ailleurs (HIERNAUX, 1977 b; 129-144) comment cette fonction "dramatrisatrice" peut trouver son complément dans une série de contenus de sens à fonction de "coordination-sécurisation" constituant, parallèlement, un système de réassurance. Ces contenus peuvent correspondre, distinctement des paramètres du projet et de la quête, au niveau du "mythe". Ils s'inscrivent néanmoins au travers de propositions spécifiques dans ou sur la trame même de la structure actionnelle-actantielle.

On peut considérer à titre d'exemples l'affirmation selon laquelle le bonheur (O<sup>+</sup>) n'est pas fait pour être possédé mais pour être cherché sans quoi la vie n'aurait plus de sens, ou encore les récits démontrant que même si la relation avec le D<sup>r</sup>+ (par ex. "DIEU") est rompue, elle se rétablit toujours, etc... Chaque système de dramatisation dans la quête s'accompagne ainsi de son système de coordination mythique correspondant...

Si nous considérons maintenant les contenus de sens désignés par le vocable "utopie", ils nous semblent concerner un niveau et des fonctions à la fois distincts des évidences affirmées dans le système de tensions de la quête et de celles affirmées dans le système de coordination-sécurisation mythique correspondant.

En effet, par rapport au système de tensions affirmé dans la quête, les contenus "utopiques" abandonnent la logique des contraintes perçues comme évidentes pour postuler, dans l'ordre de l'imagination d'une "perfection", précisément constituée hors de ces contraintes, la fin des luttes et de la quête dans la réalisation d'une situation idéale et nouvelle.

En même temps, par rapport au système de coordination-sécurisation affirmé dans le "mythe", les contenus "utopiques" abandonnent la logique de réassurance sur l'aboutissement ou les conditions de la quête en cours pour affirmer radicalement la perspective, le désir et l'anticipation du "tout autre" de l' "inouï".

Dans le cadre de l'ordre symbolique, la production "utopique" apparaît ainsi comme un niveau de rupture brutale de l'ordre institué où l'économie socialement imposée au désir est prise en relais par la formulation rénovée de celui-ci même. K. MANNHEIM distinguera ainsi les "idéologies" ordinaires qui ont pour effet "la stabilisation de la réalité sociale" des "utopies" ou "idées situationnellement transcendantes qui ont, d'une façon quelconque, un effet de transformation sur l'ordre historico-social existant" et qui ont, de son point de vue, quelque chose d'irréalisable (MANNHEIM, 1956 : 145 ; BASTIDE, o.c. : 248). De même E. BLOCH spécifiera, dans ce sens, les fonctions de l'"utopie" comme a) protestation contre la situation existante, refus d'adaptation au système existant par la transgression dans une fiction "figure de la négativité historique"; b) prospection des possibles non encore réalisés dans la société en considérant, au contraire du "mythe" et de ses fonctions sécurisantes, un réel encore inachevé mais qui devrait l'être; c) exigence de réalisation immédiate et sans étapes, révélant les frustrations et les carences dans une "actualisation du désir" sur les lieux où il a été rejeté et refoulé (cfr. HURBON, 1974 : 73 sqq; FURTER, 1966 ; MARIN, 1973 : 113; BAUDRILLARD, 1973 : 143).

L'intervention de la production "utopique" en termes de rupture d'un ordre symbolique (et social) institué la désigne à l'analyse comme une des médiations importantes dans l'approche de la dynamique des systèmes de sens qu'il faudrait pouvoir resituer selon les moments historiques, les localisations sociales et les formes ou contenus concernés.

A cet égard, il nous paraît intéressant d'observer que, tout en remplissant une fonction distincte et tout en s'inscrivant à un niveau différent de la quête comme du "mythe", les contenus "utopiques" opèrent également sur base de la structure actionnelle et actantielle précédemment présentée. Cette caractéristique

devrait permettre de relier leur analyse à celle de l'ordre symbolique et des dynamiques globales de la mobilisation affective socialement constituée dans des contextes définis.

En particulier, et nous basant sur les axes du modèle actionnel-actantiel précédemment défini, peut s'affirmer l'hypothèse que les "utopies" n'opèrent pas toutes sur les mêmes dimensions de la structure actantielle et que les variations en la matière sont significatives de crises différentes de l'ordre symbolique selon le contexte socio-économico-politique global et selon la position-condition des acteurs dans ce contexte.

## II - UTOPIES , CRISES CONTEXTUELLES ET SITUATIONNELLES

Afin de suggérer des pistes dans la ligne des hypothèses et possibilités descriptives évoquées, nous développerons ici le propos d'abord en esquissant des éléments de typologisation possible des "utopies" selon les axes actantiels qu'elles concernent et, ensuite , en dégagant les correspondances possibles entre les éléments typologiques et des données en termes de contexte social global et de position particulière des acteurs ou catégories d'acteurs.

Notre propos demeure, en l'occurrence, d'accéder par l'analyse des productions "utopiques", à celle, plus globale, de la dynamique des systèmes de sens dans l'ordre social.

## 1 - Éléments pour une typologie analytique

### a- Les "utopies référentielles" ou l'axe de la "magie" -

En prenant comme ligne d'observation les axes actantiels sur lesquels portent les contenus "utopiques", un premier type peut apparaître où le lieu d'investissement de l'"utopie" semble se situer essentiellement au niveau de l'axe référentiel Adjuvant/Opposant que nous avons, plus haut, rapproché de la dimension "magique".

De telles "utopies" traitent, en effet, essentiellement, des moyens et de leurs formes, soit des Adjuvants idéaux, dans une perspective d'instrumentalisation pour l'action où, sous une forme apparemment rationnelle ou de rationalité - affirmé par la précision des contenus "utopiques" concernés - se conçoivent et se prescrivent des "solutions" définitives qu'il suffirait de mettre en oeuvre pour une accession directe à l'objet de quête.

Parallèlement, ces types d'"utopies" ne proposent pas d'objets de quête spécifiquement nouveaux, se référant à ceux qui sont déjà (supposés) revêtus d'un consensus ou d'une exaltation commune suffisants. De même, les Adjuvants imaginés sont rapportés à des Destinateurs également déjà établis qui, même s'ils tirent une forme accrue de la manière dont ils sont mis en scène comme détenteurs ou "expéditeurs" de la "solution miracle", ne sont pas davantage objets de débat ou d'innovation.

On peut trouver une illustration caractéristique de ce type de contenus, par ex. dans les utopies urbanistiques du 19<sup>ème</sup> siècle qui se proposent toutes de résoudre un problème ou d'atteindre un objet perçu comme évident : l'aménagement de la cité "machiniste" dans une perspective ou dans une autre(2).

---

(2) Pour une présentation de ces "utopies", cfr. CHOAY, 1965

Pour préciser quelque peu l'illustration et les opérations d'observation proposées selon le modèle actantiel, nous pouvons ici, reprendre la ventilation de quelques extraits d'auteurs correspondants :

(Exemple) - INVESTISSEMENTS ACTANTIELS DES UTOPIES -  
URBANISTIQUES (3)

LIEU DU CONTENU UTOPIQUE		
DESTINATEUR POSITIF	<u>ADJUVANT</u>	OBJET DE QUETE
<u>Considérant (1848)</u> - Calcul, Analyse rationnelle - Architecte	- <u>Système</u> de construction - "Architectonique humaine" - "Palais où l'homme doit loger"	- Satisfaction des besoins intégraux de l'homme - "Convenances primordiales de sa constitution physique"
<u>Fourier (1845)</u> - Sciences	- <u>Ordonnancement</u> des habitats	- Progrès social - Suppression de la misère...
<u>Richardson (1870)</u> - Concepteur	- <u>Types</u> de ville, de maison, d'hôpital, de buanderie...	- Réduction de la mortalité - Promotion physique, morale, intellectuelle...
<u>Jodin (1874)</u> - Paternalisme	- Distribution égalitaire et efficiente de l'instruction, de l'air, de l'eau, de la lumière... - "Palais social", "Famillistère"	- Idem supra

(3) Pour la simplification de la présentation graphique, nous ne reproduisons ici que les termes positifs des axes actantiels, les termes négatifs pouvant s'extrapoler comme leurs "inverses".

<p>Wen (1816,1817, 1836) : -----</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Paternalisme</li> <li>- Sciences, techniques</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <u>Modèle</u> d'habitat</li> <li>- <u>Type</u> d'école</li> <li>- <u>Plan</u> d'organisation productive...</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- "Bon traitement des instruments vivants"</li> <li>- Suppression de la misère</li> <li>- Rendement...</li> </ul>
<p>Ruskin (1849) Morris (1884) Howard (1898) -----</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Archéologie, histoire</li> <li>- Esthétique, art</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <u>Modèles</u> de cité</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Culture, besoins spirituels, art de vivre...</li> </ul>

Ces quelques extraits dans un domaine spécifique révèlent certes, comme l'a bien montré F. CHOAY o.c., deux grandes tendances différentes dans la conception des Adjuvants, des Objets de quête et des Destinateurs considérés. D'une part, une tendance "technicienne" orientée vers des objets de quête où se marque la promotion matérielle (PROGRES, SATISFACTION DES BESOINS, SUPPRESSION DE LA MISERE, RENDEMENT...) renvoyant à des Destinateurs du type "SCIENCE-TECHNIQUE-POUVOIR", d'autre part une tendance "culturelle" orientée vers des Objets de quête où se marque la promotion "spirituelle" (ART DE VIVRE...) renvoyant à des Destinateurs du type "ESTHETIQUE-ART". Et dans chacune de ces tendances chaque auteur marque encore sa spécificité.

Mais, du point de vue qui nous occupe, ces niveaux, qui mériteraient d'être pris en compte dans des analyses autres, ne peuvent oblitérer la composante commune qui réside dans le fait que l'ensemble des contenus observés s'articule sur des Objets de quête et des Destinateurs qu'ils n'innovent pas et qui sont déjà objets de consensus sociaux. Par contre, les formulations "utopiques" portent typiquement sur les Adjuvants, cherchant des réponses en termes de moyens dans une optique dont la rationalisation s'affirme avec la reproduction et la multiplicité des termes "MODELE-SYSTEME-TYPE-PLAN...".

Cette caractéristique de base d'un premier type de contenus "utopiques", illustré ici sur base des utopies urbanistiques du 19ème siècle, peut se repérer dans d'autres productions de même nature, notamment contemporaines. Ainsi, par ex. la "Convivialité" de I. ILLICH (1973) peut apparaître, - avec ses composantes de production individuelle par des outils maîtrisables, etc...- , spécifiquement comme une "utopie référentielle" proposant un Adjuvant nouveau pour un Objet de quête non typiquement novateur (liberté et contrôle de l'individu autonome), en relation à des Destinateurs qui ne le sont pas davantage (science, technique,...). On pourrait situer dans le même modèle des "utopies" concernant les "énergies douces" (écologie), les rapports rénovés à la médecine ou aux thérapeutiques (par ex. "antipsychiâtrie"), etc...

b- Les "utopies objectales" ou l'axe du "sacré" -

Si les "utopies référentielles" se sont révélées comme centrées sur l'ordre des moyens ou de l'"avec quoi on va faire", un type tout différent peut s'observer dans les productions où le lieu d'investissement de l'"utopie" semble se situer essentiellement au niveau de l'axe de quête (objectal) lui-même, axe que nous avons rapproché par son lien aux polarités VIE/MORT , de la dimension "sacrée" ou paroxystique de l'engagement affectif.

De telles "utopies" traitent, en effet, moins des moyens (Adjuvants) ou des Destinateurs - qu'elles considèrent établis ou dont elles se désintéressent relativement -, que de l'"où aller" ou le "dans quoi s'insérer" finalement. Et elles le font dans une ambiance moins rationnelle que "poétique" où l'objet du désir se ravive comme réalisation de tous les contraires également désirables dans l'abolition des contradictions qui imposent "réalistement" le principe même de la hiérarchisation socio-affective.

Ce type d'"utopie" s'affirme bien ainsi comme "crise de la rationalité", ouverture totale aux surgissements nouveaux dans l'appel désirant non encore programmé, et, par le fait même, engageant la restructuration paroxystique de l'économie affective. On remarquera d'ailleurs que, crise ou ouverture sur l'Objet de quête, il est crise de l'alternative existentielle qui y est subsumée et donc ouverture à une redéfinition d'identité.

Ces caractéristiques et implications se retrouvent par ex. tout aussi bien dans l'"utopie" judaïque de la "Terre Promise" que dans ses dérivés prophétiques (Esaïe) et Apocalyptiques, ou encore dans la figure de la "société sans classes" post-révolutionnaire de Marx, toutes élaborations qui, sans pouvoir en préciser la forme, articulent l'anticipation désirante du "réellement, possiblement et radicalement tout autre" dans l'Objet de quête en même temps que dans la nature de l'acteur-Sujet qui y sera transformé.

Dans le contexte contemporain peuvent participer à ce type d'élaboration par ex. les formes d'"utopie autogestionnaire" où le refus d'explicitation des moyens, stratégies et modalités d'organisation visées, pour ne laisser subsister que le désir qui s'y investit, constitue la force, l'attrait et l'inviolabilité de l'espoir correspondant. Le lieu de telles "utopies" à la dimension "sacrée" ou paroxystique de la mobilisation affective ressort par ailleurs par ex. du titre d'un ouvrage récent de R. DUMONT : l'Utopie ou la Mort...

c- Les "utopies relationnelles" ou l'axe de la "religion"

Distinctement des "utopies référentielles" en termes d'Adjuvants et des "utopies objectales" dernièrement situées, un troisième type de contenus peut apparaître là où le lieu d'investissement de la production "utoopique" semble se situer essentiellement au niveau de l'axe relationnel des Destinateurs,

plus haut rapproché de la dimension "religieuse".

L'anticipation désirante peut, à ce niveau, porter non sur les Objets de quête ou sur les Adjuvants, - qu'on estime évidents ou non-préoccupants-, mais spécifiquement sur les "réalités" dont on dépend ou dépendra en dernière instance pour l'obtention de ces Adjuvants et l'accession à l'Objet de quête.

La production "utopique" se concentre ici sur l'"actant-clef qui viendra et rendra toutes choses possibles", par ex. le "Sauveur" ou le "Grand Soir". Elle peut s'inscrire dans le cadre d'une réexaltation des mystiques et des possibilités de contact avec des forces auxquelles s'abandonner dans des moments-forts et débanalisants en logique moins rationnelle ou désirante que sensitive.

Dans cette optique pourraient s'interroger par ex. tout autant les invocations de la déesse "Raison" comme garante de la "Démocratie" que celle des mystiques orientales comme clefs de voûte d'une régénération...

## 2 - Utopies et données contextuelles et situationnelles

### a- Incidence du contexte global -

Si les productions "utopiques" semblent pouvoir se spécifier en fonction de la dimension de la structure actantielle qu'elles concernent de manière prédominante, il peut être stimulant de rapprocher ces accentuations d'abord à des types de crises de l'ordre symbolique qui peuvent survenir dans des contextes socio-économico-politiques particuliers. Des formes différentes de rupture de l'économie désirante socialement construite peuvent, en effet, correspondre à des incidences différentielles du contexte social global.

A cet égard, on remarquera par ex. que le nombre relativement élevé de productions "utopiques" sur l'axe "référentiel" des Adjuvants au 19ème siècle coïncide avec un contexte où la légitimité des Objets de quête (le PROGRES) et celle des Destinateurs (la SCIENCE, les TECHNIQUES) n'est guère remise en cause. Les problèmes portent, au contraire, sur les moyens d'assurer l'accès à l'Objet et la mise en oeuvre des ressources de manière coordonnée et efficiente. La révolution industrielle apparaît, en effet et dans une première étape, avec de multiples effets désorganisateur (paupérisation, engorgement des villes, habitat précaire...) qui déstabilisent les dispositifs de gestion antérieurs et portent le doute sur les Adjuvants auparavant éprouvés et mobilisants. En même temps, le consensus sur l'Objet et sur les Destinateurs (SCIENCE, TECHNIQUE,...) sollicite la production de solutions rationnelles nouvelles.

Tout autrement se présentent les conditions stimulant la production "utopique" sur l'axe objectal ou de la quête. La crise se situe ici directement et radicalement au niveau des légitimités établies. Elle peut se relier à l'échec et/ou à l'insatisfaction profonde des quêtes structurées selon leur logique, désengageant par rapport aux Objets proposés et/ou revendiquant dans l'immédiat la réalisation pratique et totale de ce qu'ils portent ou sont censés porter en promesses à terme. Ces deux mouvements dynamiques peuvent s'illustrer par ex. d'une part, pour l'"utopie" de la "société sans classes" et post-révolutionnaire, dans l'expérience et/ou la conviction selon laquelle - comme les Hébreux d'Egypte en partance pour la "Terre Promise" - "les prolétaires n'ont rien à perdre, sauf leurs chaînes" et, d'autre part, pour les "utopies" type "Mai 68", dans la volonté de prendre plus rapidement pour la réalité les désirs suscités par la société "promotionnelle" qu'elle même ne pouvait le faire.

Les effets divergents des deux types de contextes ci-dessus évoqués en matière de promotion de productions "utopiques" pourraient ainsi s'opposer l'un comme résultant de conditions

(se donnant à percevoir comme) de l'ordre de tensions solubles sous réserve de moyens meilleurs, l'autre comme résultant de contradictions insolubles sans modification de la nature même des données (4).

Si les issues précédentes se centrent soit sur la rationalité des moyens, soit sur l'accentuation du désir, les "utopies relationnelles" formées à propos de figure du "Destinateur" peuvent apparaître, en particulier, dans des contextes où la réassurance par la dépendance fait problème. L'invocation de la déesse "Raison" comme garante de la "Démocratie" a pu ainsi se concevoir, lors de la révolution française, comme un substitut fonctionnel au Dieu détrôné qui garantissait les ci-devant Rois. De même, l'"utopie" du "Sauveur" postule des conditions collectives où la perdition s'affirme, telles celles de l'attente du Messie dans la communauté juive ou du Chef politique dans plusieurs pays vaincus et désorganisés après la première guerre mondiale.

Il se peut que des formes "utopiques" de ce dernier type s'affirment dans le contexte contemporain d'involution économique et symbolique (HIERNAUX et SERVAIS, 1978), fût-ce sous d'autres figures. Ainsi, par ex. de la redécouverte de l'"Esprit" dans les mouvements charismatiques (HIERNAUX et REMY, 1978) ou d'autres renouveaux "religieux".

#### b- Incidence des situations particulières -

Si les conditions de contexte social global peuvent rendre compte de la prédominance d'élaborations "utopiques" de l'un ou de l'autre type, les situations actorielles particulières peuvent complémentarément éclairer les propensions individuelles à .

---

(4) On sait à cet égard, ce que le saut vers l'"utopie" objectale de la "post-révolution" doit à la démonstration rigoureuse des contradictions insurmontables qui l'imposeraient. L'optique des tensions surmontables stimule, de son côté, les "utopies réformistes"... qui sont celles de l'Adjuvant.

la production ou à l'adhésion à de telles élaborations.

Il nous semble ainsi que les productions "utopiques référentielles", sur l'axe de l'Adjuvant, peuvent correspondre, en particulier aux crises de position ou de pouvoir de certains types d'acteurs dans des conditions déterminées. N'est-il pas significatif à cet égard que la plupart des "utopistes de l'Adjuvant" que nous avons situés au 19ème siècle apparaissent comme des "notables" ou des "responsables" : GODIN et OWEN sont des industriels, FOURIER est un aristocrate, RICHARDSON, un médecin, etc... Ces positions peuvent être celles qui sont les plus menacées dans les fondements de leur légitimité dans le cadre des problèmes sociaux posés, en même temps qu'elles sont les plus sollicitées à dégager et préconiser des solutions. Ces dernières, proposées dans les "utopies" correspondantes, peuvent d'ailleurs avoir pour effet objectif de renforcer la crédibilité des positions concernées. Les Destinateurs valorisés à partir du développement de l'Adjuvant qu'on fait relever d'eux sont en effet, la SCIENCE, la COMPETENCE ou le POUVOIR auxquels les auteurs eux-mêmes s'identifient. Il n'en va pas autrement pour leurs concurrents plus "culturalistes" que "techniciens" qui, renvoyant par leurs "solutions" à l'ESTHETIQUE et à l'ART... sont eux-mêmes critique d'art (RUSKIN) ou architecte (MORRIS). De même pour les "utopies" contemporaines de type comparable : par ex. C. ROGERS, "utopiste" de la "bonne communication", est psychothérapeute comme les "antipsychiâtres" sont psychiâtres, etc...

Par contre, les productions "utopiques objectales", engageant directement la légitimité de la quête et jusqu'à l'identité de soi, peuvent davantage correspondre à des crises du sens comme tel, fût-ce certainement dans des conditions sociales définies. On peut en prendre comme exemple ces adhérents à l'"utopie autogestionnaire" pour qui celle-ci peut se présenter comme attractive à rebours d'une ascension sociale (perçue comme) bloquée dans la ligne d'une quête usuellement légitime

ou encore ces "contestataires de 68" pour qui la légitimité établie doit se subvertir au nom même de ce qu'elle promet mais ne donne pas.

A nouveau, il est possible de transposer aux situations actorielles particulières les catégories de la tension (perçue comme) soluble ou de la contradiction (censée) insoluble en ce qui concerne les conditions de la production "utopique" spécifique.

