

Erlijioa eta politika Hego European Ikerketarako sei (adi)bide

Xabier Itzaina
CNRS-CERVL IEP de Bordeaux

Nola aztertu erlijioa eta politikaren arteko lotura gaur egungo Europa hegoaldean? Sekularizazioaren ikuspegi murrizak gainditzekotan, zientzia-politikariek sei gai (bederen) jorra litzakete: (1) elizen eta erregimen politikoan arteko harremanak; (2) erlijioa eta jarrera politikoak, batez ere hauteskundeetan; (3) elizak eta politika publikoak, bereziki hezkuntza, osasuna eta gizarte-zerbitzuetan; (4) elizaren beraren gobernua; (5) erlijioaren eragina erreferentzia etiko bezala; (6) ideologia politikoak eta erlijio sekularrak.

How should we analyse the relationship between religion and politics in contemporary Southern Europe? In order to go beyond narrow visions of secularization, political scientists could choose between (at least) six methodological options: (1) Churches and political regimes; (2) religion and political behaviour (mainly in the electoral field); (3) Churches and public policies, especially in the field of health, social services and education; (4) the government of the Church; (5) the influence of religion on ethics; (6) political ideologies as secular or civil religions.

1. Sarrera

Ba¹ ote du interesik erlijioaren eta politikaren arteko lotura aztertzeak gaurko Mendebaldeko Europan? Nahiz eta luzaz giza zientzietako erronka klasiko bat izan den gai hori, ez da gaur egun baitezpada modan unibertsitatean, bereziki zientzia politikoetan. Sekularizazioaren ikuspegi murriztaren arabera, erlijioa osoki pribatizatuia izan da Mendebaldeko Europan, eta jarrera eta sinesmen erlijiosoek ez lukete gehiago funtsezko loturarik jarrera eta sinesmen politikoeekin. Ikuspegi horiek sobera erradikalak dira. Erlijioaren eta politikaren arteko harremana ez da oraindik agortzekotan, ez horixe, Mendebaldeko Europan munduko beste eskualdeetan bezala. Sekularizazio-prozesuak iragan dira, bai politikan, bai gizartean, baina ezin da esan eboluzio horren emaitza erlijioaren pribatizazio osoa izan denik. Dena den, harremana ez da garai batez izan zen bezain argia: ez da gehiago erregimen konfesionalik Mendebaldeko Europako demokrazietan, alderdi konfesionalak, gutxi edo asko, desagertu dira, edo bederen, azkarki ahuldu, eta elizak ez dira lehen bezain fermuki sartzen politikan. Beraz, nola aztertu erlijioaren eta politikaren arteko lotura gaur egun? Labur bada ere, lan honetan nahi nituzke aztertu zein alor mia litezkeen sail horretan, eta zein metodologia baliatu. Gaia hein batean mugatzeko, zientzia politikoen eremuan geldituko naiz, eta adibide gehienak Hego Europan hartuko ditut, batez ere kulturaliki eremu katolikoan kokaturik dauden herrietan: Frantzia, Espainia eta Italia, eta aldi berean aipamen berezi batzuk egingo ditut² Euskal Herriari buruzko ikerketez.