Enfin, les productions "utopiques relationnelles" pourraient se rapporter à des crises de dépendance, telles par ex. celles conduisant aux conversions charismatiques (HIERNAUX et REMY, 1978).

### III - ELEMENTS DE SYNTHÈSE ET DE PROSPECTIVE

Elaboré au titre d'essai d'instrumentation conceptuelle et descriptive, notre propos ne s'est ici voulu, et loin s'en faut, ni complet, ni définitif. Il a simplement voulu suggérer et illustrer, trop rapidement, des pistes d'observation dont les contours et les modalités ne peuvent se préciser que dans le développement d'analyses empiriques davantage fournies.

Toutefois, une première série de positions et de questions nous semble pouvoir être notée dès à présent pour stimuler des développements ultérieurs.

Ainsi, les perspectives évoquées ont indiqué sans doute l'intérêt d'approcher le matériau "utopique" ni comme issu de rien d'existant - puisqu'il a des conditions sociales et symboliques de production -, ni comme menant vers nulle part d'autre que son propre "non-lieu" - puisqu'il a des effets sociaux et, en particulier, non seulement des effets de "rupture" sociale et symbolique mais encore, parallèlement à eux, des effets de

constitution et de renforcement e.a. des positions sociales et symboliques.

D'autre part, la mise en oeuvre des perspectives concernées peut reposer le problème du concept d'"utopie" comme objet de connaissance spécifique. Précisément, si celui-ci a été défini, au départ, comme un niveau de rupture brutale de l'ordre symbolique où l'économie socialement imposée au désir est prise en relais par la formulation renouvelée de celui-ci même, l'analyse typologique menée selon les trois axes du modèle actantiel pourrait faire apparaître que cette condition n'est pleinement réalisée que dans le cas des "utopies objectales". Celles-ci seules, en effet, vont jusqu'à remettre en cause, au travers de l'Objet de quête, l'alternative existentielle de l'acteur-sujet, - laquelle a été située comme base de l'ordre symbolique -, et jusqu'à formuler réellement l'"utopie" comme moment du désir sans programmation des formes mais comme ouverture brute à l'"à-venir", du reste, dans la dimension "sacrée" ou paroxys-tique (5).

Sans nier le caractère désirant-imaginant des productions observées sur les autres axes, - et c'est là le problème posé aux recherches de spécification ultérieures -, le niveau qui vient d'être situé, joint le moment fort de l'élaboration "utopique" à celui d'une relative "anomie", fût-elle "créatrice" au sens de DUVIGNAUD (1973).

A l'autre bout, les "utopies référentielles" et "relationnelles" rejoignent peut-être assez rapidement ou assez aisément le niveau des "mythes" , fussent-ils nouveaux.

---

(5) Ces caractéristiques rejoignent sans doute le niveau où E. BLOCH place l'"utopie" réelle (G. HURBON, o.c.)

Mais cette migration de la fonction de rupture à celle de coordination-sécurisation ne guette et n'atteint-elle pas jusques et y compris les contenus des "utopies objectales" qui peuvent par ex. , selon un processus de "routinisation" à la manière de WEBER, passer du rang de l'engagement désirant à celui du discours rassurant (6) ?

Ainsi faudrait-il sans doute, et tenir compte d'une "histoire" des contenus produits une fois qu'ils le sont, et ne pas attribuer à un contenu comme tel, mais seulement à la fonction spécifique et opérationnellement identifiée qu'il remplit, la valeur de l'"utopie".

---

(6) Cfr. par ex. les réappropriations , dans les rituels religieux, de l'"utopie" apocalyptique ou, dans des rituels para-religieux, des thèmes de l'"autogestion", de l'"écologie" ou de la "société sans classes", etc...

## BIBLIOGRAPHIE

- BASTIDE, R. : Le prochain et le lointain, Chap.: Mythes et utopies
- BAUDRILLARD, J. : Le miroir de la production, Casterman  
1973
- CHOAY, F. : L'urbanisme, utopies et réalités, Seuil, Paris  
1965
- CONSIDERANT, V. : Description du phalanstère, 2ème éd., Paris  
1848
- DUMONT, R. : L'utopie ou la mort
- DUVIGNAUD, J. : L'Anomie - hérésie et subversion, Anthropos,  
Paris  
1973
- FOURIER, Ch. : Des modifications à introduire dans l'archi-  
tecture des villes  
1845
- FURTER, P. : Utopie et Marxisme selon Ernst Bloch, in  
Arch. Soc. Rel., n° 21, pp.13-21  
1966
- GODIN : La richesse au service du Peuple : Le Famili-  
stère de Juise, Paris  
1874
- GREIMAS, A.J. : Sémantique structurale, Larousse, Paris  
1966
- HIERNAUX, J.P. : L'Institution culturelle, Presses Universitaires  
de Louvain (UCL), Publications de l'Institut  
des Sciences Politiques et Sociales, Louvain-  
la-Neuve  
1977 a
- 1977 b : Les fonctions affectives des combinatoires  
institutionnelles, Section d'Analyse Culturelle,  
C.S.U.R., Louvain-la-Neuve
- HIERNAUX, J.P. : Sociologie des groupes chrétiens contemporains -  
et GANTY, A. systèmes symboliques, insertion sociale et  
mobilisation affective, Section d'Analyse  
Culturelle, C.S.U.R., Louvain-la-Neuve.  
1977

- HIERNAUX, J.P. : Rapport à l'espace , rapport au corps et  
 et REMY , J. intégration sociale, in Recherches Socio-  
 1975 logiques, Louvain-la-Neuve, n° 3, pp. 321-331
- 1977 : Analyse culturelle, présentation d'une problé-  
 matique et d'une méthode, Section d'Analyse  
 Culturelle , C.S.U.R., Louvain-la-Neuve
- 1978 : "Socio-political" and "Charismatic" Symbolics:  
 Cultural Change and transactions of Meaning,  
 in Social Compass, Louvain-la-Neuve, XXV/1,  
 pp. 145-163
- HIERNAUX, J.P. : Involution symbolique dans une société en  
 et SERVAIS , E. crise / Symbolic Involution in a Society in  
 1978 Crisis, Communication au IXème Congrès mondial  
 de Sociologie, Uppsala, ronéo, 10 pp.
- HOWARD, E. : Tomorrow (Garden Cities of Tomorrow)  
 1898
- ILLICH, Y. : La convivialité, Seuil, Paris  
 1973
- MANNHEIM, K. : Idéologie et utopie, trad. Rivière, Paris,  
 1956
- MARIN, L. : Utopiques, jeux d'espaces, Minuit, Paris  
 1973
- MORRIS, W. : News from Nowhere  
 1884
- OWEN, R. : Institution pour améliorer le caractère moral  
 1816 du peuple, trad. Laborde, Paris
- 1817 : Rapport au comité de l'association pour le  
 soulagement des classes défavorisées employées  
 dans l'industrie
- 1836 : The Book of the New Moral World, London
- REMY., J. : Formes religieuses en transformation -  
 HIERNAUX, J.P. rapport à l'ordre social et aux structures  
 SERVAIS, E. symboliques, Actes de la 13ème Conf. Intern.  
 1975 de Soc. de la Religion, pp. 89-109
- RICHARDSON, B.W.: Hygeia, a City of Health, Macmillan, London  
 1876
- RUSKIN, J. : The Seven Lamps of Architecture, London  
 1849

RELIGION AND POLITICS IN SPAIN : FROM CONFLICT TO  
CONSENSUS ABOVE CLEAVAGE.

By : Juan J. LINZ  
Par : Yale University  
U.S.A.



## Religion and Politics in Spain: from conflict to consensus above cleavage.

By Juan J. Linz, Yale University

### Introduction:

The Church in the 19th century became identified with populist anti-liberal Carlism, particularly in the periphery, and even though it made its peace with the constitutional monarchy, it identified with conservative anti-liberal and anti-modern positions.<sup>1</sup> The division within the Church and Catholic laymen delayed the emergence of mass organizations, of a progressive social Catholicism, of Christian trade unions, and of a Christian democratic party like in other European countries. The church for too long relied on its established status and public support, at the same time that its economically weakened position after disentanglement made it dependent on the bourgeoisie. The complex history of conflict between clericalism and anti-clericalism, the reliance on the state, the bourgeois social economic basis, the incapacity to mobilize popular lay support (except in some areas of the periphery) contributed to the alienation of destitute farm laborers, the emerging working class, segments of the petty bourgeoisie and the intelligentsia.<sup>2</sup> The fall of the Primo de Rivera dictatorship, in which a sector of the Catholics had put its trust, and of the monarchy in 1931 brought to power an anti-clerical republican regime with socialist support and new freedom for anti-clerical and even anti-religious anarcho-syndicalism.<sup>3</sup> In 1933, the frightened conservative classes including the conservative peasantry and the sectors of society under the influence of the church, rallied behind a coalition in which the pro-clerical CEDA played a dominant role until its defeat at the polls in February 1936. The defensive Catholic reaction, the weakness of social Catholicism, and the corporatist-authoritarian leanings in the CEDA, contributed to the radicalization of the left impressed by events in Austria and led it to a preventive revolution in October 1934 and the eruption of popular violent anti-clericalism in the spring of 1936.<sup>4</sup> The political and social tensions in July, 1936 led to a military uprising that had considerable popular support and that

became a civil war that ended with the victory of Franco in 1939 and the establishment of an authoritarian regime that lasted until his death in 1975. The loss of control by the republican government, the popular social revolution, was accompanied by a violent anti-clerical explosion that led to the death of 4,184 priests and seminarians, some 13% of the clergy, 2,365 members of religious orders, approximately 3% of their number, and 283 nuns, a total of 6,332 religious persons.<sup>5</sup> Even when some ecclesiastics and laymen were willing to cooperate with the republic despite its anti-clerical policies and Constitution, and others were willing to pay obedience to the regime, already before 1936 many felt a deep hatred for socialist and anarchist labor and the anti-clerical bourgeois parties and intelligentsia. Only in the Basque and Catalan periphery did identification with autonomy and nationalist aspirations rejected by the centralist right lead to a more positive response. After the outbreak of the counter-revolution and revolution, the church with a few outstanding exceptions identified with the Franco side and the hierarchy issued a collective letter in 1937 to that effect.<sup>6</sup> Fear and the passions aroused by persecution led to unChristian attitudes after the conflict and identification with the new regime, and the privileged status for the church in its legislation and cultural life, particularly in education. Non-believers and protestants suffered under this hegemonic position and the regime exploited catholic symbolism and the myth of the crusade against godless Marxism for its legitimation. Rightist ideologists identified being a good Spaniard with being a good catholic.<sup>7</sup> Latent anti-clerical tendencies of Falangist fascism and the totalitarian aspirations of the fascists were defeated by the church that obtained a hegemonic position in alliance with the state. In that historical political context there was no room for a Christian-democratic and church resistance or distancing like in Germany or even Italy, organizations of catholic laymen like the ACNP in the 40's and 50's and the Opus Dei in the 60's provided the regime with cabinet members and other leaders.<sup>8</sup>

There was, however, a minority of catholic laymen that refused the identification with the regime. The success of Christian democratic parties in Europe

lead others to hope for an alternative to Franco, and slowly an opposition began to emerge among Catholics, a process that would deserve careful study.<sup>9</sup> New generations of priests, some of them late vocations, perhaps a less rural recruitment of the clergy, a greater awareness of social injustice and contact with the de-Christianized working class, sociological studies of religious practice, the identification of the clergy with the cultural, linguistic minorities in the Basque country and Catalonia, and above all, the impact of the Second Vatican Council, produced a ferment of criticism and unrest among younger Catholic intellectuals, laymen, and clergy and conflicts with authority.<sup>10</sup> Some of the bishops opted for a reactionary response but others including the primate held it to be their duty to tolerate and protect the dissidents against the state. In a rapidly changing society, increasingly open to outside influences and secularized, confronted with a regime that was losing its legitimacy internationally and internally, with winds of change coming from Rome, the hierarchy began to reconsider its identification with the regime and to press for greater autonomy in matters like the presentation of nominees for bishoprics by the government and the autonomy of Catholic Action organizations, particularly among the working class.<sup>11</sup> Vatican II with its declarations in favor of religious freedom, the use of vernaculars in the mass, and the more social and democratic orientation of the church, legitimized and accelerated those changes. The angry response of the Franco authorities, newspapers and activists, often reinforced the assertion of independence by the church and its disengagement from the regime, that would allow it after the death of Franco in 1975 to support an evolutionary transition toward democracy. In this complex process the Catholic community, the clergy, and to lesser extent the hierarchy, became politically pluralistic and this development in itself contributed to the political neutrality and low key role of the church in the transition period.

In the meantime, the Communists under the leadership of Santiago Carrillo had realized that at least in the short run an anti-religious and even principled anti-clerical position was a source of weakness for the opposition and the left, and started courting progressive Catholics.<sup>12</sup> Some of them, including some

prominent clerics, felt that the struggle for social justice demanded a positive response to their appeal for joint efforts in secular matters. Many of the younger opposition leaders had begun their activities in catholic organizations, writing in a journal characteristically called Cuadernos para el Diálogo sponsored by Joaquín Ruiz Giménez, a prominent catholic lay leader who had been minister of education, ambassador in the Vatican, and who became the best known leader of the alegal but tolerated position. Political, personal, generational, and regional cleavages however prevented the emergence of a united and well organized Christian democratic opposition ready to play a decisive role in the transition period. The weakening and internal crisis of Catholic Action organizations in the last years of Franco regime also deprived such a party of its potential cadres and mass basis. In view of such developments and the changed climate of opinion within the church, the Spanish hierarchy decided not to encourage the creation of a party that would call itself christian. Catholic laymen and some priests identified with the working class or with the nationalist movements in the periphery often moved to radical positions and churches and convents became the meeting place for the opposition, a fact that is reflected in the approval in early 1977 of those identifying with the left of political and trade union activities by priests and the use of ecclesiastical places for such meetings.<sup>13</sup> Many of those engaged in these activities became secularized but their visibility and outspokenness, tolerated with more or less misgivings and pragmatism by the hierarchy, has contributed decisively to break or reduce the image of the church identified with Francoism and the right. It made possible a moderate and constructive attitude on the part of the left toward the church in the making of the new Constitution of 1978 and Spanish politics.<sup>14</sup>

In the new Spanish democracy, church and state conflict, clericalism and anti-clericalism and even less religion vs. irreligion have not been dominant or even salient themes, but it would be naive to believe that some of those issues are not conflictual and latently present even though everybody in a policy of consensus attempts to avoid them. The public opinion data we shall present show that in spite

of the absence of overt conflict, except for occasional flair ups in the Constitution, the society is still highly divided on religious issues and that political opinions are closely related to religious identification. At the elite level, we can find catholic laymen in the central committee of the communist party, prominent Jesuits appearing at communist rallies, open-minded attitudes on the part of the catholic hierarchy toward the left, and a refusal to take partisan positions, but at the level of mass attitudes, except for the younger generation, religious and political lines are much more sharply drawn.

#### CATHOLICS BETWEEN THE PAST AND THE FUTURE

The majority of Spaniards were born after the Civil War and those who participated in it constitute now one fifth of the electorate, but even so 50% are able and willing to report that their family sympathized with one or the other side and 6% come from divided families. Religiosity is clearly linked with the side taken by the family in that conflict. Between 40 and 50% of the more religious report that the sympathies of their family were with the nationalists compared to little over 10% with the Popular Front, with the proportion being by far the reverse among those today indifferent or atheist. Even among the not very practicing and those admitting to be not practicing their religion the proportions are almost inverse. There are, obviously, minorities who coming from leftist families are religious and another minority coming from nationalist families that are non practicing, particularly among men. The data show little sign that the religious indoctrination fostered by the regime would have changed the religious political outlook of the generation after the war except perhaps among the females and those less committed during the conflict. (Table 1)

This continuity does not mean, however, an identification today of the more religious with Franco. Undoubtedly, those who consider themselves very good catholics are disproportionate in their approval of Franco three years after his death, 1/3 approving totally and 22% consider that he acted fairly well. However, among the bulk of the practicing catholics a total approval is reduced to less than 1/5 and around 1/3 expressed a moderate approval. In contrast, among

those identifying themselves as indifferent or atheist, practically no one expresses even moderate or half-hearted approval and 66% total disapproval. The opinions of those defining themselves as not very practicing and not practicing are more divided with 42% of the latter disapproving totally and another 1/3 attributing to him many errors, while among those more luke warm in their break with the church, over 1/5 express some degree of approval. In contrast to Portugal, where the Caetano regime is receiving a posteriori in 1978 a positive evaluation of the large proportion of those with an opinion, in Spain the number expressing such an opinion about Franco is less than 1/3, particularly among men. The difference between the sexes in part is accounted by religiosity but even at equal levels of practice women tend to be slightly more favorable. (Table 2)

Those practicing catholics whose families to a large extent identified with nationalist cause, many of whom felt no hostility to the regime that favored the church whatever criticism they might have had of other aspects of its rule, on that account do not reject the democracy restored now in Spain. Over 75% say that democracy is "the best political system for a country like ours" and only 17% reject that opinion although in June 1978 close to felt that political change had been toward the negative. Even among the minority of men who consider themselves very good catholics 47% felt that the political change had been toward the better, a figure that goes up to 55% among practicing catholics in comparison to 70% among the indifferent or atheist. They express their approval of the role played by the King in the transition in large numbers and with more intensity than those alienated from the church. In their attitudes toward the King and even more Prime minister Suárez, who has managed the country in this difficult period, the practicing catholics are clearly positive although among those who consider themselves very good catholics the proportion most favorable is somewhat smaller. The less religious segment of the population while not opposed to either King or the prime minister has a more skeptical attitude and a significant minority is clearly critical. A majority of the practicing catholics and of the not very practicing thinks that Spain today is a democracy while a majority of those not practicing, indifferent,

7.

Table 1

Religiosity and report of sympathy of the family  
in the Civil War (1936-1939) in 1978 among men  
and women.

Sympathy with	RELIGIOSITY									
	v.g.		pr.		n.v.pr.		n.pr.		ind;ath	
	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f
Nationalists	50	54	47	43	33	24	19	17	14	10
Popular Front	12	13	10	9	16	18	34	30	45	47
Both	6	1	6	5	8	9	9	11	9	10
None	22	19	21	29	30	32	30	26	23	22
d.k.	11	13	16	15	15	17	8	16	9	11
	(118)	(332)	(578)	(1142)	(568)	(723)	(643)	(478)	(803)	(364)

Table 2

Religiosity and attitude toward Franco among men and women (1978)

Attitude toward Franco	RELIGIOSITY											
	Total		v.g.		pr.		n.v.pr.		n.pr.		ind.ath	
	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f
Approve totally	8	11	34	35	18	17	9	4	3	1	1	-
Acted fairly well	15	22	22	22	30	35	20	22	8	8	3	4
Mediocre	11	11	8	13	16	12	18	15	10	10	5	4
Many errors	24	25	17	20	19	21	24	30	33	35	21	22
Disapprove totally	38	24	9	5	14	9	23	23	42	42	66	66
d.k.	4	4	7	3	4	5	4	4	4	4	3	2
n.a.	1	1	3	3	1	1	2	2	-	-	1	1
	(2802)	(3096)	(113)	(332)	(573)	(1142)	(568)	(723)	(643)	(478)	(803)	(364)

or atheist do not see the present regime in spite of free elections fitting into their definition of democracy. (Table 3).

The most religious in terms of their self-definition however remain political-ly inactive: only 55% of the men are ready to inform themselves about politics, less than 1/3 consider themselves well or fairly well informed. (Table 4) Few are ready to attend rallies and even fewer to convince others of their political opinions. This in part reflects the age and<sup>to</sup>some extent the rural background of that group. In contrast those that more modestly claim to be practicing are more likely to be politically involved, interested in information, informed, but equally unwilling to join or help a party, in fact less than 1/10 of the men. This contrasts with the heightened political involvement of those defining themselves as indifferent or atheist among whom 30% claim a willingness to join a party, 21% to convince others, 17% to distribute propaganda, 41% to attend rallies. Those not practicing while not so active as the militantly areligious are also more likely to engaged in political activities. This very significant difference reflects age and generational differences as well as the more militant activist character of the parties of the left, particularly the communists. It is this areligious segment of Spanish society that through its activism is likely to shape the climate of opinion even though its electoral strength is likely to be lower.

Already in January-February 1977, before the parties really started reaching the electorate and the legalization of the communist party, 65% of the population defining themselves as atheist placed itself between 1 and 3 on a 10 point left-right scale, while 23% of those identified as very good catholics placed themselves from 8-10. Those defining themselves as just practicing found themselves mostly on the center-right: 53% between 5 and 7; those in between in religiosity, around the center with a leaning toward the left of the non-practicing catholics. (Table 5). At that time 70% of the population was willing to opt for different ideological alternatives and whatever it meant to them. A significant number, 16% of the population, expressed the preference for Christian Democracy followed closely by the Socialists with 15% and the Social Democrats with 13, while for one or another

Table 3  
Religiosity and attitudes toward political  
change (1978) (men only)

		v.g.	pr.	n.v.pr.	n.pr.	in.at.
Democracy is the best political system for a country like ours	Yes	76	74	83	84	75
	No	16	18	12	14	22
Spain is today a demo- cracy	Yes	57	51	49	39	34
	No	31	37	43	55	62
Change in politics to- ward the	Better	47	55	58	63	70
	Worse	35	28	21	18	13
It is possible to be a good Catholic and a good Communist	Yes	44	40	46	58	52
	No	49	57	46	38	42
The King has acted	Very well	16	14	11	8	7
	Well	46	53	53	42	32
	Neither well nor bad	24	27	29	41	48
	Badly	9	4	4	7	9
Ib. Suárez		25	21	19	12	7
		24	36	32	26	20
		20	22	30	29	25
		12	13	15	12	17
State help for private education		66	53	44	33	27
No help		22	31	45	58	65
Clericalism		75	61	52	25	10
Anti-clericalism		13	11	21	44	66
Both		3 (118)	8 (578)	11 (568)	14 (643)	8 (803)

Table 4

## Religiosity and Political Activity (men only)

	RELIGIOSITY				
	v.g.	pr.	n.v.pr.	n.pr.	ind,ath.
Considers himself well informed or fairly well informed	30	36	25	33	46
Not at all	19	19	19	15	9
Join a party	10	9	12	23	30
Try to convince others	5	8	11	15	21
Help distribute propaganda	5	4	5	10	17
Attend rally	8	13	16	26	41
Read information	55	75	66	69	76
None of those	35	19	25	18	11
	(118)	(578)	(568)	(643)	(803)

reason, still 12% identified with those claiming continuity with the past regime. The proportion at that time making that choice among the very good catholics was 30%, reduced by June 1978 to 24%. Already then among the atheists 21% expressed a preference for Communism and 27 for Socialism, a figure that has experienced a slight increase for the Socialists in 1978. (Table 6 and 7). Despite the existence of the potential electorate for a Christian Democratic party, particularly among the practicing catholics, 21%, that alternative did not articulate itself as a credible party in the months preceeding the 1977 elections. In the absence of church support for the candidates running under the label Equipo de la Democracia Cristiana under the leadership of Ruiz Giménez and Gil Robles son, the Christian democrats were able to gain only 1.41% of the vote and 2 seats of the 350, in contrast to the 34.85 and 167 of the coalition Unión de Centro Democrático (UCD) lead by Prime Minister Suárez. The UCD incorporated many dissidents from the Christian Democratic opposition parties together with those coming from other sectors. Of

Table 5  
Religiosity and self-placement on Left-Right Scale of  
men and women (1978)

	v.g.		pr.		n.v.pr.		n.pr.		Ind.ath.		Total		Total	
	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f		
Left														
1	2	1	1	-	1	1	4	3	8	6	4	2	3	
2	4	-	1	1	3	3	5	7	17	12	7	4	5	
3	4	3	6	5	14	13	25	23	28	28	19	12	15	
4	12	6	11	9	22	18	24	24	22	20	20	15	17	
5	32	20	27	28	20	27	20	23	9	13	18	24	21	
6	14	16	21	17	16	14	7	7	5	4	11	13	12	
7	6	11	9	8	3	6	4	2	1	3	5	6	6	
8	7	10	7	7	4	5	3	1	1	1	3	5	4	
9	-	4	2	3	1	-	-	-	-	1	1	2	1	
10	8	7	3	1	1	1	1	-	-	-	1	1	1	
Right														
d.k., n.a. in the middle														
11	33	13	20	20	15	12	7	10	10	12	12	23	14	
(118) (332)	(578) (1142)	(568) (723)	(643) (478)	(803) (364)	(2802) (3096)	(5898)								
Average score	5.5	6.2	5.6	5.5	4.8	4.9	4.1	4.0	3.3	3.5			4.7	

Table 6

Religiosity and Ideological Preference January-February 1977 among total population

## RELIGIOSITY

	Total	v.g.	pr.	n.v.pr.	n.pr.	Ind.	ath.	n.a.
Continuators of Franco Regime	12	30	15	8	5	2	-	2
Falangist	2	3	3	2	1	-	-	-
Conservative	4	6	5	2	3	2	-	1
Liberal	4	2	4	5	6	4	6	2
Demochristian	16	17	21	17	11	4	1	24
Socialdemocrat	13	4	10	16	21	17	7	15
Socialist	15	6	6	14	28	34	30	9
Communist	2	-	-	-	3	12	27	1
Revolutionary Left	1	-	-	-	1	6	21	5
None	10	12	12	11	8	7	2	9
d.k. n.a.	20	18	24	23	14	12	6	33
	(8837)	(933)	(3167)	(2411)	(1243)	(777)	(194)	(66)

Table 7

Religiosity and ideological preferences  
(1978) (men and women)

	v.g	pr.	n.v.pr	n.pr.	in.at	Total
Continuators of Francoism	24	22	6	1	1	8
Conservative	14	13	10	4	2	6
Liberal	1	4	4	5	3	4
Demochristian	12	15	9	4	1	8
Social democrat	8	11	15	13	7	11
Socialist	12	20	32	42	35	28
Communist	2	1	5	13	25	9
Revolutionary	-	-	-	3	13	4
None	18	17	15	13	11	15
d.k; n.a.	8	5	5	1	1	4
	(450)	(1720)	(1291)	(1121)	(1167)	(5749)

the opposition and men from the past regime that had opted clearly for democracy, UCD was able, except in the Basque country and to a large extent in Catalonia, to attract the electorates that in other European countries supports Christian Democratic parties. Christian progressives that were not ready to join the Marxist parties were left homeless and the absence of a Christian labor movement tradition had made impossible the articulation of a populist and working class left within a center or center right party. Christian Democracy has not disappeared totally as an ideological option with electoral defeat but was reduced from 16% in early 1977 to 11% in June, July 1978. Among those defining themselves as practicing although not very good catholics, it has gone down from 21% to 15. Public opinion tended to agree with the church hierarchy in rejecting the idea that the political party should call itself Christian. In a year and a half socialism has attracted a large plurality of those not practicing (from 28% to 42%) and 1/3 of those defining themselves as not very practicing. The communists, however, have found a barrier even in those practicing occasionally.

The electorate might have been uncertain about party choices in the middle of the political spectrum but to a large extent it is very clear about the parties it would never vote for. (Table 8). Fifty percent of the very good and practicing Catholics among males and even more among women would never consider voting for the communist party (PCE) and an even larger proportion of the two least religious groups of the five we are considering would never vote for Alianza Popular (AP), a party identified with loyalty to the past even when ready to accept the new regime. Less than 1/5 of the unbelievers and around 1/4 of those not practicing rejected in principle the PCE. The consensus in rejecting the small but noisy and violent extreme right Fuerza Nueva (a neo-fascist party) that obtained less than 1% of the vote and no seat in 1977 and 1 in 1979, was more unanimous. Among practicing Catholic men the same proportion rejected FN and the PCE. Among those who consider themselves very good Catholics, particularly women, the rejection of the right wing extremist was somewhat weaker. The more Catholic segment of the population did not reject in principle the socialist party PSOE and there was little difference between men and women of similar religiosity except for a slightly more conservative position of the very religious women. On the other end of the religious spectrum, the indifferent and atheists were much more decided in their rejection of UCD with over 1/3 saying they would not consider voting for it. UCD was clearly the least rejected party among practicing Catholics and even among those not very practicing.

The communist party, an outspoken advocate of Eurocommunism and dialogue with the Christians, had reaffirmed in its 9th Congress in 1978 its position towards the church and Catholicism taking as a point of reference those favoring the aggiornamento rather than integralist segments of the church, making possible for Christians to militate in the party. The formulation of 1967 where it was still stated that there were "important ideological differences that cannot be underestimated, the existence of God itself which we deny and the Catholics affirm, the discussion on that point will not end before much time has passed...on the other hand, without this meaning that we abandon the propaganda of our global conception of the world

Table 8

Religious practice of men and women and parties they would not vote for.

Would never vote	v.g.	pr.	n.v.pr.	n.pr.	ind.ath
			MEN		
PCE-PSUC	51	49	41	25	18
PSOE	18	16	12	5	9
UCD	19	6	11	20	35
AP	34	28	44	57	63
F.N.	43	48	56	64	64
n.a.	18	16	12	9	9
	(118)	(578)	(568)	(643)	(803)
			WOMEN		
PCE-PSUC	59	52	34	26	15
PSOE	25	18	10	5	6
UCD	6	6	9	27	37
AP	23	28	43	59	60
F.N.	37	43	50	59	65
n.a.	23	20	17	9	7
	(332)	(1142)	(723)	(478)	(364)

nor underestimate the global character of our ideology, it is evident that the negation of the existence of God is not the central task of the communist party. Already Lenin remembered a thought of Engels that to declare as political mission of the working class party the struggle against religion is an anarchist phrase... In our understanding God will disappear of the mind of men when the world stops being a valley of tears... In the meantime, we can and should, apply all our common energies to make the world down here more livable... To achieve this it is necessary to guarantee to one another religious freedom."<sup>15</sup> Now the positive aspects for the church are emphasized and the ambivalence toward religion dropped but perhaps not forgotten. Practicing catholics have not forgotten it either. More than half of them do not think that it is possible to be a good catholic and a good communist.

But the proportion who believe it possible in the population is 45% vs. 47% of the contrary opinion. A considerable change from 32% vs. 56% in early 1977. Let us remember that the proportions in Italy in 1953 were 21% and 67%, and in 1970, 44% and 44%. The PCE has not succeeded in gaining any votes among practicing catholics, even though significantly there seems to be a small groups of very intensely catholic men that support the PCE and other extreme left groups out of their social consciousness. It has however neutralized considerably their hostility.

The complex political situation in early 1977 and the identification of some sectors of the clergy and catholic lay leadership with the protest movements of the working class and the peripheral nationalities explain some paradoxical findings. (Table 9). No one would have expected in Spain that the largest approval for the involvement of priests in political and trade union activities would come from those placing themselves on the left end of the one to ten scale and that they should be the ones advocating the use of churches and convents for political meetings. In a society in which a majority rejected the idea that the church should express an opinion on political parties it was the left that argued for these forms of political involvement.

On other issues, attitudes related more predictably along the left right scale; issues like that the church should speak up on educational problems, marriage and the family; legalization of divorce, abortion and public support of the clergy. Those data, however, show widespread support even among those in the center of the political spectrum for disestablishment and secularization. On point 5 of the scale, where many Spaniards placed themselves at the time, 62% favored making divorce legal and opinion on state support for the clergy was almost equally divided. The legalization of abortion, however, divided clearly those on the left from the center and the right, with a majority of those placing themselves at point 4 agreeing that abortion should be a crime and 51% of those on point 3 disagreeing. The resentment by the extreme right of the moderate position of the church in the transition and perhaps some residues of fascist anti-clericalism are reflected in the position taken by those placing themselves on point 10 of the left right scale.

Table 9

Self-placement on Left-Right Scale and attitudes toward religiously significant issues (January-February 1977)

	SELF-PLACEMENT										Total
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
That the Church should express an opinion on political parties	50	62	60	67	67	67	70	68	74	73	66
That the state should pay the salary of priests	22	13	19	27	44	53	65	69	69	55	46
That the Church should pronounce itself on school and educational problems of children	59	48	66	71	78	84	87	86	85	80	77
That priests should get involved in political and trade union activities	25	42	28	24	15	13	9	10	10	12	16
The Churches and convents should be used for political meetings	68	64	54	41	25	17	13	11	8	13	25
The Churches and convents should be used for political meetings	20	27	40	54	66	78	82	83	85	78	66
The Church should pronounce itself on problems of marriage and the family	57	59	40	35	19	12	7	9	5	11	19
The Church should pronounce itself on problems of marriage and the family	29	32	54	60	73	83	88	86	90	77	72
The Church should pronounce itself on problems of marriage and the family	44	42	58	66	73	79	82	79	80	76	72
The law should admit divorce	42	49	36	29	21	16	10	15	16	15	21
The law should admit divorce	90	89	90	82	62	53	40	37	34	37	57
The law should admit divorce	7	10	9	16	34	44	56	60	62	50	39
Abortion should be a crime	34	31	43	58	76	85	85	91	93	79	75
Abortion should be a crime	60	61	51	36	18	11	13	6	5	11	20

As we could expect, the choice between the terms clericalism and anti-clericalism is closely related to religious practice with 75% of the very good catholics opting for clericalism and 66% of the indifferent or atheist for anti-clericalism. However, even among the not very practicing or not practicing anti-clerical feelings do not seem to be strong. The issue of state help for private education, that became one of the most hotly debated issues between the PSOE and the UCD in the constitution making, also divides the practicing catholics and the non-practicing catholics along the continuum. Almost exactly the same proportion favor and reject such subsidies at the extremes of the religious continuum with the small majority 53% of men practicing favoring such assistance with 31% against and those not practicing evenly divided among men. (Table 3). The population as a whole divided 41 vs. 47. The identification of the religious educational institutions, particularly in the secondary education with a class bias, has weakened the claims of the church in this field.

#### RELIGIOSITY AND PARTY CHOICE

Many factors enter into the electoral choice but there can be little doubt that the image of the parties from a religious perspective, their position on religiously relevant issues, more specifically the long standing condemnation of communism, and the social-religious milieu of the voter, have had considerable impact on their choices on election day. It is not easy to sort out the variance explained by religiosity, social class, and age and generation since those variables are highly intercorrelated. The young are obviously more secularized and also more leftist but it would be difficult to say if there are more leftist because they are secularized or the other way around. (Table 10). There is also an association between objective and subjective class and secularization that probably reinforces the support for Marxist parties, but certainly the identification with the left (to some extent inherited from their parents) has been an obstacle to religious identification when this was synonymous with support for the Franco regime. One thing stands out that the association between religiosity and political choice is clearer than between subjective class identification and party preference. In

Table 10  
Religiosity and subjective class identification among men and women.  
(1978)

Class Identification	v.g.		RELIGIOSITY								
			Pr.		N.V. Pr.		N. Pr.		Ind.;ath.		
	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f	
Upper	4	3	1	-	-	-	-	1	-	1	1
Upper Middle	8	11	11	18	14	13	9	11	11	15	
Lower-middle	36	28	46	42	36	37	39	38	34	40	
Working	50	50	32	36	47	48	50	49	51	42	
n.a.	2	1	4	4	2	2	1	3	3	2	
	(118)	(332)	(578)	(1142)	(568)	(723)	(643)	(478)	(603)	(364)	

spite of differences in class identification, occupation, and relatively small differences in standard of living and income, between those more religious and those more alienated from the church, the differences in political behavior are more marked. (Table 11). Some occupation groups, like the farm laborers in southern Spain, are both among the least religiously practicing and among the politically most to the left. But other occupational groups, particularly in the white collar and self-employed sectors are more evenly divided. Men and women have voted quite differently but the differences between the sexes practically disappear when they report the same level of religiosity. If one were given only one question to ask to make a reasonable guess about the political preference of a Spaniard, to ask about his religiosity rather than about his class identification would give us a better probability to guess right. In this the Spanish pattern of political behavior is clearly more similar to the Italian and to some extent the French than to that of the Scandinavian and the British. In 1977 when the church refrained from taking a public and active stand toward political parties, with the UCD not clearly identified as a Christian democratic party, the religious factor was still a major variable in accounting for electoral choices. (Table 12)

Table 11

## Age of men and women of different religiosity

Age	v.g		pr.		n.v.pr.		n.pr.		ind;ath.	
	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f
18-24	8	4	8	9	14	17	15	23	25	35
25-39	16	14	19	22	29	33	36	37	33	43
40-49	19	14	20	21	27	24	18	21	15	11
50-59	21	20	18	18	15	11	14	14	11	5
60-over	35	49	35	29	18	16	16	4	15	5
	(118)	(332)	(578)	(1142)	(568)	(723)	(643)	(478)	(803)	(364)

Among those claiming to be very good catholics less than 1/5 voted for the parties of the left, mostly for the PSOE, slightly more than for AP, that is the right. Among them, probably on account of age and the rural background, the number of nonvoters was significant as, probably for somewhat different reasons, it was also among the least religious. The very good catholics gave a plurality to the UCD but among men fewer than among those just practicing. Those defining themselves as not very practicing still gave a plurality to the UCD but the support for the PSOE was not far behind. The pattern being almost the reverse among those admitting that they are non practicing, among whom the communists already managed to get the support above their national average of 9.3% of the votes. In contrast, among those indifferent or atheist, the right had no votes and the UCD is reduced to a small minority, with the communists coming close in strength to the socialist. The PCE however is slightly weaker even among the least religious of women than the PSOE.

Even within the electorate of the different parties, the second choice on both sides of the left right scale of parties is closely associated with religiosity. A non practicing PSOE voter is more likely to turn his support to the PCE while a more religious UCD voter might more easily be tempted to support AP. (Table 13)

The preference for one or another government coalition, compared to party preference, also confirms those basic patterns. (Table 14)

Let us note that these differences are not exclusively a reflection of the different political religious climate of opinion in different parts of Spain but

Table 12

Religiosity and party voted for in 1977 legislative elections, men and women.

	RELIGIOSITY										
	v.g		pr.		n.v.pr.		n.pr.		ind,ath		
	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f	
Extreme right	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-
AP	17	13	11	11	4	2	1	1	1	1	
UCD	32	38	43	39	32	30	20	19	7	6	
PSOE	15	12	10	11	23	21	35	31	22	27	
PSP	1	1	2	2	5	5	4	5	4	5	
PCE-PSUC	4	2	1	1	3	5	11	10	23	17	
Did not vote	16	14	11	13	14	14	14	15	18	17	
n.a.	9	16	12	13	6	9	4	4	7	7	
	(118)	(332)	(578)	(1142)	(568)	(723)	(643)	(478)	(803)	(364)	

Minor parties and regional parties have been left out.

are as clearly marked within the two most industrialized regions, the Basque country and Navarra and Catalonia. (Table 15) Among the many comparisons possible we might just note that while the PSOE in Catalonia obtained 11% of its vote from the two most religious groups, the communists only managed to get 3% from them; while the PSOE received 36% from those indifferent or atheist, the PCE in that region depended on 58% from that segment when we consider the voting intention in 1978. Interestingly, the much higher level of religiosity of the Basque country and Navarra than Catalonia is reflected in the share of votes every party in that region obtains from the more religious population. The PCE, for example, in the Basque country obtained 16% of its vote from practicing catholics compared to 3% in Catalonia and the PSOE

Table 13

Religiosity and party preference and leanings in 1978  
(Total Population)

	v.g.	pr.	n.v.pr.	n.pr.	ind.	ath.
PCE	-	-	2	6	12	14
PCE, second choice PSOE	2	1	4	8	15	14
PSOE, second choice PCE	2	5	8	19	18	16
PSOE	5	7	13	19	15	8
PSOE, second choice UCD	9	8	13	10	5	2
UCD, second choice PSOE	9	13	12	9	3	1
UCD	11	16	13	6	3	2
UCD, second choice AP	7	13	8	1	-	1
AP, second choice UCD	4	9	2	-	1	-
AP	2	4	1	1	1	-
	(450)	(1720)	(1291)	(1121)	(932)	(236)

respectively 31% vs. 11%. The UCD on its part in the secularized Catalonia is more dependent on the three least religious groups, 29% of its votes, than in the Basque Navarese Region where 15% of its voters are non practicing or indifferent. There is, therefore, a regional political climate of opinion which accounts for electoral choices independently of religiosity. It is not an accident that the parties most clearly identified with the nationalist or autonomist aspirations in those two regions should have the religiously most heterogenous electorate. This is even true for the leftist Basque Euskadiko Eskerra (EE) but particularly for the Partido Nacionalista Vasco (PNV), that despite its Christian Democratic origins and affiliation to the Christian Democratic International, attracts a considerable number of nonpracticing or indifferent Catholics on account of its nationalism. The Convergencia Democrática de Catalunya (CDC) while having a more religious electorate than

Table 14

Religiosity and party or coalition preferred in government (men only 1978)

Government of:	v.g.	pr.	n.v.pr.	n.pr.	ind.ath.
UCD-AP	26	21	10	3	3
UCD	19	25	21	11	4
UCD-PSOE	17	26	27	22	14
PSOE	17	10	20	29	20
PSOE-PCE	7	5	10	25	46
All	1	1	-	-	1
None	-	2	3	3	6
d.k.n.a	13	10	8	6	7
	(118)	(578)	(568)	(643)	(803)

the communists and the PSOE on account of its identification with Catalan autonomy bridges <sup>the</sup> religious gap by obtaining more than 1/5 of the potential vote from those indifferent or atheist compared to only 10% in the case of the UCD. The linguistic ethnic-cultural identity while not totally able to bridge the class cleavages apparently is able to overcome the religious dividing line. On the other hand, the traditional religiosity of the Basque country and the greater secularization of Catalonia is reflected in the electorate of all parties from the communists to AP.

It is not only interesting to know how the different levels of religiosity affect political behavior but also how dependent different parties are <sup>on</sup> an electorate identified or alienated from the church. (Table 16) The PCE in its policy of the stretched hand toward catholics is not responding to an electorate but to a long term strategy of neutralizing the traditional catholic anti communism. The party with 5% of its vote coming from very good or practicing catholics and 54 from indifferent or atheists has little to lose electorally if it were to take anti-clerical positions, even though they would damage its image among those not voting for it. The PSOE that has taken in some of the constitutional debates the lead in more

Table 15  
 Vote intention (1978) in the Basque Country and Navarra (B-N)  
 and Catalonia (Cat.) and religiosity  
 party preference

Religiosity	E.E. B-N	PCE B-N Cat.	PSOE B-N Cat.	PNV B-N	CDC Cat.	UCD B-N Cat.	AP B-N Cat.	Total B-N Cat.
Very good	1	- 1	3 3	9	4	6 5	22 24	6 4
Practicing	9	16 2	28 8	38	21	55 29	69 45	35 14
Not very practicing	14	9 18	24 19	25	23	24 36	6 23	21 22
Not practicing	25	16 20	20 30	11	29	10 19	- 1	13 22
Indifferent	35	39 44	22 31	16	19	5 8	3 6	17 27
Atheist	12	11 14	4 5	-	4	- 2	- -	5 8
Other religion	1	6 2	- 1	-	-	- -	- -	1 1
n.a.	2	2 -	- 3	1	-	- 1	- 1	2 1
	(76)	(55)(290)	(302)(475)	(143)	(72)	(153)(327)	(26)(59)	(1140)(1509)

Table 16

Proportion of the vote for different parties  
in 1977 coming from men and women  
of different levels of religiosity.

		AP	UCD	PNV	PSOE	PCE	not voting	Total
v.g.	m	6	2	3	1	1	2	2
	f	13	13	6	3	2	5	6
pr.	m	20	16	16	5	1	7	10
	f	40	29	22	10	1	16	19
n.v. pr	m	8	12	14	11	4	9	10
	f	6	14	9	13	7	12	12
n. pr	m	2	8	5	19	15	10	11
	f	1	6	6	12	11	8	8
in. at.	m	2	3	14	15	41	17	14
	f	1	1	5	8	13	7	6
		(311)	(1562)	(62)	(1201)	(457)	(871)	(5898)
Religiosity index	m	7.4	6.8	5.7	4.4	3.0	4.6	4.9
	f							

secularizing positions, in contrast, depends for close to 1.5 of its votes from practicing catholics, particularly women, a proportion only slightly inferior to the vote it receives from indifferent and atheist. The UCD depends for 60% of its vote of the two most religious groups, to a large extent women. In this respect its electorate is more similar to that of the Christian Democrats in Italy. However, the government party cannot take too clerical positions because those not very practicing or even less religious represent at least the remainder of its electorate. Even the least religious are more important for the UCD than the practicing catholics for the PCE. AP, and probably its successor party, the Coalición Democrática under the leadership of Fraga, depends overwhelmingly on a religious electorate.

When voters were asked to characterize the different parties on a number of dimensions and among them as "defending christian values" it is apparent that the voters to some extent independently of their personal religiosity perceived the parties clearly differentiated on that dimension. (Table 17) AP and UCD are seen by very large majorities of both practicing and alienated catholics as standing for those values. The image of the PSOE is mixed but a significant minority,

Table 17  
Religiosity and perception of parties as "defending Christian values"

Party	RELIGIOSITY									
	v.g.		pr.		n.v.pr.		n.p		ind,ath	
	m	f	m	f	m	f	m	f	m	f
AP	72	64	73	63	74	68	75	71	78	75
UCD	70	61	69	60	71	66	71	67	74	71
PSOE	39	24	26	22	30	28	27	25	24	20
PCE	21	9	11	9	14	12	15	11	16	14
	(118)	(332)	(578)	(1142)	(568)	(723)	(643)	(478)	(803)	(364)
Parties in the Basque Country and Navarra										
PNV	57	40	51	46	56	49	69	67	76	72
EE	27	14	19	13	19	12	15	19	16	17
	(7)	(20)	(53)	(96)	(44)	(44)	(30)	(23)	(61)	(31)

particularly among men, irrespective of religious practice perceives it as defending those values, ranging from 20% of the least religious women and 39% of the very good catholics. The PCE is seen as standing for those values by a much smaller minority. Slightly more among the least religious groups and surprisingly, but perhaps not so, by a somewhat large minority of men who identify themselves as very good catholics. The main Basque parties, the PNV and the EE are also clearly differentiated on this dimension but here the least religious that most likely support the left, see the PNV more clearly identified with its christian democratic origins than the more religious sectors of the Basque-Navarese electorate. Once more the data show the trace of the identification of progressive catholics with the extreme left and with Basque nationalism in the image of the EE.

#### CONCLUSION

The data we have presented on religiosity and self-placement on the left-right

scale, on attitudes toward the political past and the regime change, the ideological preferences and electoral behavior, the image of parties and the attitude toward the role of the church in society clearly show that the religious dimension continues to be basic in understanding Spanish politics. In view of the persisting cleavage lines on the religious dimension, partly overlapping with class and generational cleavages, partly cross cutting them, it is even more remarkable that all political forces should have made an effort to avoid in the constitution making a swing of the pendulum from the clericalism supported by the Franco regime to a revival of extreme secularizing and anti-clerical positions and a bitter conflict on religious issues. On the other hand, the church as an institution, particularly the hierarchy, with some exceptions, moving away from militant defense of its position and the rights of the church, willing to accept compromises not always to its liking, disidentifying from the stances which it had taken in the past, tolerant with the members of the church identified with the left, has also done much for religious peace in the new Spanish democracy. There will be undoubtedly areas of conflict and tension, issues on which agreement will be difficult, debates about the interpretation and application of constitutional provisions, on which both sides will have to show statesmanship and good will. In this crucial constituent period both sides have shown a remarkable desire for religious peace. Our data however show that should one or the other side opt for mobilizing their constituencies on these issues, Spanish society is potentially divided by religious attitudes along a left right continuum. It is up to the elites to avoid the mobilization of that potential conflict that our data reveal.

Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

Vicente E. Tarancón. ¿Examen de conciencia o "autocrítica"? Madrid: Euramérica, n.d. Among the many contributions to the sociology of religion in addition to González Anleo op. cit. see

Rogelio Duocastella, J. Marcos, J.Ma. Díaz Mozaz. Análisis sociológico del catolicismo español. Barcelona: Nova Terra, 1967.

Jesús M. Vázquez, F. Medín, Luis Méndez. La iglesia española contemporánea. Madrid: Editora Nacional, 1973.

ISPA. CISR. El cambio religioso en España. Aportación del Comité Español a la XIII Conferencia. Lloret de Mar, 31-VIII-75 a 4-IX-75. Barcelona: ISPA, 1975.

Almerich, Aranguren, Duocastella, Lorente, Ruiz-Rico. Cambio social y religión en España. Barcelona: Fontanella, 1975.

28.

(1) For the history of the church and its ideological positions see José Manuel Cuenca. Estudios sobre la iglesia española del XIX. Madrid: Rialp, 1973, and same author: Sociología de una élite de poder de España e Hispanoamérica contemporáneas: la jerarquía eclesiástica (1739-1965). Córdoba: Escudero, 1976.

José Antonio Portero. Púlpito e ideología en la España del siglo XIX. Zaragoza: Libros Pórtico, 1978.

Domingo Benavides Gómez. Democracia y cristianismo en la España de la Restauración. 1875-1931. Madrid: Editora Nacional, 1978.

(2) Anticlericalism and antireligiosity should be the object of further research. See Joan Connelly Ullman. La Semana Trágica. Estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España (1898-1912). Esplugues de Llobregat, Barcelona: Ariel, 1972. Expanded version of English edition by Harvard University Press. And José María Díaz Mozaz. Sociología del anticlericalismo. Madrid: Fundación Juan March/Ariel, 1976.

(3) For the religious policy of the Republic see the constitutional debates, the writings of Manuel Azaña and Félix Gordón Ordás, and the histories of the period. For a monograph see José M. Sánchez. Reform and Reaction. The Politico-religious Background of the Spanish Civil War. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1963.

For the legislation see

Miguel Carazon, Mariano Granados, Angel Segovia. Legislación Española. Libros Reli

30.

(13) The public opinion data quoted in this paper are from national sample surveys executed by DATA, Madrid, in January-February 1977 and June-July 1978.

(14) For a commentary see Oscar Alzaga. La Constitución española de 1978. Madrid: Foro, 1978. For the position of the parties on issues relevant to the church, see Partidos políticos y educación. Alternativas de futuro. n.p. Editorial Miñón. Informaciones, 1978.

Francisca Delage-Basala, Carmen Galán. Los partidos políticos y la mujer. Madrid: Nueva Escuela, 1977.

Inés Alberdi. Historia y Sociología del divorcio en España. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1979.

(15) Santiago Carrillo. Nuevos enfoques, op. cit. p. 74.

(8) Fernando Martín-Sánchez Juliá. Ideas claras. Reflexiones de un español actual. Madrid: Gráficas Nebrija, 1959, collects the writings of the president of the ACN de P. José R. Montero "El Boletín de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (1939-1945)" in Manuel Ramírez et al. Las fuentes ideológicas de un régimen (España 1939-1945). Zaragoza: Pórtico, 1978. For a polemic analysis see A. Saez Alba. La Asociación Católica Nacional de Propagandistas y el caso de El Correo de Andalucía. Paris: Ruedo Ibérico, 1974.

On the Opus Dei see Daniel Artigues. El Opus Dei en España. 1928-1962. Paris: Ruedo Ibérico, 1971; and Jesús Ynfante. La prodigiosa aventura del Opus Dei. Génesis y desarrollo de la Santa Mafía. Paris: Ruedo Ibérico, 1970, from a critical perspective. From the Opus point of view see Francisco Martinelli ed. Cristianos corrientes. Textos sobre el Opus Dei. Madrid: Rialp, 1970.

(9) Xavier Tusell. La oposición democrática al franquismo, 1939-1962. Barcelona: Planeta, 1977, pp. 314-340; Alvaro Santamarina. Joaquín Ruiz Giménez. Madrid: Cambio 16, 1977; Joaquín Antuña et al. ID. Izquierda Democrática. Barcelona: Avance, 1976; Jaime Gil Robles. FPD. Federación Popular Democrática. Barcelona: Avance, 1976.

(10) The new tendencies are reflected in the books of essays by García Escudero, op. cit., González Anleo, op. cit., José Luis L. Aranguren. Catolicismo día tras día. Barcelona: Noguer, 1955, Federico Sopena. Defensa de una generación. Madrid: Taurus, 1970, Enrique Miret Magdalena. Religión e irreligión hispanas. Valencia: Fernando Torres, 1976, and José M. Díez-Alegría. ¡Yo creo en la esperanza! Bilbao: Desclée Brouwer, 1977. For the positions of the hierarchy see Jesús Iribarren, ed. Documentos colectivos del Episcopado español, 1870-1974. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

Vicente E. Tarancón. ¿Examen de conciencia o "autocritica"? Madrid: Euramérica, n.d. Among the many contributions to the sociology of religion in addition to González Anleo op. cit. see

Rogelio Duocastella, J. Marcos, J.Ma. Diaz Mozaz. Análisis sociológico del catolicismo español. Barcelona: Nova Terra, 1967.

Jesús M. Vázquez, F. Medín, Luis Méndez. La iglesia española contemporánea. Madrid: Editora Nacional, 1973.

ISPA. CISR. El cambio religioso en España. Aportación del Comité Español a la XIII Conferencia. Lloret de Mar, 31-VIII-75 a 4-IX-75. Barcelona: ISPA, 1975.

Almerich, Aranguren, Duocastella, Lorente, Ruiz-Rico. Cambio social y religión en España. Barcelona: Fontanella, 1975.

(11) On the growing conflict with the state see Norman Cooper. "The Church: From Crusade to Christianity" in Paul Preston ed. Spain in Crisis. The Evolution and Decline of the Franco Régime. Hassocks, Sussex: Harvester, 1976, pp. 48-81, and Guy Hermet "Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité" in Revue Française de Science Politique, 1973, 23: 439-72.

(12) Santiago Carrillo. Nuevos enfoques a problemas de hoy. n.p., n.d. (1967) pp. 62-75; Carlos Riba "Militancia de cristianos en el partido" in Manifiesto Programa del Partido Comunista de España. Por la liberación de la mujer. II Conferencia nacional del Partido Comunista de España. Paris: Ebro, 1975, pp. 61-66. Santiago Carrillo. El año de la Constitución. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1973, pp. 88-92.

(13) The public opinion data quoted in this paper are from national sample surveys executed by DATA, Madrid, in January-February 1977 and June-July 1978.

(14) For a commentary see Oscar Alzaga. La Constitución española de 1978. Madrid: Foro, 1978. For the position of the parties on issues relevant to the church, see Partidos políticos y educación. Alternativas de futuro. n.p. Editorial Miñón. Informaciones, 1978.

Francisca Delage-Basala, Carmen Galán. Los partidos políticos y la mujer. Madrid: Nueva Escuela, 1977.

Inés Alberdi. Historia y Sociología del divorcio en España. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1979.

(15) Santiago Carrillo. Nuevos enfoques, op. cit. p. 74.

## LE PROGRAMME SOCIAL OU L'EVACUATION DU POLITIQUE DANS LE DISCOURS RELIGIEUX DE LA J.O.C EN FRANCE (1927-1956)

Constituée en groupement autonome dans le cadre de l'Action Catholique de la Jeunesse Française (A.C.J.F) en 1927 la J.O.C manifeste son existence par deux revues, *Equipe Ouvrière* (1925) et *Jeunesse Ouvrière* (1927). De 1927 à la veille du congrès du dixième anniversaire, la J.O.C est devenue un mouvement important, au point de pouvoir prétendre représenter la jeunesse salariée en France. Durant ces années se constituent un programme et une doctrine, inévitablement affrontés à la situation politique des travailleurs et plus largement à la situation politique française qui trouve dans le front POPULAIRE un des grands moments de son histoire.

### LE DISCOURS POLITIQUE A LA J.O.C.

Le discours politique apparaît en tant que discours spécifique, comme un genre mineur, subordonné à l'appareil religieux ou fondé sur des notions destinées à favoriser le consensus le plus large au programme social que le mouvement présente.

"Pas de politique à la J.O.C", titre un numéro de J.O (1934) en même temps qu'il affirme la nécessité d'une action dans la cité. Plus qu'un discours politique, on assiste à la présentation d'éléments de doctrine débouchant sur des fonctions politiques, en direction de la cible du mouvement J.O.C.

Le principe de fonctionnement de cet ensemble idéologico religieux qui englobe le champ sur lequel se construisent les rapports politiques, rapports sociaux ou rapport de force, consiste à interpréter les événements ou mes observations des militants par rapport au fonctionnement social global. Les ruptures s'estompent au profit d'une approche favorisant l'accord le plus large, donnant lieu à l'élaboration d'une problématique du consensus sur le fonctionnement social.

### LES INSTANCES DE SIGNIFICATIONS LEGITIMES DANS LE DISCOURS RELIGIEUX.

Située au point de rupture des classes sociales, des croyances religieuses et des systèmes de références plus généraux, la J.O.C construit son pro-

gramme en évacuant ces conflits qui mettraient en cause le succès de son entreprise. Le discours religieux, chrétien, fournit une série de possibilités pour cela. Ces possibilités vont fonctionner comme instances de significations légitimes, à partir de la morale individuelle fondée sur la pureté, de la morale sociale fondée sur l'action constituée au fur et à mesure des progrès de la J.O.C, d'une spiritualité qui tentera de se définir avec plus d'originalité.

#### LE FONCTIONNEMENT DE CE DISCOURS POLITIQUE.

Le programme social, Justice, Ordre, Paix, ne peut semble-t-il trouver aucune combinaison proprement opérationnelle qui satisfasse. Aussi renvoie-t-il à un système de références qui fonctionne comme une idéologie.

A cette condition, il peut apparaître comme discours politique spécifique, mais reste subordonné à l'institution.

Les événements susceptibles dans un autre contexte idéologique d'induire une attitude politique, sont interprétés à partir du problème social qu'ils posent et selon une des trois instances posées plus haut.

Cette situation est d'autant plus stable que le champ où la J.O.C s'installe est celui de l'idéologie par la formation des jeunes travailleurs à partir de l'action, mais sans la responsabilité de définir une stratégie dans la lutte des classes. Ce qui deviendra le rôle propre de la C.F.T.C.

PAUL WALLEZ.

Juillet 1979..

Michel MICHEL  
Maître-Assistant de Sociologie à  
l'Université des Sciences Sociales de Grenoble  
Membre du groupe de recherche "Tradition et Modernité".

## LE MYTHE CACHÉ ET L'IDEOLOGIE OCCIDENTALE

Présentation des travaux du groupe de recherche "Tradition et Modernité" qui explorent dans différents domaines (idéologie, publicité, conception du corps, vie quotidienne...) la façon très spécifique dont notre société industrielle "travaille" ses mythes fondateurs.

Il ne s'agit pas ici de dénoncer une fois de plus l'illusion de l'idéologie politique, à la façon des critiques machiavelliennes marxistes ou positivistes qui, à la suite de Pareto tentent de découvrir derrière le masque des "dérivations" quelque "résidu" d'intérêt de classe ou de motivation psychanalyzable.

Ce qui est mystérieux dans le masque n'est pas tant ce qu'il cache que ce qu'il révèle. Aussi souvent, les interprétations réductrices considérant l'idéologie comme une illusion régressent trop vite à l'arrière-monde d'une réalité cachée et manquent ainsi la possibilité de faire dégorger cette "illusion" de sa réalité propre.

Par ailleurs, la psychologie des profondeurs, l'histoire comparée et une sociologie moins étroitement fonctionnaliste des mythes et des religions ont mis en évidence dans le terrain des grandes idéologies contemporaines des structures mythiques aisément analysables par leurs instruments de travail.

Nous voudrions, pour notre part, moins reprendre cette démonstration que nous interroger sur la signification de la cécité de l'idéologie sur les mythes qui l'animent.

Les "religions séculières" sont-elles des illusions parce-qu'elles relèvent du mythe religieux ou bien au contraire l'illusion de l'idéologie ne réside-t-elle pas dans l'ignorance de la vérité religieuse qui la meut ?

"Religion de contrebande" écrit Henri Desroches ; est-ce la marchandise qui est fautive ou la carence de représentations qui nous empêche de reconnaître la réalité de cette marchandise ? Ne serait-ce pas la cécité de l'idéologie occidentale sur sa propre vérité qui constitue celle-ci en idéologie ?

D'autre part, alors-que les systèmes de représentations des sociétés traditionnelles se contentaient d'exprimer les pratiques sociales en les sacrifiant, l'idéologie des sociétés industrielles, marchandes ou bureaucratiques, se caractérise par la négation des pratiques de cette société-même. Négation qui dissimule (idéologie "bourgeoise") ou qui conteste... Règles, normes de comportement, hiérarchie, pouvoirs, dogmes... autant de pratiques qui sont niées (dissimulées ou contestées) par l'idéologie. En quoi la négation des mythes religieux qu'elle exprime, masque et refoule à la fois, et dont elle tire sa force, permet-elle à l'idéologie de se constituer en force de négation, paradoxalement nécessaire à la production et à la reproduction des mécanismes sociaux de la société moderne ?

*SEPSOR · Seminario Permanente di Sociologia della Religione  
tra le Università di Bologna, Padova, Urbino*

**FRANCA BIMBI** Seminario di Sociologia, Padova

POLITICA DEL PRIVATO E IDEOLOGIA DEL CONSENSO.  
PRIME IPOTESI PER UNA RICERCA  
SU CHIESA CATTOLICA E P.C.I.  
TRA «AMMINISTRAZIONE» E «DISSENSO»

comunicazione presentata alla  
15th International Conference on Sociology of Religion (CISR)  
Venezia, Fondazione Cini \* 26-30 agosto 1979

*serie Materiali, n. 6*

a cura del  
Seminario di Sociologia, Università di Padova  
via Andreini 12, 35100 Padova (tel. 049/663466)

Lo svilupparsi in Italia, in questi ultimi anni, di rilevanti tensioni sociali che non trovano canali di mediazione istituzionale, comporta un tendenziale appiattimento delle ideologie del consenso. Sfumano infatti (all'interno di un pluralismo per molti versi consolidato) valori cattolici e valori marxisti, e si perviene a una sintesi: la necessità della loro cooperazione, sia come ideologia del pubblico che del privato.

L'appiattimento non significa indifferenziazione, ma scambio funzionale tra due tipi di moderatismo.

Il moderatismo cattolico traduce l'immagine del solidarismo della famiglia -differenziata nei ruoli ma emotivamente priva di individuazione dei soggetti- in immagine nuova di coesione sociale che supera i vecchi modelli di interclassismo o di assistenzialismo.

In una società che legittima il conflitto di classe e che mostra di avere problemi di austerità economica piuttosto che di insoddisfazione dei bisogni primari, la Chiesa si offre come parte della società e non come sua alterità attraverso le pratiche di una ricomposizione morale del sociale a partire dal privato. In quest'ottica difende i ruoli specifici, la sottomissione delle esigenze individuali alla morale religiosa, la scuola privata, gli enti assistenziali, non in nome della propria sopravvivenza, ma in nome di quella della società. Affettività diffusa, ma sublimata, e pratica manageriale sembrano essere le determinanti di questa immagine del

la Chiesa non solo al vertice, ma anche nelle realtà di nuove aggregazioni di base emergenti al suo interno.

L'aspetto di ideologia del consenso che prevale nel P.C.I., invece, parte dal pubblico. Infatti l'ideologia della cooperazione sociale propria del P.C.I., si fonda sull'immagine di una mitica classe operaia maschile, la quale -mentre riassume ogni altra esigenza di strati del lavoro- assume anche, attraverso il tentativo della mediazione statale, la necessità del capitalismo di uscire dalla sua crisi. Questa duplice mediazione, nei confronti della classe e nei confronti del capitale -che viene riassunta nella immagine della classe operaia al governo- si avvicina alla ideologia cattolica del privato. In quest'ultima i soggetti scompaiono con le loro singolarità, mentre i ruoli distinti restano; nel P.C.I. per altro verso tale immagine si rovescia nella politica del privato intesa come negazione di esigenze particolari (benchè collettivamente espresse e socialmente rilevanti) di soggetti che non sono empiricamente classe operaia maschile o che non si riconoscono politicamente nell'immagine proposta di una loro ulteriore subalternità all'autonomia del politico.

Il confronto paradigmatico tra Chiesa e P.C.I. è giustificato dal loro interesse convergente verso i soggetti tradizionali del privato (donne e strati giovanili), interesse determinato dalla necessità di una egemonia, proprio nel momento in cui, rotta la loro privatizzazione, essi tendono a contare politicamente anche mettendo in crisi l'immagine delle due emittenti. Per la Chiesa conta l'immagine e la realtà di egemonia sui canali e sui modelli di socializzazione primaria; per

il P.C.I. l'immagine e la realtà di rappresentatività politica del modello di cambiamento istituzionale in Italia.

La nostra ipotesi si fonda sulla definizione del privato tramite l'istituzione familiare, qui intesa sia come ambito di riproduzione materiale che di socializzazione, e sul presupposto di una non corrispondenza tra le funzioni sociali dell'istituzione familiare stessa e le esigenze espresse dai soggetti sociali che la costituiscono. In più, mentre anche a livello del pubblico si nota la non corrispondenza tra necessità istituzionali e bisogni collettivi di particolari soggetti, appare esaltata la funzione di mediazione sociale allargata rispetto ad essi (nei confronti per esempio della scuola e del lavoro) che la famiglia viene a coprire proprio in quanto istituzione totalizzante del privato.

Il rapporto col privato è per la Chiesa il nodo del suo rapporto col potere, sia in quanto emittente dell'ideologia che parte dall'individuo (dal privato individuale) sia in quanto apparato di potere rispetto ai beni e alle risorse economiche attinenti alla gestione del privato stesso.

Per il P.C.I. d'altro canto, troviamo, nel suo rapporto con la politica del privato e con alcuni dei soggetti sociali che vi sono particolarmente inerenti, una parte importante dei suoi rapporti con la società civile sia da un punto di vista di progetto di egemonia politico-ideologica che da un punto di vista di gestione amministrativa.

Con queste ipotesi si può condurre un'analisi non solo su alcune delle rispettive emittenti ideologiche (l'Unità, Rinasce, Donne e politica, l'Osservatore Romano e Famiglia cri

stiana) ma anche sui dibattiti e sugli esiti relativi alle legislazioni regionali in particolari settori (l'assistenza). La focalizzazione può riguardare alcuni temi: la legge sull'aborto e la sua applicazione, i consultori, la scuola privata, gli enti di assistenza.

A una prima analisi emerge che si possono distinguere due periodi: dal '74 al '77; dal '77 al '79.

Nel primo periodo si può notare il prevalere di certi aspetti dello scontro ideologico (su divorzio, aborto, e in parte su consultori e assistenza) tra Chiesa e P.C.I., come pure tra P.C.I. e Movimento Femminista, come referente di alcuni soggetti deprivatizzati.

Paradossalmente è questo il periodo di maggior mediazione reale tra le due forze istituzionali, impegnate a fronteggiare gli attacchi esterni: al momento dell'intervento sulla morale sessuale che sembra riprecipitare la Chiesa nell'etica tridentina si sviluppa e si enfatizza infatti la funzione dei cattolici impegnati nelle liste del P.C.I. rispetto alla legge sull'aborto.

La funzione di questi cattolici è duplice: preservare l'ideologia religiosa da un attacco distruttivo ed anche preservare il P.C.I. dagli attacchi dei laici all'interno del Parlamento e da quelli del Movimento delle donne nel Paese, e finanche nel partito. L'obiettivo sostanziale appare essere il ridimensionamento dell'autodeterminazione della donna, sia attraverso il dispositivo dell'obiezione di coscienza (che protegge gli interessi ideologici ed economici sia della Chiesa che della corporazione medica), sia attraverso le specifi-

cità della regolamentazione, che corrispondono alla concezione del P.C.I. di una deprivatizzazione intesa come controllo statale piuttosto che come estensione di diritto e di pubblici servizi.

Dal '77 in avanti, mentre si attenua la polemica ideologica e si sviluppa il rapporto tra P.C.I. e gerarchia cattolica progressista, si dispiega per un verso la crisi palese del rapporto politico tra il P.C.I. ed i giovani e le donne, mentre la Chiesa cattolica si rafforza in alcuni importanti settori della gestione del privato.

Dal '77 in poi lo scontro della "seconda società" con le ipotesi politiche del P.C.I. si dispiega in tragico antagonismo per alcuni aspetti, mentre il Movimento delle donne oscilla tra il silenzio imposto dai rapporti di potere e la difesa capillare degli obiettivi raggiunti in tema di aborto e consultori.

I risultati elettorali del giugno '79 esplicheranno al P.C.I. (in termini non solo di mancato avanzamento, ma anche di voti nulli e di astensioni) la sua distanza da questi soggetti sociali.

La politica del privato si è risolta forse in un coatto riflusso nel privato (in parte), ma certo il maggior partito della sinistra italiana si è trovato dinanzi a un rifiuto abbastanza esteso da parte di quei soggetti che dalla dimensione della privatezza e dell'istituzione familiare avevano sortito una articolazione dei loro bisogni collettivi.

Al contrario la Chiesa cattolica si riattesta proprio attraverso questa coazione al privato in cui donne e giovani

si ritrovano in parte: controllo capillare sulle decisioni dei medici e del personale paramedico; ecclesiastici come consulenti morali e medici obiettori presenti nei consultori pubblici; rafforzamento delle scuole materne religiose; sviluppo dei consultori privati; difesa degli enti di assistenza.

Rispetto a questi ambiti ci si può avvalere spesso solo di analisi parziali, a livello prevalentemente regionale: ma anche qui il compromesso perseguito dalle amministrazioni locali di sinistra, mentre ha causato disattesa delle esigenze delle donne e ha comportato la crisi dell'immagine riformista e innovatrice di queste amministrazioni, ha lasciato alla Chiesa la ridefinizione di suoi spazi ideologici e gestionali. Ed è per questo che la polemica ideologica langue, mentre la mediazione consuma il P.C.I. .

Così Giovanni Paolo II non rappresenta un inizio di una fase di restaurazione, ma l'immagine di una restaurazione in atto in cui la Chiesa si presenta sotto le vesti di un moderatismo umanista piuttosto che sotto quelle dello scontro ideologico. Un esempio può essere offerto dal Movimento per la vita; la raccolta di firme da esso promossa è usata in realtà dalla gerarchia, a livello nazionale, più a scopi di propaganda ideologica che al fine di modificare davvero l'assetto della legge d'aborto.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., Aborto e controllo delle nascite, Editori Riuniti, Roma, 1976.
- AA.VV., L'altra metà della Resistenza, Mazzotta, Milano, 1978.
- AA.VV., Maternità cosciente, Mazzotta, Milano 1976.
- AA.VV., Religione e politica, COINES, Roma, 1976.
- AA.VV., Teorie del femminismo, Gulliver, Milano, 1978.
- BANOTTI E., La sfida femminile: maternità e aborto, Bari, De Donato, 1972.
- BIMBI F. (a cura di), Dentro lo specchio, Mazzotta, Milano, 1977.
- BIMBI F., L'ideologia cattolica tra crisi e ristrutturazione della famiglia, in G. GUIZZARDI, La politica dell'ideologia, Cleup, Padova, 1978.
- CERRONI U., Il rapporto uomo-donna nella società borghese, Editori Riuniti, Roma, 1975.
- DEPERINIA, Le donne e il Movimento operaio, in BIMBI F. (a cura di), Dentro lo specchio, Mazzotta, Milano 1977.
- FOSSATI R., E Dio creò la donna, Mazzotta, Milano, 1977.
- FOUCAULT M., Microfisica del potere, Einaudi, Torino, 1977.
- FRANCESCATO D., PREZZA M., Le condizioni della sessualità femminile, De Donato, Bari, 1979.
- GUIZZARDI G. (a cura di), La politica dell'ideologia, Cleup, Padova, 1978.

"IL MANIFESTO", Famiglia e società capitalistica, quaderno  
n. 1, Roma, 1974.

JOURDAN C., Insieme contro, esperienze di consultori femmi-  
nisti, La Salamandra, Milano, 1976.

PACE E., Analisi del discorso, campo religioso e ideologia,  
in G. GUIZZARDI (a cura di), La politica dell'ideo-  
logia, Cleup, Padova, 1978.

SERONI A., La questione femminile in Italia, 1970-1977, Edi-  
tori Riuniti, Roma, 1977.

SULLEROT E., Il fenomeno donna, Sansoni, Firenze, 1978.

TOGLIATTI P., L'emancipazione femminile, Editori Riuniti,  
Roma, 1965.

PERIODICI consultati, annate 1974-1978:

"ADISTA"

"Donne e politica"

"Famiglia cristiana"

"Rinascita"

*SEPSOR · Seminario Permanente di Sociologia della Religione  
tra le Università di Bologna, Padova, Urbino*

**GIANNI RICCAMBONI**

Seminario di Scienza della Politica, Padova

**QUESTIONE CATTOLICA  
E PARTITO COMUNISTA  
IN ITALIA**

comunicazione presentata alla  
15th International Conference on Sociology of Religion (CISR)  
Venezia, Fondazione Cini \* 26-30 agosto 1979

*serie Materiali, n. 4*

a cura del  
Seminario di Sociologia, Università di Padova  
via Andreini 12, 35100 Padova (tel. 049/663466)

Fra i temi della politica del PCI che più rivelano elementi di dissonanza fra linea ufficiale del partito e sentimenti della base, vi è sicuramente il problema dei rapporti con il mondo cattolico, inteso nelle sue diverse articolazioni storiche e analitiche (religione, Chiesa, movimenti sociali, DC). Si vuol dire cioè che alla posizione del PCI, come emerge dai documenti congressuali e dalle prese di posizione del gruppo dirigente, "coerentemente" sviluppata dopo la caduta del fascismo (e comunque non modificata sostanzialmente a partire dai primi anni '60), non sembra corrispondere un atteggiamento conseguente della base comunista, almeno per quanto se ne sa sulla base dei risultati delle poche ricerche empiriche condotte su questi aspetti della vita del PCI.

Il permanere di questa divaricazione avvalorava l'ipotesi che la linea del PCI verso i cattolici sia una scelta di vertice, legata alle esigenze della politica verso la DC e la Chiesa come istituzione, in contrasto con i sentimenti e le aspettative della base e proprio per questo causa ed effetto a un tempo di una tale gestione dei rapporti: è cioè un prezzo che il PCI ha deciso di pagare nel processo di legittimazione, all'insegna di un rispettoso riconoscimento della "divisione del lavoro" fra politico e religioso, dove a un'autonomia del politico corrisponde un'omologa autonomia della fede.

La lettura del progetto di tesi per il XV Congresso, circa la religione (tesi n.14) e la questione cattolica (tesi n.68) permette di individuare le affermazioni più significative fra le seguenti: "il PCI riafferma, per l'oggi e per il domani, il principio del rispetto della religione e di tutte le libertà religiose e il ruolo centrale della salva-

guardia della pace religiosa per assicurare la convivenza e lo sviluppo democratico", "i comunisti italiani sono stati e sono impegnati in uno sforzo permanente per la ricerca di un accordo con il mondo cristiano e cattolico per salvare la civiltà umana dalla guerra atomica e per promuovere la giustizia e il progresso dell'umanità", "essi riaffermano la necessità di ... un incontro con quei movimenti e forze cattoliche in cui sono presenti e operanti esigenze e tendenze di rinnovamento...", "l'esperienza conferma che la coscienza cristiana, di fronte alla drammatica realtà del mondo contemporaneo, può essere di stimolo a un impegno di lotta per la trasformazione socialista della società", "tali posizioni politiche hanno un fondamento teorico, in quanto i comunisti italiani - attenti alla realtà della dimensione religiosa - hanno superato la concezione secondo cui basterebbe l'estensione delle conoscenze e il mutamento delle strutture sociali a determinare modificazioni radicali per ciò che riguarda gli orientamenti ideali e la coscienza dell'uomo"; "di particolare importanza e rilievo sono i fenomeni in atto di riaggregazione dell'area cattolica .... Vi sono però, anche, alcune organizzazioni cattoliche, soprattutto giovanili, che hanno atteggiamenti di contrapposizione all'opera trasformatrice del movimento operaio".

E' questo il punto di arrivo di un lungo itinerario che ha visto il Partito comunista, o meglio, il suo gruppo dirigente, tradurre la propria consapevolezza della straordinaria importanza della questione cattolica in Italia in prese di posizione sempre più aperte e disponibili verso il mondo cattolico. Per cogliere anche lo spessore storico di un atteggiamento come emerge dai passi sopra citati del progetto di tesi, va ricordata la specificità della questione cattolica in Italia rispetto ad ogni altro paese capitalistico, dovuta sia al peso che ha avuto la "questione romana" nel rapporto tra

Chiesa e stato borghese, sia alla peculiarità della questione contadina, elemento di supporto alla questione cattolica. Il movimento operaio italiano, affrontando la questione cattolica in termini non più laicistici e radical-borghesi, si è posto il problema di un dialogo col movimento di massa cattolico, riconoscendone l'autonomia e la specificità. Le risposte sono però state diverse. Gramsci esprimeva la necessità di un rapporto col mondo cattolico, come questione agraria, nella prospettiva di una rivoluzione anticapitalista. Togliatti, preoccupato di preservare lo spirito degli accordi di Yalta, fa del rapporto con le masse cattoliche un elemento portante della fondazione del nuovo stato repubblicano. Questa preoccupazione diventa a tal punto dominante da privilegiare una sorta di accordo tutto istituzionale col mondo cattolico (De Gasperi da una parte, il Vaticano dall'altra), sottovalutando profondamente la possibilità e la necessità di un intervento nelle sue articolazioni sociali.

Non va però trascurato il risvolto positivo del compromesso, cioè lo spostamento su di un terreno democratico di grandissime masse, di strutture politico-organizzative, di aggregazioni ideologiche, sempre al limite di una mobilitazione reazionaria; ciò ha contribuito inoltre a preservare la base popolare cattolica dalla fine di ogni tensione sociale; ha favorito, dopo la guerra fredda, la rinascita di una dialettica dentro il mondo cattolico, non funzionale al potere democristiano (sindacalismo cattolico, ACLI, dissens. cattolico, ecc.).

Quando nel corso degli anni '60 sono cresciute ed esplose due contraddizioni, da un lato un nuovo tipo di tensione tra società capitalistica e religiosità, dall'altro un nuovo livello egemonico, cui è arrivata la lotta operaia, si sono poste le condizioni di un nuovo tipo di crisi ideale e sociale dell'interclassismo cattolico. Il PCI ha saputo avvicinarsi alla consapevolezza di questa novità (X congresso: la sofferta coscienza religiosa come fatto anticapitalistico),

ma non ne ha saputo cogliere tutte le possibili implicazioni, riluttante a trasformare le contraddizioni del mondo cattolico in un vero fenomeno di massa, così da provocare una rottura nella DC e modificare i rapporti di forza a favore di una alternativa politica a sinistra.

Emerge insomma abbastanza chiaramente un atteggiamento di fondo del PCI nei confronti del problema cattolico che si potrebbe sintetizzare nel rifiuto di una valorizzazione dell'esperienza dei credenti nelle direzioni di una sempre più ampia sottrazione delle masse cattoliche all'egemonia della Chiesa, sia per non voler entrare nelle "faccende interne dei cattolici", sia per evitare accuratamente lo scontro con la Chiesa sui problemi politici più scottanti (divorzio, concordato, insegnamento della religione nelle scuole, ecc.).

Il divorzio costituisce uno dei problemi più scottanti affrontati dalla classe politica in Italia ed è comprensibile la prudenza con la quale i dirigenti del PCI lo affrontano nel timore di creare ostacoli al rapporto con il "mondo cattolico". Pochi giorni dopo l'approvazione della legge sul divorzio, il segretario generale del PCI scrive che la legge non deve essere intesa come eversiva della famiglia tradizionale, ma che bisogna far presto ed edificare, insieme ai cattolici, la "nuova famiglia comune". In varie occasioni si sono verificate vivaci polemiche determinate dal timore di accordi segreti tra DC e PCI sul problema del divorzio, per la convinzione di molti che il gruppo dirigente del PCI preferisse una soluzione capace di evitare uno scontro che per esso era causa di notevole disagio. Così, dapprima l'azione parlamentare per l'approvazione del divorzio non è sostenuta con molto entusiasmo dal PCI. Quando poi con l'iniziativa della destra cattolica si pone il problema del referendum abrogativo, il PCI afferma chiaramente di essere contrario alla consultazione elettorale, perché provocherebbe pericolose lacerazioni per la vita e il progresso del paese. Si arriva anche a una dichiarazione di disponibilità a modifiche della legge

che ne snaturerebbero la portata. Il PCI riesce così a presentarsi come una forza "responsabile", contraria a una prova di forza: "Irridano pure i ristretti gruppi laicisti e radicali alla nostra prudenza ! Un partito di massa come il nostro, che fa dell'alleanza della classe operaia (oltre che della sua unità) con i contadini e i ceti medi in generale, l'asse della propria politica... che fa della partecipazione di grandi masse di donne alla vita politica un'altra condizione della democrazia, non può comportarsi allo stesso modo di organizzazioni che rispecchiano l'orientamento di ristretti gruppi di piccola borghesia e di intellettuali urbani".

Quando il referendum diviene inevitabile, il PCI si impegna per il no, facendo pesare nel dibattito elettorale questa sua "responsabilità". I risultati del referendum (59,1% favorevoli al mantenimento del divorzio, 40,9% contrari) sono dal segretario del PCI valutati come una "vittoria laica e popolare", non una "vittoria anticlericale".

Anche sul terreno dei rapporti stato - chiesa, il PCI, a proposito del concordato, riconferma sostanzialmente la scelta di Togliatti e le sue motivazioni, riconoscendo solo l'opportunità di una revisione, anche quando da parte di settori sempre più consistenti del mondo cattolico viene avanzata l'esigenza della abolizione pura e semplice dello strumento concordatario: così nel corso del lungo e tuttora inconcluso iter di revisione, le prese di posizione del PCI insistono in particolare sul fatto che "un'abrogazione del concordato equivarrebbe a una dichiarazione di guerra tra stato e chiesa, sempre dannosa...". Questa scelta è evidente che va in senso contrario a quello auspicato da quei cattolici che dal Concilio in poi si sono impegnati a ricondurre la fede a un dato della coscienza, a non legarla cioè all'istituzione chiesa, tanto più se di tale istituzione si sottolinea la natura temporale grazie al riconoscimento che attraverso il Concordato le viene concesso dallo stato.

La revisione del concordato finora ha avuto un destino simile a quelle riforme delle quali si parla da anni fino a farle diventare entità fabulosa dai contorni imprecisati, che quando si materializzano, finiscono o per risultare irrilevanti o addirittura col favorire quegli interessi che si volevano originariamente combattere. Le gerarchie ecclesiastiche sono forse disponibili a lasciar cadere le "foglie morte", gli aspetti più manifestamente arcaici e ormai desueti, del concordato, ma non certo, a rinunciare ai frutti, alla sostanza del loro potere. Ma c'è di più. Nella strategia prevalente nella sinistra ritorna l'illusione che l'apparato ideologico della chiesa possa essere neutrale o perlomeno neutralizzabile dal punto di vista di classe e che il modo migliore per garantirsi la neutralità o addirittura l'alleanza sia quello di trattare e di fare concessioni ai vertici ecclesiastici. In un'altra situazione storica, la prudente politica di apertura togliattiana, che portò all'approvazione dell'articolo 7 della costituzione, non riuscì ad impedire la crociata anticomunista. Oggi, la politica ecclesiastica del compromesso storico corre il rischio di andare incontro a non minori delusioni con la non trascurabile differenza che nella situazione attuale sarebbe molto più facile impostare una linea diversa, puntando sulla crisi del mondo cattolico, sulla rottura della sua compattezza ideologica, sulla disponibilità di consistenti e qualificati settori di credenti ad un discorso di superamento del regime concordatario e ad una collocazione nella lotta sociale e politica non più subalterna al potere democristiano. L'impostazione attualmente prevalente nella sinistra dà spazio obiettivamente ai tentativi di ricomposizione del "mondo cattolico", di ricucitura delle mille contraddizioni che l'hanno salutarmente scosso in questi anni, di rilancio di una sua identità separata rispetto ai conflitti sociali (cattolici con cattolici anziché lavoratori con lavoratori). (Jervolino, 1978)

Ultimo segno, il più vistoso, di una iniziativa politica che il PCI sta conducendo nei confronti del mondo cattolico in quanto tale, è la lettera scritta dal segretario comunista a mons. Bettazzi, vescovi di Ivrea, alla fine del 1977. La lettera sviluppa coerentemente le tesi del X congresso, a cui si richiama esplicitamente. In essa Berlinguer non solo prende chiaramente le distanze dalle "manifestazioni di intolleranza ideologica di Stato" di "alcuni paesi dell'Est europeo", ma afferma con decisione che il PCI, "in quanto partito, organizzazione politica", non "professa esplicitamente l'ideologia marxista, come filosofia materialistica ateistica", ed è "un partito laico e democratico, come tale non teista, non ateista e non antiteista". (Barbagli, Corbetta, 1978).

L'approccio alla questione cattolica che la lettera di Berlinguer presuppone, merita alcune considerazioni critiche. Innanzitutto l'elemento della laicità di cui parla il segretario comunista, va verificato se possa costituire l'ultima parola in materia, anche se "questo richiamo alla laicità non comporta la minima rinuncia alle rispettive tradizioni ideali, né l'immiserimento di queste ad un fatto esclusivamente privato, ma sollecita invece a che esse, alla luce del sole, abbiano il giusto posto e cerchino un reciproco arricchimento, proprio quando, come oggi, le energie del paese debbono unirsi solidamente per risanare la società e lo Stato e modificare la direzione politica dell'Italia". Questa sorta di pacifica coesistenza fra tutte le religioni e le ideologie porta a trascurare quella critica della religione e quella lotta all'alienazione religiosa che costituisce un aspetto importante di una

strategia di trasformazione socialista dei rapporti sociali e favorisce una concezione del fatto religioso come trascendente e separato rispetto alla dinamica storica, alla lotta di classe. La lotta all'alienazione religiosa e al potere dell'istituzione clericale va mantenuta all'interno della lotta per il socialismo e non invece considerata come un ostacolo all'incontro fra lavoratori e militanti credenti e non credenti. (Jervolino, 1978)

Ma è a livello più propriamente politico che la lettera di Berlinguer va valutata. Egli scrive: "Il nostro Stato è sorto come conseguenza del pieno ingresso nella vita politica nazionale delle masse proletarie, contadine e popolari di orientamento comunista, socialista e cattolico; è sorto dall'incontro e dalla partecipazione solidale di queste masse e dei loro partiti che, raccogliendo anche il migliore frutto della tradizione cavourriana e liberale, hanno dato luogo ad una comune opera di rinnovamento democratico delle istituzioni, della società e del suo assetto. Per sussistere e svilupparsi in armonia con tale sua impronta sociale, politica e ideale questo nostro stato italiano non può essere che laico, ossia non ideologico: solo così, solo in una pienezza di laicità, esso può esprimere in tutta la sua pregnanza, la propria originaria natura democratica...". La visione della società italiana che emerge da questo passo sembra fatta su misura per la grande coalizione nazionale (DC+PCI+PSI+ecc.), che diventa il fine che illumina retrospettivamente il passato facendo scomparire le lotte, le contraddizioni reali che si sono avute fra quei comunisti, socialisti, cattoli-

ci, ecc. Cosicché lo stato può apparire come trascendente rispetto alla dialettica delle classi. E' chiaro quindi che nell'iniziativa di Berlinguer nei confronti del mondo cattolico si esprime tutta la filosofia politica del compromesso storico. Ed è questo giudizio di fondo sul "mondo cattolico" che viene criticato da quei settori cattolici di militanza e di ricerca che si riconoscono in una scelta di classe: il "mondo cattolico" non può essere considerato nel suo complesso come recuperabile ad un processo di trasformazione della società in senso socialista, senza essere sconvolto e messo in questione nella sua identità di realtà separata rispetto al mondo profano, che si presume neutrale, ma che in effetti è schierata consapevolmente o inconsapevolmente da una certa parte nella lotta di classe e nel conflitto sociale.

Il problema di una collocazione diversa di settori consistenti di questi insieme di realtà complesso e contraddittorio ma anche ricco di enormi potenzialità che è il mondo cattolico, richiede processi di trasformazione, di disaggregazione e di ricomposizione, di distruzione del vecchio e di costruzione del nuovo, che in nessun caso possono essere indolori o sostituiti da un'accorta diplomazia tra vertici politici e vertici ecclesiasitici. (Jervolino, 1978)

Alla luce di questa ricostruzione, necessariamente schematica, se si tiene conto cioè dell'atteggiamento tenuto dal gruppo dirigente comunista verso la religione e il mondo cattolico nell'ultimo trentennio, i risultati della inchiesta condotta da Barbagli e Corbetta su un campione di iscritti di una federazione emiliana, integrati, in alcuni casi, con

i dati di sondaggi Doxa, appaiono certo sorprendenti. (Barbagli, Corbetta, 1978)

Non sorprende tanto che 7 iscritti su 10 siano contrari all'"educazione dei bambini ai principi religiosi nelle scuole", quanto che la stragrande maggioranza degli intervistati è dell'opinione che "la Chiesa è sempre stata alleata dei padroni". Inoltre quasi il 40% degli intervistati pensa che "finchè c'è la Chiesa in Italia le cose non cambieranno mai" e che "nel favorire la linea del compromesso storico, il PCI ultimamente è disposto a concedere anche troppo ai cattolici". Oltre un quarto degli iscritti sostiene che "non è possibile fare distinzioni all'interno delle forze cattoliche perchè in definitiva tutte sono ostili ad un reale rinnovamento". La ricerca di Barbagli e Corbetta giunge a queste conclusioni, per quanto riguarda i rapporti del PCI con la religione e il mondo cattolico: 1) nella base comunista vi è una forte e generalizzata ostilità verso la Chiesa ed il mondo cattolico; 2) nella base i cattolici ed in genere i credenti hanno ancora un peso molto ridotto, molto più ridotto che nell'elettorato comunista; 3) negli ultimi anni vi sono stati cambiamenti significativi nelle credenze e nel comportamento religioso della base comunista o perchè fra gli iscritti più giovani vi è una presenza di cattolici praticanti maggiore che fra gli anziani o per l'entrata in partito, dopo il 1970, di un certo numero di credenti di mezza età. Come si vede la linea del partito o non è stata compresa o non è stata accettata dalla base, o meglio, la linea non riesce a integrare e sintetizzare esigenze e domande, a interpretare preoccupazioni e aspet-

tative, traducendo in un sistema coerente ed organico di analisi e di proposte un complesso di idee, di umori, di stati d'animo presenti fra gli iscritti. E' certo comunque che il problema dei rapporti con il mondo cattolico è solo un aspetto di un problema più generale oggi per il PCI, quello della sua capacità di analizzare le varie realtà sociali, tra cui appunto quelle religiose, all'interno di un progetto di co-struzione del socialismo, fino ad ora sacrificato alle esigenze di una politica intesa come momento di mediazione i-stituzionale.

AVERTISSEMENTS EPISTEMOLOGICO-POLITIQUES  
POUR UNE SOCIOLOGIE LATINOAMERICAINE DES RELIGIONS

par Otto Maduro, Ph.D.  
Professeur agrégé à l'Université des Andes  
(Mérida: Vénézuéla)  
ISA, CISR, AFSR, SSSR, ASR, CSR.

## I.A MANIERE D'INTRODUCTION.

La tâche de toute sociologie des religions est celle d'essayer de connaître les multiples rapports existants entre les sociétés données et les systèmes religieux y agissants. Mais connaître ces rapports-ci est toujours un travail qu'on fait d'un point de vue particulier: un point de vue situé dans un présent historique, au sein d'une position sociale et culturelle, voire politique (que ce soit su ou méconnu). Or, cette situation dans un point de vue particulier façonne toute approche des rapports entre société et religion, moulant la reconstruction intellectuelle de ces rapports réels, ce qui fait que cette approche-là -tout comme cette reconstruction-ci- soit toujours partielle, partielle, présomptive et provisoire.

Partielle: car de l'infinie et mouvante richesse des rapports réels on ne saisit jamais qu'une petite partie, et ce, encore, dans une période très limitée du temps. D'où l'on peut penser que toute saisie de ces rapports-là doit être mise en vue de l'élargir- dans une relation autocritique avec d'autres approches des mêmes réalités (y compris avec celles qui, au premier abord, paraissent incohérentes avec la perspective qui est la propre).

Partielle: car toute saisie de ces mêmes rapports-là part de valorisations, de hiérarchisations et de sélections (orientées par l'image préalable que le chercheur a de ce qui est et de ce qui doit être) qui tendent à en laisser de côté certains aspects (surtout quand ces aspects-ci sont mis en avant par des approches situées en conflit avec la propre perspective). D'où l'on pourrait suggérer l'utilité d'une prise de conscience autocritique du caractère partial (conflictuel et intéressé) de tout travail de connaissance de la réalité, ainsi que des conséquences de celui-ci.

Présomptive: car n'importe quelle reconstruction du réel est toujours le résultat -au sein d'une certaine tradition intellectuelle- d'imaginer créativement le fonctionnement de ce réel. D'où cette reconstruction présomptive -pour autant qu'elle en soit une et qu'elle en soit consciente- doit rester ouverte à imaginer, voire à reconstruire la réalité, autrement qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent.

Provisoire: car toute saisie des rapports réels entre société et religion est vouée -nolens, volens- à être substituée par une autre, précisément à cause de son caractère par

tial-partiel-présomptif, ce qui peut finalement indiquer l'intérêt qu'on aurait à ce que la propre perspective se situe -de façon délibérée- dans un processus d'autotransformation, en confrontation non seulement avec l'inépuisable et dynamique riches se de ce réel qui est à la fois son environnement et son objet, mais aussi avec les autres perspectives qui essaient d'imaginer autrement ce même réel.

Ceci dit, il se peut qu'il y ait des chercheurs pour qui les conséquences politico-religieuses de la diffusion sociale de ses propres vues du réel n'aient aucune importance. Pour des chercheurs de ce genre-ci, ces considérations épistémologico-politiques n'auront, probablement, plus d'intérêt que celui d'une curiosité intellectuelle. Par contre, pour celles et ceux dont l'effort de connaissance sociologique est sciemment mu par l'intérêt à coopérer à la transformation radicale de la réalité socio-religieuse latinoaméricaine, il peut leur être vital que de connaître -aussi- les conditions qui structurent le point de vue qui leur est propre, ainsi que la façon dont ce point de vue façonne, à son tour, non seulement leur saisie du réel, mais aussi l'élaboration, l'expression, la diffusion et l'utilisation de cette même saisie-ci. Pourquoi peut-il en être ainsi? Tout simplement, parce qu'il est plus que probable qu'une reconstruction naïve de la réalité socio-religieuse latinoaméricaine (non consciente, donc, du caractère partial-partiel-présomptif-provisoire de la perspective qui l'anime) débouche dans une récupération par la stratégie sociale exactement opposée à celle à laquelle le chercheur voulait -de tout coeur- coopérer. Ou, autrement dit, parce que la confiance naïve dans les résultats de la propre reconstruction du réel peut facilement mener à un acte manqué, dont le produit soit le contraire exacte de celui qu'on visait a priori ... et ceci d'autant plus facilement que le but visé soit opposé à la reproduction des rapports sociaux dominants.

Il me semble, par conséquent, que pour une certaine catégorie de chercheurs en sociologie latinoaméricaine des religions il peut être utile d'entreprendre une réflexion épistémologico-politique qui accompagne activement l'élaboration, la formulation, la diffusion et l'utilisation de leurs recherches dans la matière. Contribuer au développement d'une telle réflexion est le seul but auquel visent ces notes-ci.

Ces notes ne sont donc pas adressées à n'importe qui. Elles s'adressent avant tout aux chercheurs qui s'efforcent à

connaître les phénomènes socio-religieux latinoaméricains avec le désir conscient de contribuer par là à la transformation radicale des structures de la société latinoaméricaine. Et surtout à celles et à ceux d'entre ces chercheurs qui veulent coopérer à y bâtir une société socialiste autogestionnaire.

En fait, il me paraît que la sociologie des religions peut faire une contribution -tant soit minime- à une telle tâche historique. Pourtant, l'absence d'une réflexion épistémologique comme la décrite fait souvent que les recherches dans ce domaine manquent d'effets pertinents sur les luttes en vue d'une telle transformation (ou, au pire, contribuent -à l'encontre des buts explicites de leurs auteurs- à affaiblir ces mêmes luttes). Et ceci, par certains traits présents dans la façon de faire les recherches, dans la manière de reconstruire intellectuellement la réalité étudiée, dans la forme d'exprimer cette reconstruction et/ou dans le style de diffusion des résultats de la recherche.

Aussi, ces notes veulent souligner le besoin -pour la catégorie de chercheurs à laquelle elles s'adressent- de développer une vigilance épistémologique plus aiguë, poussée, permanente et collective que celle à laquelle on est habitués. Tous jours en vue d'augmenter notre capacité de contribuer aux luttes populaires de libération du continent latinoaméricain.

Mais -disons-le clairement- je ne prétend point d'y donner des solutions. Je ne veux que poser certains problèmes pour ouvrir une discussion -qui me semble urgente- à ce propos.

## II. QUELQUES ENJEUX CRITIQUES.

### a) La question de la totalité: exigence ou impossibilité?

Le problème de la totalité -tel qu'il a été posé par HEGEL et MARX- peut être aujourd'hui exprimé comme suit: il n'y a point de connaissance si ce n'est pas une connaissance de la totalité. Ou, autrement dit: on ne peut rien connaître si on ne connaît pas la totalité, car ce n'est qu'au sein de la totalité que chaque phénomène particulier récupère son vrai sens. Sociologiquement parlant, l'exigence de connaissance de la totalité peut se traduire en disant qu'on restera incapable de saisir le vrai sens d'un phénomène social si on ne va pas au-delà du phénomène pour alors connaître sa genèse historique, la structure dont il fait partie et les fonctions qu'il remplit au sein du système social où il a été produit. Exigence fertile, sans doute, mais tout aussi dangereuse; car si l'on s'ac-

corde pour reconnaître ce que WEBER appelait l'inépuisable richesse du réel, on peut en arriver au paradoxe de dire que, puisque la totalité est inépuisable, la connaissance est donc impossible (étant donné qu'on admette qu'il n'y a de connaissance que de la totalité). Pour échapper à un tel paradoxe, il est habituel de prendre une de ces trois positions unilatérales-ci: soit (comme pour maint marxiste) d'assumer qu'on est déjà en possession de la totalité et ne s'occuper que d'y faire rentrer toutes les particularités qu'on trouve dans la recherche; soit (comme pour maint fonctionnaliste) d'écarter l'exigence de connaissance de la totalité comme un absurde sans plus et ne s'attarder qu'à des études ponctuelles sans aucun vœu de généralisation ou même de cohérence; soit, enfin, de renoncer définitivement à la possibilité -voire à l'utilité- de la connaissance.

Il nous semble qu'il faut maintenir et l'exigence de connaissance de la totalité et l'accord sur le caractère inépuisable de la réalité. Mais maintenir -à la fois- ces deux traits paradoxaux d'une sociologie critique requiert qu'on reconnaisse que la seule totalité à laquelle on a accès est, au bout du compte, une totalité construite. Comme telle, cette totalité doit se savoir partielle, partielle, présomptive et provisoire. Une totalité qui ne peut pas être bâtie sans une permanente recherche empirique détaillée, mais qui doit être prête à être défaite et refaite au fur et à mesure que les données de cette même recherche le sollicitent. Totalité, donc, soumise aux fonctions de guider la recherche et d'élargir la connaissance sans se substituer à celles-ci.

#### b) La question de la réalité: dynamique et statique.

On a souvent fait remarquer que, tandis que la réalité (y comprise la réalité sociale) est mouvante, la connaissance tend à se figer dans des concepts et des relations plutôt statiques. Nier ce paradoxe -comme on fait souvent avec d'autres- n'est que trop facile, mais le problème reste posé: toute recherche faite, toute théorie, se fondent sur des données qui ne seront plus les mêmes au moment où l'on s'apprête à en discuter ou à en faire usage. Au lieu d'avoir recours à un faux-fuyant pour échapper à ce paradoxe, il pourrait être plus utile de l'assumer avec toutes ses conséquences: puisque toute réalité est dynamique, tout discours à son égard (qu'il soit pensé, écrit ou dit) ne peut être conçu que comme provisoire. Il y a toujours un décalage entre la connaissance du réel et ce même réel, décalage qui découle -entre autres- du caractère statique de la

connaissance (en contraste avec le caractère dynamique de la réalité). Ce décalage ne peut être "résolu" qu'en renonçant à l'idée d'une saisie définitive de la réalité, c'est dire, en reconnaissant que toute saisie du réel est provisoire et doit, par conséquent, être défaire et refaire du moment où elle ne rend plus compte de son objet. On pourrait opposer à une telle perspective la situation des sciences historiques, dont, apparemment, l'objet, puisque passé, est statique et, par conséquent, sa connaissance peut être définitive. Cette objection oublie, pourtant, ce que CROCE avait souligné sans cesse: que toute histoire est histoire contemporaine, faite donc à partir d'un présent qui n'est jamais le même. De ce fait, même la connaissance du passé est provisoire et sujette donc à se défaire et à se refaire dans la mesure où l'explication du passé qu'elle renferme ne rend plus compte de celui-ci pour ceux qui -dans ce présent toujours changeant- s'y intéressent.

c) La question de la connaissance: ni copie ni illusion.

Le travail de toute recherche sociologique paraît être celui de construire une image de la société 'plus adéquate' que celle qui prévaut dans la vie quotidienne. Il est aussi naïf, pourtant, de croire qu'on entre dans la recherche sociologique débarrassé de tout modèle a priori de la réalité, que de penser qu'on peut en sortir avec la seule vraie image de cette réalité. Toute approche du réel, qu'elle soit théorique ou pratique, se développe déjà -consciemment ou pas- à l'intérieur d'une image, d'un modèle préalable de ce même réel. Le travail d'une sociologie critique pourrait être conçu, précisément, comme celui de prendre permanentement conscience de l'image acquise de la société qui oriente notre connaissance de cette même société, pour alors entreprendre cette difficile tâche de défaire et refaire cette image en la confrontant et à la réalité et aux autres images de la réalité qui se trouvent en conflit avec la propre. Car on n'est jamais délivré d'une certaine image du social qui est, elle aussi, produit social et instrument d'orientation de notre saisie du social. Mais, si on tient compte de tout ce qu'on a dit auparavant, on peut difficilement s'attendre à ce que la recherche sociologique produise -par ce travail-là qui serait le sien- une image qui soit copie fidèle et exacte de la société dont elle est issue.

Il faudrait donc se débarrasser des théories qui assignent à la sociologie soit la tâche d'accroître et/ou d'améliorer une connaissance de la société qu'au demeurant on aurait

déjà, soit celle de remplacer la connaissance naïve qu'on a du social par une nouvelle connaissance prétendument vraie, théories qui, d'ailleurs, peuvent être sociologiquement interprétées comme rationalisations a posteriori d'un parti pris inavoué (et, probablement, sociologiquement inavouable).

Pour moi, il ne s'agit pas tant de décider ce que la sociologie "doit" faire comme d'analyser ce qu'elle fait, pour agir en conséquence. En ce sens, il me semble que le travail de fait de la sociologie est celui de construire (au sein de chaque 'école', de chaque société et de chaque période) une autre image de la société que celle qui est -dans chaque cas concret- l'image dominante (dans la mesure où cette image dominante s'avère incapable de guider le groupe social concerné -et 'représenté' par des sociologues- vers la satisfaction de ses intérêts). Mais la sociologie construit cette autre image de la société, à la fois, à partir et à l'encontre de l'image dominante. Et non pas pour en obtenir une image abstraitement 'supérieure' ou 'meilleure'. Non; mais plutôt pour en obtenir un modèle plus capable d'orienter -au sein de la société concernée- la réalisation du projet de société auquel s'identifie (sans le savoir peut-être) le groupe de sociologues impliqué dans ce travail. En ce sens, la pluralité de modèles sociologiques -tout comme leurs conflits- répond davantage à la pluralité de projets sociétaux en conflit au sein de la structure de classes de nos sociétés contemporaines, qu'à un prétendu 'défaut' de notre appareil cognitif.

Il ne s'agit donc plus de critiquer comme illusoire les modèles sociologiques en vogue, car ils forment partie active des projets sociétaux dont ses auteurs sont porteurs (conscients ou non), et le problème que ces modèles posent n'est pas tant celui de leur 'vérité' théorique comme celui de leur 'efficacité' pratico-sociale. A fortiori, il n'est pas question d'arriver à un autre modèle qui soit le seul vrai, mais -surtout et avant tout- de confronter notre reconstruction théorique de la société (permanemment) avec le développement pratique du projet sociétal auquel nous nous identifions consciemment, de même qu'avec les réalités et les théories surgissant sans cesse dans ce processus conflictuel qui est la vie même de notre société.

d) La question des valeurs: ni neutralité ni pragmatisme.

Deux positions extrêmes sont courantes en sociologie quant au rapport de la recherche scientifique aux valeurs du chercheur.

Une première position -typique de ceux qui croient faire de la 'science pure'- est celle qui voudrait accéder à une neutralité axiologique moyennant une mise entre parenthèses des valeurs du chercheur, comme si par seul un acte de volonté pouvait-on arriver à une connaissance éthiquement (voire politiquement) indifférente. A l'opposé de celle-ci trouve-t-on la position -caractéristique des politiciens persuadés de posséder la vérité éthique- qui voit de la connaissance rien qu'en ce qui s'avère utile pour un certain projet pratique (voyant ainsi de l'erreur en tout ce qui paraisse contredire ce même projet-ci). Aussi, neutralité ou pragmatisme semblent constituer l'alternative forcée devant laquelle se trouve tout chercheur en sciences sociales.

Cependant, la thèse de la neutralité méprise ce que la diversité -voire le conflit- des interprétations de la société révèle: que toute saisie du réel se fait moyennant des sélections et des hiérarchisations orientées par les valeurs du chercheur. Et, par ce mépris même, cette thèse rend ses adeptes incapables de comprendre, de critiquer et de modifier les fonctions sociales de leurs propres produits théoriques. Pour sa part, la thèse pragmatique oublie ce qui est confirmé par sa propre histoire: qu'un vœu ne suffit pas pour annuler le décalage entre un projet et la réalité, et, encore, que ce qui peut apparaître à première vue comme un succès (pour un projet sociétal quelconque) s'avère souvent par la suite comme son inverse. Par là même, le pragmatisme rend ses propres militants inaptes à comprendre et à maîtriser les conditions sociales de l'insuccès éventuel de leur propre projet.

Au-delà de cette alternative faudrait-il donc prendre conscience, primo, de ce que toute connaissance du réel (qu'elle soit ou non 'scientifique') est commandée, orientée et structurée par les valeurs partagées par le sujet d'une telle connaissance, et, secundo, de ce que la foi naïve dans un ensemble de valeurs ne garantit ni l'objectivité de la connaissance orientée par ces valeurs-ci, ni -encore moins- le succès du projet fondé sur ces valeurs-là et sur cette connaissance-ci. Pour maximiser les probabilités de succès d'un projet de transformation de la société il est, sinon nécessaire, au moins recommandable de connaître, en premier lieu, cette société qu'on voudrait transformer (y compris la faisabilité et les obstacles objectifs que la réalisation du projet rencontrera dans cette société concrète); en deuxième lieu, les valeurs qui qui

dent notre connaissance de la société; et, en troisième lieu, la façon comme ces valeurs -en guidant notre connaissance de la société- peuvent faire systématiquement obstacle à la réalisation du projet de transformation de la société auquel nous adhérons (en provoquant la confusion, par exemple, de nos désirs avec les possibilités réelles). Autrement dit, si bien la conscience de la partialité de notre approche du réel peut être une condition nécessaire de l'objectivité de celle-ci (et du succès du projet sociétal auquel on adhère), cette conscience n'en est jamais une condition suffisante. Ce qui veut dire, aussi, qu'il est possible d'augmenter les probabilités de succès d'un projet sociétal (pourvu que celui-ci soit objectivement faisable), mais il n'est jamais possible au préalable d'assurer ce succès avec certitude.

e) La question des intérêts pratiques: faux problèmes et faux-fuyants.

Cette idée qui accompagne souvent la pratique scientifique des académiciens, à savoir, que la quête de la connaissance pour la connaissance même est non seulement possible mais, aussi, la condition première de l'objectivité, est un préjugé justiciable d'une critique épistémologico-politique. En effet, il est au moins tout aussi pensable que ce 'principe' ne fut que l'autojustification spontanée d'un style de connaissance qui veut perpétuer les privilèges de ses adeptes moyennant l'occultation de la capitulation pratique -devant les intérêts des détenteurs du pouvoir dans la société concernée- qu'il renferme. A l'encontre de cette idée-là, pourtant, il n'est que trop facile de lui opposer la thèse selon laquelle chaque théorie n'est que le 'reflet idéologique' de la stratégie politique de chaque classe sociale présente au niveau de la structure conflictuelle d'intérêts constituant la société, et que, par conséquent, ou bien toute théorie en vaut une autre, ou bien il n'y aurait qu'une seule théorie 'vraie': celle qui exprime les intérêts de la classe révolutionnaire (d'où toutes les autres théories seraient destinées à la poubelle de l'histoire sans mériter aucun examen préalable).

Devant cette alternative simpliste -connaissance désintéressée vs connaissance de classe- peut-être faudrait-il avancer -avec PIAGET- l'hypothèse selon laquelle la connaissance est un instrument typiquement humain pour s'orienter dans la pratique matérielle de transformation de la réalité. Or, cette pratique est toujours accomplie -dans une société de classes-

au sein d'un ensemble mouvant de groupes ouverts aux intérêts pratiques en conflit, conflit dont l'issue n'est jamais réglée à l'avance. En ce sens, toute forme de connaissance -dans une société de classes- est toujours liée de façon complexe au conflit de classes, mais elle n'est -comme on prétend parfois- ni un simple reflet intellectuel (passif) de ce conflit, ni un pur outil dont l'efficacité dépendrait -seule- des traits sociopolitiques de la classe qui s'en approprie. On pourrait penser que chaque forme de connaissance est quelque chose comme un instrument matériel pour la transformation réelle de la nature et de la société, instrument dont l'efficacité variable -dans la mesure où il est approprié par des forces inégales en conflit- dépend à la fois et de ses caractéristiques propres et du rapport des forces au sein duquel il est utilisé. Ainsi donc, aucune forme de connaissance (aussi, aucune théorie) ne renferme en elle-même ni les garanties du succès de la stratégie sociale l'utilisant, ni -a fortiori- celles de son échec.

C'est pourquoi une sociologie latinoaméricaine des religions soucieuse des conséquences pratiques de son exercice doit réviser continuellement les formes de connaissance utilisées par elle, analyser l'efficacité variable de ces formes de connaissance (par rapport aux intérêts pratiques auxquels on adhère) et les confronter au rapport réel de forces (théoriques et pratiques) au sein duquel se déploie leur usage. Ainsi seulement, sans prétendre ni à un désintéressement illusoire ni à une certitude de victoire établie dogmatiquement à l'avance, peut une telle sociologie s'ouvrir sur la voie d'une autotransformation permanente capable de maximiser son apport à l'accomplissement des intérêts pratiques qui l'animent.

f) La question de l'action politique, ou la connaissance pour-quoi faire?

Devant les hypothèses qu'on vient de proposer, on peut encore avancer deux objections; nommons-les celle des 'académiciens' et celle des 'politiciens'. De la part des académiciens il est aisé de suggérer la non-pertinence de ces hypothèses-là, dans la mesure où l'usage politique de la connaissance scientifique serait un problème extra-scientifique qui ne leur concerne nullement. De la part des politiciens, par contre, il pourrait être insinué que ces hypothèses conduisent -en dernière analyse- à conclure que la connaissance scientifique n'est pas pertinente pour l'action politique, action qui doit être guidée par la seule volonté de pouvoir. Mais ces deux positions, apparemment

opposées, ne constituent que les deux faces complémentaires d'une seule et même conception non-dialectique des rapports entre la connaissance et le politique.

Quant à moi, il me semble utile d'aller au-delà de cette opposition abstraite entre connaissance et politique en posant l'hypothèse de ce que tout problème scientifique (ou, plus largement, théorique) renferme un problème politique et viceversa. En effet, tout problème scientifique est posé à l'intérieur d'un système politique qui en fournit les conditions de solution et de l'usage social de celle-ci, conditions qui ne sont guère extérieures au problème mais qui le constituent en tant que tel. Le mépris de ce caractère politique de toute question scientifique peut être interprété, précisément, comme un préjugé politiquement imposé de façon non-consciente mais nécessaire pour l'accomplissement des fonctions reproductrices du travail scientifique. De même, toute action politique est réalisée dans le cadre d'une vision, d'une image du monde, d'une théorie vécue et intériorisée du réel qui limite et oriente cette même action-là, en en déterminant les possibilités, les impossibilités et les tendances qui caractérisent une telle action politique. Dans cette même mesure, toute action politique visant la transformation des structures sociales au sein desquelles elle se déroule, doit incessamment passer par la prise de conscience, la maîtrise et la transformation de la théorie du réel vécue et intériorisée par les acteurs y impliqués, sans quoi cette action-là ne pourra déboucher que sur un acte manqué, ou, au pire, sur l'illusion d'avoir changé ce qui sera resté le même. Aussi, il n'est point de problème politique dont la solution ne soit que politique, de même qu'il n'est de problème scientifique qui puisse être totalement résolu en-deçà du politique.

En ce sens, le problème du 'choix d'école', combien angoissant pour maints chercheurs latinoaméricains en sociologie des religions, pourrait être réposé en tant que problème (partiellement, quoique nécessairement) politique. Il ne s'agirait donc plus de faire un choix à partir de zéro, dans un vide politique où toute théorie en vaudrait une autre, où le seul critère de décision serait celui de l'adéquation à l'objet d'étude, mais d'adopter provisoirement la théorie - parmi les accessibles - qui semble être le plus étroitement liée à la stratégie sociale et au projet politique auxquels on s'identifie. Ce pendant, faut-il avoir toujours présent, primo, qu'aucune théo

rie n'est la propriété exclusive et définitive d'une classe sociale ou d'un projet politique, et, secundo, que toute théorie est -comme je l'ai signalé auparavant- partielle, partielle, présumptive et provisoire. Ce n'est qu'en tant que telle qu'une théorie x peut se constituer en point de départ instrumental et ouvert d'une (re)connaissance de la société visant la transformation radicale de celle-ci.

g) La question de la science: ni Vérité ni idéologie.

L'imposition progressive d'un modèle de connaissance -celui des sciences physico-mathématiques- depuis la naissance européenne du capitalisme occidental moderne, renferme un problème théorico-pratique qui n'est point facile de résoudre, spécialement si l'on se situe dans une perspective de "connaître la société en vue de la transformer radicalement".

Deux solutions sont ici -encore une fois- à écarter, car elles sont trop faciles pour être adéquates à l'envergure du problème posé. D'une part, une solution acritique, pour laquelle il faudrait s'en tenir à la Méthode Scientifique -au singulier et avec majuscules- comme seule voie vers la Vérité. D'autre part, une solution hypercritique, selon laquelle la méthode scientifique ne serait qu'un volet de l'idéologie dominante, à renvoyer dos à dos avec celle-ci. Ces deux positions, pareillement non-dialectiques, prennent chacune un seul aspect de la question comme si celui-ci fut la totalité du réel même, mettant chacune en avant précisément ce que l'autre méprise.

En effet, la solution acritique oublie naïvement que la 'méthode scientifique' est incapable de répondre aux questions sur ce qu'on va étudier, comment va-t-on l'approcher, de quels aspects va-t-on à en tenir compte, avec qui et en vue de quoi va-t-on faire une telle étude, et, enfin, quel usage fera-t-on des résultats de celle-ci. Et pourtant, ces questions ne sont nullement secondaires pour la recherche sociologique: bien au contraire, c'est la réponse qu'on y apporte ce que va décider, en dernière instance, les possibilités et le dénouement de la recherche. Or, si l'on s'interdit d'emblée -à la suite de ce fétichisme de la 'Science' dont il est question ici- une approche explicite de ces questions-là, l'usage de la méthode -ainsi que les conséquences de cet usage- sera livré soit aux intérêts de l'institution qui paie la recherche, soit à la spontanéité irrationnelle du chercheur, soit -enfin- aux 'évidences' de l'idéologie dominante. Mais, dans tous les cas, les po

tentialités socio-politiques de la recherche échapperont au contrôle rationnel et conscient du chercheur.

A l'opposé, la solution hypercritique dédaigne un double fait: d'abord, que la lutte contre la domination ne peut pas faire abstraction de ce que les "règles du jeu" social -et ceci tant au niveau théorique qu'au pratique- sont fixées par les dominants et que, par conséquent, cette lutte-là doit paradoxalement se faire -à la fois- et au sein et à l'encontre de ces règles-là, sous peine de perdre la guerre avant d'en livrer les premières batailles; ensuite, que si les dominants dominent c'est -entre autres- car ils ont réussi à s'approprier un discours (dans l'occurrence: celui de la science) capable d'accroître leur maîtrise théorique et pratique sur la société, d'où la lutte contre la domination implique un effort pour se réappropriier -mutatis mutandi- des outils, tant théoriques que pratiques, que puissent servir à accroître le pouvoir des dominés dans leur lutte contre la domination.

Dès lors, il me semble que les exigences institutionnalisées par la pratique scientifique dans le dernier siècle ne doivent être ni érigées en dogme ni renvoyées sans examen. Ainsi, les conditions de documentation, compréhensibilité, formalisation, quantification, validité, confiabilité, comparabilité, univocité, testabilité empirique, systématisation et pouvoir de prédiction, qu'on requiert souvent des recherches sociologiques, ne doivent être prises ni comme garanties de la vérité ni comme simples demandes de l'idéologie dominante, mais, plutôt, comme ce qu'elles sont, historiquement parlant: règles provisoires du jeu théorique du présent, dont on doit **tenir** compte sans en faire une sorte de nouveau crédo séculier.

h) La question de la religion en tant qu'objet de science sociale: sociologisme vs apologétique.

Faire d'une religion vivante un objet de science n'est point quelque chose qui aille de soi pour ceux qui forment partie des institutions religieuses concernées par une telle opération. Au contraire. Et, dans la mesure où cette opération touche à des intérêts très profondément établis, cela peut aboutir soit à l'exclusion de ceux qui la mènent du sein des institutions religieuses auxquelles ils appartiennent, soit à la déstructuration du système de croyances analysé et à la désagrégation du groupe impliqué, soit -enfin- à la récupération de l'analyse par l'institution pour en faire un outil 'moderne' d'auto-re-

production. Dans tous ces cas, si l'analyse visait à une transformation de l'institution religieuse en vue de la transformation de la société, on débouche sur un acte manqué.

Car, il faut le dire, chaque fois qu'on essaie de faire une analyse critique des rapports entre le système social et les institutions religieuses y agissantes, il s'y instaure une tension entre la méthode scientifique et les intérêts religieux des croyants. Cette tension, dont les fondements historiques, socio-politiques et culturels sont eux-mêmes justiciables d'une étude sociologique, est à l'origine d'une double tentation dans le chef des chercheurs: celle du sociologisme et celle de l'apologétique.

Par 'sociologisme' j'entends cette attitude qui veut toute religion à rien de plus qu'un phénomène social et que, en conséquence, nie la validité -et, encore plus, l'utilité- de toute autre approche de la religion, surtout si cette autre approche prétend que la religion recèle une spécificité qui déborde la condition d'un pur et simple objet de science. Cette tentation, typique principalement de sociologues agnostiques ou athées, peut facilement provoquer le refus de l'auto-analyse sociologique parmi les croyants, précisément dans la mesure où cette analyse dénie la spécificité et l'inépuisable richesse des phénomènes religieux. Mais, par là, une telle perspective s'interdit d'emblée toute capacité de contribuer à la transformation des institutions religieuses en vue de la transformation de la société.

A l'opposé, j'entends par 'apologétique' cette attitude qui veut fixer à l'avance, de manière définitive, les limites de l'usage des méthodes scientifiques quant aux institutions religieuses, en excluant de cet usage ce que les autorités religieuses considèrent comme "intouchable". Cette tentation, typique surtout des sociologues croyants, peut -elle aussi- se donner l'illusion de constituer une innovation profonde des institutions religieuses (ainsi que de constituer une contestation radicale de la société, surtout si elle s'accompagne d'une critique sociologique tournée vers le dehors des institutions religieuses), quand, de fait, elle n'en est qu'un moyen de modernisation mimétique parfaitement inoffensif pour la domination sociale. Car, s'il y a quelque chose que les autorités d'une religion établie tendent à considérer comme 'depositum fidei' intouchable, ce sont là -précisément- les points où se nouent les rapports les plus étroits et décisifs entre la

domination sociale et l'agir religieux socialement légitime.

En ce sens, il faudrait se situer -une fois de plus- au-delà de cette opposition non-dialectique pour proposer une sociologie des religions que, tout en se délestant d'un réductionnisme aveugle vis-à-vis de la spécificité et de l'inépuisable richesse du religieux, garde le courage de tourner son regard scientifique vers ces zones du religieux les plus réfractaires à une mise en question sociologique.

i) La question de la portée de l'analyse sociologique: myopie vs hypermétropie.

La sociologie des religions -et ceci est notamment valable pour l'Amérique Latine- oscille souvent entre, d'une part, un souci exclusif pour le détail et la précision empiriques, concentrée sur les données immédiates, et, d'autre part, des vues d'ensemble -plutôt méprisantes des données empiriques- orientées vers des généralisations concernant les fonctions macrosociales des religions.

Encore une fois, nous nous trouvons ici devant une alternative simpliste, non-dialectique, qu'on peut imaginer comme dépassable.

J'appelle 'myope' la tendance à réduire l'analyse sociologique à l'étude de phénomènes microsociaux -très limités aussi bien dans l'espace que dans le temps-, sans jamais se poser des questions à propos de l'histoire et des fonctions macrosociales de ces phénomènes-la. Cette tendance, qui va souvent de la main avec une vision acritique de la science et avec une perspective apologétique quant à la religion, ne peut déboucher -à l'heure de nourrir un projet sociopolitique- que sur une stratégie sectorielle encadrée dans les limites de l'ordre établi, puisqu'elle -ne fut-ce qu'implicitement- se refuse à mettre en question cet ordre-ci.

Par contre, j'appelle 'hypermétrope' la tendance à passer trop vite -sans les médiations requises- de l'observation des phénomènes concrets aux généralisations théoriques concernant les fonctions macrosociales de ces phénomènes-ci. Cette tendance, fréquemment accompagnée d'une vision hypercritique de la science et d'une perspective sociologiste quant à la religion, est presque toujours marquée par une obsession de la domination, ne voyant dans les religions que des fonctions idéologiques conservatrices. Par conséquent, à l'heure de se traduire dans un projet sociopolitique, elle ne peut déboucher

que sur la confirmation d'une stratégie déjà définie a priori. Mais, puisque par là même elle se refuse à considérer la possibilité de différences significatives entre une réalité socio-religieuse et une autre, cette tendance est souvent à l'origine de stratégies sociopolitiques vouées d'avance à l'échec.

De nouveau, dans cette question-ci comme dans les autres que nous avons vues, il s'agit de dépasser — à mon avis — cette opposition de perspectives aussi unilatérales l'une que l'autre, pour en arriver à une saisie dialectique du problème posé. Il s'agirait donc de penser, à la fois, et le microsocial comme n'ayant de sens qu'au sein d'un ensemble plus large, et le macrosocial comme toujours se déterminant de façon singulière dans chaque cas concret à partir des phénomènes microsociaux qui le constituent dans sa réalité. En ce sens, sociopolitiquement parlant, les stratégies concernant le microsocial doivent nécessairement tenir compte du cadre macrosocial que limite et oriente son développement, mais, à l'inverse, les stratégies concernant le macrosocial ne doivent pas faire abstraction des différences significatives instituées par les contenus microsociaux impliqués. Ce qui revient à dire, dans d'autres mots, que toute stratégie sociopolitique concernant les institutions religieuses doit être définie après coup, tenant compte, à la fois, des réalités micro- et macrosociales auxquelles une telle stratégie a à faire.

j) La question de l'ethnocentrisme: colonialisme ou autonomie?

Il n'est que trop fréquent, parmi les sociologues des religions qui analysent des cultures du Tiers-Monde, que d'utiliser certaines taxonomies, catégories, hiérarchisations et techniques comme si la genèse socio-historique de celles-ci n'entraînât point de limites quant à leur portée.

C'est-ce qui arrive avec — par exemple — la dichotomie 'église/secte', le concept de 'mode de production', le classement de certaines manifestations comme 'magiques' et, par-là, comme 'inférieures' aux phénomènes 'proprement religieux', ainsi qu'avec l'usage des enquêtes dans la recherche sociologique. On agit, souvent, comme si ces outils d'analyse-ci fussent variables pour l'étude de n'importe quelle société à n'importe quel moment de son histoire; encore: comme si leur usage fut in différent et quant à l'objet concret d'analyse et quant au projet sociopolitique encadrant l'analyse.

Il est pourtant à noter que la plupart des outils

d'analyse sociologique ont été forgés à partir de la problématique socioculturelle de l'Europe et de l'Amérique du Nord, au sein de cette problématique, en tant qu'essai de la comprendre et en vue de sa résolution. Or, il est tout au moins pensable que la portée de ces outils-ci soit effectivement limitée par cette genèse socio-historique, et que l'obstination à les utiliser tels quels -au-delà de leur cadre génétique- soit, plus qu'un symptôme de paresse intellectuelle, la manifestation (au niveau de la sociologie) d'une mentalité colonialiste, inconsciemment décidée à faire rentrer les sociétés non-occidentales dans les coordonnées de l'Occident. Encore: il est tout aussi pensable -sans abandonner la perspective sociologique; bien au contraire- que cette obstination fut (d'autant plus efficacement qu'elle n'en soit pas consciente) une des façons de renforcer l'entreprise coloniale.

En tout état de cause, il ne semble qu'une sociologie voulant servir l'autolibération des peuples du Tiers-Monde devrait faire un effort pour se rendre capable de comprendre les cultures du Tiers-Monde avec les yeux du Tiers-Monde. Et, en ce sens, la tâche à assumer est double: d'une part, il s'agit de se débarrasser des "évidences méthodologiques" étrangères à la culture qu'on étudie, mettant incessamment en question les taxonomies, catégories, hiérarchisations et techniques qu'on a apprises par ailleurs; puis, d'autre part, il s'agit de construire des outils d'analyse qui puissent servir à comprendre la culture qu'on étudie (de même que chacun de ses aspects) dans sa spécificité singulière. Renoncer à cette double tâche ne menerait qu'à s'empêcher de comprendre les cultures du Tiers-Monde en ce que celles-ci ont -chacune- de spécifique, et, par-là même, à frustrer tout espoir de coopérer à l'autolibération de leurs peuples.

k) La question des contraintes politiques: exclusion ou récupération?

Il est bien connu qu'en Amérique Latine, ces temps-ci, la sociologie est souvent poursuivie comme une activité subversive en elle-même. Ce seul fait devrait servir comme point de départ pour fonder l'hypothèse de ce qu'il est possible d'ébranler le consensus social vis-à-vis de la domination moyennant -entre autres- une critique sociologique de la domination et du consensus sur lequel celle-ci s'assoit. Mais, du même coup, ce fait devrait servir pour percevoir les dangers courus par quiconque ose entreprendre une telle critique.

Toute recherche sociologique développée à l'intérieur d'une société de classes telle que la latinoaméricaine, se trouve alors -nolens, volens- face au dilemme, soit de se soumettre aux intérêts des dominantes (ce qui peut se faire, sans s'en rendre compte, en limitant ses propres recherches à des aires inoffensives pour ces intérêts-la, ou -plus loin- en encadrant ses recherches dans la politique scientifique de l'Etat et/ou de l'industrie privée, acceptant -sciemment ou pas- les présupposés, les thèmes, les méthodes et les buts de ceux qui financient la recherche), soit -au contraire- de coopérer de façon systématique et délibérée à la lutte contre la domination.

C'est cette deuxième option celle que je voudrais agsumer et dont je veux ici analyser quelques difficultés, certaines limites et une partie de sa portée.

En effet, il est beaucoup plus difficile d'opter -en tant que sociologue- pour la lutte contre la domination que de se soumettre passivement aux sollicitations du pouvoir ou aux habitudes du corps scientifique auquel on appartient. D'abord, la vigilance épistémologique -qui peut n'être qu'un luxe byzantin parmi les sociologues conservateurs- devient alors, pour ceux qui s'identifient aux intérêts des opprimés, une condition incessamment nécessaire de la recherche. Il n'est plus possible -dans une telle option- de s'en tenir aux critères reçus de la tradition sociologique, précisément car ces critères constituent -normalement- la première voie de soumission de la sociologie aux intérêts des dominants. Il est donc nécessaire de dévoiler et de contester systématiquement ces critères-ci afin de développer une sociologie en rupture avec la domination sociale. Mais, sans doute, ceci pose -tout au moins- la possibilité de l'exclusion des institutions légitimement chargées de faire de la sociologie, ce qui peut déboucher sur la frustration du projet de faire de la sociologie au service de la lutte contre la domination. En ce sens, une telle option, pour ne pas contribuer à sa propre frustration, doit se redoubler d'une stratégie suffisamment subtile comme pour éviter -à la fois- et l'exclusion sociale et la récupération institutionnelle, dangers permanents auxquels doit faire face -sciemment- toute sociologie critique vis-à-vis de la domination.

C'est pourquoi toute sociologie critique devrait, primo, tenir compte des contraintes politiques exercées sur elle

par le système de domination, ayant donc le soin de ne pas dépasser les seuils de tolérance de ce système-ci (au-delà desquels l'exclusion -voire, parfois, la prison, la torture ou la mort- est le sort inéluctable) et gardant la conscience de ce que ces seuils sont muables et de ce que la critique sociologique peut contribuer à les modifier en faveur des opprimés; secundo, tenir compte de ce que les enjeux où la sociologie peut développer une critique socialement efficace de la domination -sans être ni exclue ni récupérée- sont comme des "trous" tout près de ces seuils de tolérance-là, ayant alors le soin de choisir des thèmes, des méthodes, des groupes, etc., là où l'on puisse contribuer réellement à renforcer la lutte contre la domination, c'est-à-dire, là où les possibilités de récupération -de même que celles d'exclusion- puissent être contrecarrées; et, tertio, tenir compte de ce que toute lutte contre la domination -aussi en ce qu'elle concerne la sociologie- est longue, complexe, pleine de revers et de périodes de stagnation, ayant finalement le soin de ne s'abandonner -à cause de tels obstacles- ni à la tentation de rentrer dans l'ordre ni à celle de courir trop vite à l'exclusion.

#### 1) La question du langage: hermétisme vs simplisme.

La tendance spontanée au sein de n'importe quelle discipline au sein de la division capitaliste du travail paraît être -entre autres- celle de développer une telle spécialisation du langage que, au bout de quelques générations, il en résulte l'exigence d'une longue période d'initiation pour pouvoir accéder à la maîtrise d'un tel langage. La fonction sociale d'un tel processus semble être celle de garantir les privilèges affectés aux spécialistes légitimes de chaque discipline moyennant, primo, l'expropriation des capacités de la communauté concernant une telle discipline, et, secundo, l'exclusion des non-initiés de l'exercice légitime de la discipline concernée (les forçant, par là, à recourir aux spécialistes). Dans cette expropriation -là, comme dans cette exclusion-ci, la spécialisation du langage est un des instruments les plus efficaces, dont la fonction macrosociale serait celle de préserver l'ordre social, c'est-à-dire, le système de domination régissant la division sociale du travail.

Du moment où l'on se situe -au sein de la sociologie- dans une stratégie de coopération avec la lutte contre la domination, ce problème du langage peut devenir un des enjeux de cette lutte. En effet, peu de mécanismes sont aussi efficaces

pour empêcher les opprimés de se réapproprier la critique sociologique de la domination que celui d'exiger obstinément que cette critique s'en tienne à un langage forcément hermétique -donc inaccessible- pour ceux-là qui sont les seuls objectivement intéressés à en finir avec la domination: les couches sociales opprimées. A ce propos, vaut-il rappeler que la dernière politique officielle du gouvernement de Franco en ce qui concernait le marxisme était, précisément, celle de permettre l'édition de livres marxistes dont le langage (et le prix) les rendait inaccessibles aux couches populaires (par exemple, l'école de Francfort, Lukacs, etc.). Mais, trop souvent, une telle politique peut être superflue si les spécialistes de la sociologie ne découvrent pas la question politique du langage, et, tout en se voulant démarquer du système de domination, restent prisonniers du critère selon lequel, pour que la "science" soit telle, celle-ci doit rester linguistiquement hermétique.

A l'opposé d'une telle idolâtrie du langage on trouve, hélas!, une tendance tout aussi nuisible: celle du populisme linguistique. D'après cette tendance, toute critique de la domination sociale -pour être validée comme élément de la lutte révolutionnaire- doit être immédiatement traduisible dans le langage courant des couches populaires. Cette tendance méprise le fait, cependant, de ce que le "langage courant des couches populaires" est, lui aussi, un produit de la domination: produit marqué par un processus d'expropriation -matérielle et symbolique- visant à empêcher les opprimés de maîtriser -entre autres- un langage suffisamment riche comme pour pouvoir saisir, exprimer et communiquer la complexité du système social de domination et, par là, visant à leur empêcher d'accroître leur capacité de transformer radicalement celui-ci.

Une fois de plus, le sociologue voulant coopérer avec la lutte contre la domination se trouve devant une double exigence, d'autant plus difficile à satisfaire qu'elle paraît contradictoire. Il s'agit, d'une part, de rompre d'avec les critères de la spécialisation linguistique, dans la mesure où ces critères renforcent l'entreprise d'expropriation et de monopolisation de la connaissance en vue d'en exclure ceux qui pourraient en faire un usage opposé aux intérêts dominants. En ce sens, il faut un certain effort pour dire la critique sociologique de la domination en des termes qui rendent aisée leur réappropriation par ceux qui sont objectivement intéressés à la développer pratiquement. Mais, d'autre part, il s'agit d'évi-

ter toute simplification de la réalité, contribuant, aussi, à ce que les couches populaires -au lieu de consommer un produit élaboré ailleurs- développent et exercent leur capacité de recréer -et de se réapproprier- un langage suffisamment riche comme pour servir à la tâche de saisir, exprimer, communiquer et transformer quelque chose qui n'est point simple: la société telle qu'elle est.

### III. EN GUISE DE CONCLUSION: LA RECHERCHE POUR QUOI FAIRE?

Pour le dire en peu de mots, la conception de la recherche sociologique que je partage est celle d'un travail de critique des évidences, dévoilement du caché et réélaboration systématique de l'expérience vécue par les couches populaires latinoaméricaines. Un travail dans lequel ceux qu'on nomme "sociologues" et ce qu'on classe comme "sociologie" ont un rôle-clé à jouer: celui de rendre aux opprimés les instruments d'analyse qui ont pu être bâtis grâce à ce que ces opprimés ont construit -avec leur travail manuel- les conditions matérielles de possibilité du développement du travail intellectuel. Un travail que, pour pouvoir servir à accroître les capacités d'autolibération des opprimés, doit tendre à devenir un travail collectif, étroitement lié à la culture, aux luttes, à la vie et à l'espérance des couches populaires.

Or, une telle façon de concevoir la sociologie -pour laquelle, évidemment, il n'est point indifférent quelles seront les fonctions sociales effectives des produits de la recherche- requiert de certaines conditions 'préalables' à son exercice. Autrement dit, une telle sociologie ne peut pas être laissée à la pure spontanéité et à l'intuition subjective du chercheur isolé, sous peine de servir aux fins exactement contraires à ceux qu'on se proposait au début de l'exercice de la même.

En ce sens, il me semble vital de se poser d'emblée (et de se reposer constamment) quelques questions dont la réponse -toujours à refaire- commandera le choix de thèmes, de méthodes, de stratégies, de style, ainsi que l'usage possible des recherches qu'on fasse. Tout d'abord, faudrait-il se demander en vue de quoi veut-on faire des analyses sociologiques sur la religion, question qui pourrait se redoubler d'interrogations à propos de la faisabilité du but, des recours avec lesquels on compte pour y arriver, etc. Ensuite, faudrait-il se poser la question de pour qui veut on entreprendre un tel travail, c'est -à-dire, quelles forces sociales veut-on servir, avec quelles

lutttes veut-on coopérer, qui voit-on comme les destinataires ultimes d'un tel travail. Enfin, il peut-être utile de s'interroger à propos d'avec qui peut- (et veut-) on faire de la recherche, au sein de quels groupes, dans le cadre de quelle institution, etc.; mais cette troisième question exige, aussi, de prendre conscience des limites -voire des obstacles- que ce cadre social impose à la recherche faite dans son sein.

Souvent -il me paraît-, des recherches conduites avec toutes les bonnes intentions de coopérer avec les luttes de libération des peuples opprimés se voient vouées -tôt ou tard- à l'échec, et cela précisément à cause de la absence d'un instrument de correction permanente du déploiement de ces recherches-là. Il faut ne jamais oublier que toute activité déployée à l'intérieur d'un système de domination sociale tend, spontanément, à fonctionner comme facteur -plus ou moins efficace selon les cas- de la reproduction du système. C'est pourquoi, si l'on vise à la transformation radicale d'un tel système, on ne peut pas se passer de l'utilisation -consciente et constante- d'instruments tendant à contrecarrer cette propension-là. Aucun de tels instruments -il faut le souligner explicitement une dernière fois- ne garantit guère le succès de la tâche proposée; ils ne peuvent que -tout au plus- contribuer à réduire les possibilités d'échec de celle-ci. Et, pour diminuer encore plus ces possibilités d'échec, il vaudrait bien dépasser la perspective purement individuelle de l'autocritique pour accéder à une autre perspective où, articulés à une pratique collective, les thèmes, méthodes, stratégies, style et usage de la recherche puissent être continuellement testés, critiqués et corrigés par ceux-là mêmes qui constituent les destinataires ultimes du travail sociologique ainsi conçu.

Ces notes -qui sont aussi à tester, critiquer et corriger- voudraient être un apport à l'élaboration de quelques instruments servant à la correction permanente de l'orientation de la recherche sociologique en vue des objectifs déjà avoués.

.oOo.

*SEPSOR · Seminario Permanente di Sociologia della Religione  
tra le Università di Bologna, Padova, Urbino*

**ENZO PACE** Seminario di Sociologia, Padova

**DINAMICA AFFETTIVA, SCELTE POLITICHE  
E RAPPORTI CON L' ISTITUZIONE ECCLESIASTICA  
NEI NUOVI MOVIMENTI RELIGIOSI IN ITALIA**

comunicazione presentata alla  
15th International Conference on Sociology of Religion (CISR)  
Venezia, Fondazione Cini · 26-30 agosto 1979

*serie Materiali, n.2*

a cura del  
Seminario di Sociologia, Università di Padova  
via Andreini 12, 35100 Padova (tel. 049/663466)

1- Introduzione.

"E' il destino dell'epoca nostra, con la sua caratteristica razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto con il suo disincantamento del mondo, che proprio i valori supremi e sublimi sian divenuti estranei al gran pubblico per rifugiarsi nel regno extramondano della vita mistica o nella fraternità dei rapporti immediati e diretti tra i singoli" (1). Questa nota frase di Max Weber condensa efficacemente alcuni problemi che vengono attualmente discussi in sociologia della religione.

Innanzitutto il problema del disincantamento. La discussione oggi in corso fra i sociologi della religione non verte più sull'eclissi del sacro ma sull'eclissi della secolarizzazione (2). A fronte delle numerose ricerche che segnalano in varie province dell'Occidente e dell'Oriente (in particolare il Giappone) una forte ripresa di movimenti religiosi extra-ecclesiali, "popolari", anti-istituzionali ecc., alcuni sociologi, con maggior forza di quanto non abbiano fatto negli anni Sessanta, avanzano ipotesi suggestive circa la consistenza reale della secolarizzazione. Essi affermano infatti che la secolarizzazione è prevalentemente una costruzione ideologica, una mitologia sociale, funzionale a determinati interessi delle istituzioni ecclesiastiche. La tesi, in vario modo sostenuta da Lauwers, Glasner, Guizzardi e in parte anche da Luckmann (3), poggia su una considerazione molto importante: tutti coloro che hanno sostenu

to l'irreversibilità del processo di secolarizzazione, hanno affermato che il processo riguardava fondamentalmente le istituzioni tradizionali produttrici del sacro, ma non distruggeva la religione in quanto che quest'ultima veniva considerata un bene connaturato alla struttura dell'uomo e dunque ineliminabile. Da questa considerazione il problema che ne consegue, secondo gli autori citati, è il seguente: se "il bisogno di religione" non scompare, non viene in tal modo salvaguardato il ruolo centrale delle istituzioni che storicamente hanno esercitato un controllo sociale sui comportamenti religiosi <sup>che</sup> quindi possono confermarlo "per l'eternità"?

Si dice: la religione tende a privatizzarsi - Berger, Luckmann (4) - c'è una soggettivizzazione dei modelli religiosi - Acquaviva (5) -, c'è una perdita di influenza sociale delle chiese - Wilson (6)-: ma che cosa implica tutto ciò per l'istituzione ecclesiastica? Quali mutamenti di strategia produce nelle chiese?

Il deperimento della religione come fatto "pubblico", cioè come fonte di socializzazione globale, non impone forse alle chiese una riconversione profonda dei modelli di aggregazione tradizionali? Il deperimento del "religioso-pubblico" cela in realtà un processo di diffusione del religioso nel privato, nel quotidiano, "nella fraternità dei rapporti immediati e diretti fra i singoli". Tutto ciò lungi dall'indebolire la funzione sociale delle istituzioni sacre classiche tende a rafforzarla. Apparentemente noi assistiamo ad un fenomeno di crescente diffusione di una o di più religioni senza chiesa; in real-

tà, sotto la scorza dei movimenti religiosi nuovi si possono ritrovare modalità di funzionamento strutturali proprie delle istituzioni ecclesiastiche.

Il secondo problema, allora, che in qualche modo Weber ci pone ancor oggi, è strettamente collegato a quanto siamo venuti dicendo. Se, come cercheremo di mostrare nelle pagine seguenti, esiste una sorta di strategia di adattamento alle mutate condizioni del sociale da parte delle istituzioni ecclesiastiche, il punto focale del discorso è allora rappresentato dalla comprensione del fenomeno della privatizzazione. Non basta dire, a questo punto, che c'è, ma occorre capire in che cosa consiste, quali ideologie esprime, quali strati sociali investe, e infine quali processi sociali complessivi tende a condensare in sé.

Noi pensiamo che si ripresenti a tal proposito la questione weberiana di appurare se determinati orientamenti religiosi siano o no fulcro di cambiamento sociale, se esista una qualche relazione fra la "nuova soggettività" religiosa e le trasformazioni in atto nella società contemporanea colpita dalla crisi del modello di Welfare State.

Come scrive Willaime (7), nella società contemporanea, dominata dalla razionalità tecnico-economico e regolata in tutti i suoi rapporti dal valore di scambio, "l'individuo è considerato come facente parte di innumerevoli e anonime serie: uditore, telespettatore, elettore, genitore, consumatore, produttore, abitante, vacanziero, ecc." (8). La serializzazione della società rende equivalenti le funzioni sociali e

quindi tende a uniformare i comportamenti degli individui che la compongono. L'integrazione sociale allora non si produce più attraverso l'adesione a ideologie politiche o religiose esplicite, ma attorno a orientamenti massificati secondo norme non scritte che regolano il funzionamento della società. Si comprende come siano possibili perciò in campo religioso fenomeni tutti centrati sul primato del carisma, cioè sulla valorizzazione dei doni e dell'esperienza individuali. In tal caso infatti non conta più l'appartenenza ad una struttura organizzata o a una determinata area ideologica ("i cattolici"), ma entrano in primo piano le possibilità che ogni persona ha di poter esaltare le proprie capacità individuali, senza pensare necessariamente ad un loro impiego esterno o ad un loro investimento nel sociale. Così la riscoperta dell'individualità del carisma personale diventa un fatto ineffabile, percepito emotivamente, non facilmente verbalizzabile attraverso i canali ordinari della comunicazione umana. Ha ragione De Certeau quando afferma che la glossolalia "è una lingua i cui significanti non comportano dei significati. Il contenuto della glossolalia non è data dal significante (il suono, il gesto), ma dalle risposte o dall'eco che esso suscita"(9). Se non lo si può comunicare attraverso il codice ordinario della comunicazione, non lo si può trasferire nemmeno in termini di comportamenti sociali facilmente identificabili e riconoscibili dall'esterno. In una situazione in cui un'istituzione religiosa organizzata non è più in grado di esprimere un'ideologia ac

cominante, una struttura aggregante, un punto di riferimento totale, tende a prevalere allora la logica del frammento in contrapposizione alla logica della totalità.

Il punto nodale del nostro problema è di vedere se la frammentazione del campo religioso in orientamenti e in movimenti differenziali non possa essere ricomposta attorno a delle valenze ideologiche comuni, forse non ancora del tutto esplicite ma idonee a ripristinare un'egemonia da parte dell'istituzione ecclesiastica.

## 2- I movimenti: neo-pentecostali e Cursillos di cristianità.

Su questo sfondo problematico intendiamo collocare l'analisi di due movimenti in forte espansione oggi in Italia. Si tratta dei neo-pentecostali e dei cursillos di cristianità. Esiste un terzo movimento, quello neo-catecumenale, anch'esso molto diffuso in campo cattolico; ma le ricerche su di esso sono ancora in fase di elaborazione.

Trattandosi di una ricerca empirica, per ragioni facilmente intuibili, le ipotesi e i dati si riferiscono prevalentemente alla realtà veneta. L'esemplarità di questa regione per comprendere entro certi limiti la dinamica del fenomeno religioso italiano è sufficientemente fondata. Si tratta, come noto, di una regione in cui la socializzazione cattolica e il ruolo dell'istituzione ecclesiastica sono stati sempre molto forti; e d'altra parte ci troviamo di fronte ad una regione che ha visto la fioritura di numerosi gruppi di base di contestazione ecclesiale negli anni '68-'74, di consistenza

ti nuclei di preti-operai, con travasi significativi di forze dalle associazioni tradizionali cattoliche (ACLI, Azione Cattolica, Scouts, ecc.) a gruppi e partiti della sinistra, infine di casi - certo meno clamorosi rispetto a quelli di Don Mazzi, Franzoni e altri - di conflitti intraecclesiali fra preti e autorità ecclesiastica. Insomma un vivace mondo di conflitti che hanno prodotto nella società religiosa veneta delle trasformazioni e dei processi di ristrutturazione del campo religioso.

L'ondata d'urto della conflittualità può essere fissata fra i primi anni del Concilio e il referendum per il divorzio. A partire dal 1974 essa sembra attenuarsi ed è appunto attorno al '73-'74 che cominciano a diffondersi in modo consistente i movimenti neo-pentecostale e dei cursillos. Quest'ultimo ad esempio in quattro anni si moltiplica dalle iniziali sei città d'origine (Bologna, Genova, Terni, Roma, Nocera Umbra e Fermo) degli anni Sessanta, in altre diciassette località, prevalentemente del Centro e del Nord Italia (tra le altre: Ascoli Piceno, Foligno, Fabriano, Macerata, Modena, Vicenza, Novara). Allo stesso modo i neo-pentecostali conoscono il momento più favorevole fra il 1972 e 1974, quando si radicano in tutte le regioni italiane, toccando punte elevate di presenza (anche con 40 gruppi) soprattutto in Lazio, Lombardia e Veneto (dove si contano oggi 38 gruppi). La consistenza numerica complessiva dei due movimenti, per quanto riguarda il Veneto, è di circa 2.500 persone (1500 per i cursillos, 1000 per i neo-pentecostali). La diffusione di entrambi i movimenti si sviluppa lungo l'asse più