Erlijioaren, eta berezikiago hemen katolizismoaren eta politikaren arteko lotura aztertzeo badira mila manera, eta are metodologia gehiago. Hautu bat egitekotan, pentsatu dut sei sail nagusitan bil daitezkeela metodologia desberdin horiek. Lehendabizi, gai hori jorra liteke elizen eta erregimen politikoaren arteko harremanen bidez (1). Zuzenbidearen eta historiaren alaba denez zientzia politikoa, aise uler daiteke zergatik izan duen pisu handia diziplinaren barruan lehen jarrera zientifiko horrek. Bigarren lan-multzo batek erlijioaren eta jarrera politikoen arteko lotura dauka haritzat (2). Ba ote da boto katoliko bat Frantzian edo Italian? Zer lotura daukate alderdi politikoek erakunde erlijiosoekin Hego Europan? Galdera klasikoak, horiek ere, frankotan landu direnak. Gutxiago aztertu den eremua da, dudarik gabe, elizaren eta politika publikoen artekoa (3). Noiz eta nola sartzen dira erakunde katolikoak gobernu nazionalak edo tokiko gobernuak kudeatzen dituzten hezkuntza-politikan edo politika sozialetan? Gaur egun elizak etorkinekin egiten duen lanaren bidez argituko dugu puntu hori. Laugarren ikerketa-mota baterako, *suje*t politikoa eliza bera da. Eliza (hemen eliza katolikoaz ari gara) botere-erakundetzat edo instituziotzat hartzen da. Honako hau bilakatzen da eztabaida zientifikoak: zein neurritaraino mia daiteke teologian oinarritu den erakunde bat zientzia politikoaren tresna kontzeptualekin? (4) Bosgarren ikuspegia zabalagoa da. Hor, erlijioaren eragina ez da erakunde gisa dauzkan ondorioetara mugatzen. Nahiz eta *eliza erakunde gisa* ahulduz doan, *erlijioak erreferentzia etiko gisa* aitzina segitzen du

1. 2003ko azaroaren 13an aurkeztua zen lan hau Gasteizen, Euskal Herriko Unibertsitateko Historia Sailak eta UEUK antolatutako mintegi batean. Eskerrak parte-hartzaile guztiei, eta, bereziki, Mikel Aizpururi elkarretaratze horren antolatzeagatik.

2. Nahiz eta gure problematikaren bihotz-bihotzean sartzen den, ez dugu baitezpada landuko hemen Portugalen kasua, hein batean gaia mugatzeko.

anitzetan, eta eragin hori nabaritu da ezusteko eremu batzuetan, harreman ekonomikoetan, adibidez (5). Azkenik, erlijioa metafora bezala baliatu dute zenbait ikerketak mugimendu politiko batzuk aztertzeko. Ideologia eta elkarte batzuk erlijio sekularizat hartu izan dira, batez ere nazionalismoari dagokionez (6). Hemen proposatzen ditugun sei bideek ez dute, ez horixe, gaia agortzen. Nahiko esperimentala den aurkezpen honek, beraz, ez du gogoetan pixka bat bultzatzea beste helbururik³. Ondoko taulak laburbiltzen ditu aurkeztuak izanen diren sei metodologiak:

<i>Ikuspuntua</i>	<i>Elizak eta erregimen politikoak</i>	<i>Erljioa eta jarrera politikoak</i>	<i>Elizak eta politika publikoak</i>	<i>Eliza erakunde gisa</i>	<i>Erljioa etika justifikatzaile gisa</i>	<i>Erljioa metafora gisa</i>
<i>Ikerketa-adibidea</i>	<i>Elizen estatutu konstituzionalen diakronia Estatu garaikidearen sortzea</i>	<i>Identifikazio erlijioso eta hauteskundeak</i>	<i>Erakunde katolikoak ongizate-estatuan (hezkuntza, etorkinak, zerbitzu sozialak...)</i>	<i>Eliza katolikoaren gobernua (sinodoak, kontzilioak, apezpikuen biltzarrak...)</i>	<i>Katolizismoaren eragina eredu ekonomikoetan. Erljiozko heziketa eta militantzian sartzea</i>	<i>Nazionalismoa erlijio sekular gisa Politika erritual gisa</i>
<i>Metodologia</i>	<i>Historia Zuzenbidea</i>	<i>Hauteskunde-soziologia</i>	<i>Politika publikoen soziologia</i>	<i>Elkarteen soziologia, boterearen soziologia</i>	<i>Azterketa biografikoak, inkesta etnografikoa</i>	<i>Antropologia, ideologien azterketa</i>

1. taula. Nola ikertu erlijioa eta politika Hegoaldeko Europan gaur? Sei (adi) bide

1. Elizak eta erregimen politikoak

Zientzia politikoetan ikuspegi klasikoena da elizaren eta estatuaren arteko lotura aztertzea erregimenaren formari behatuz. Gisa horretako gogoetaren oinarria estatuaren sortzean aurkitzen dugu, soziologia historikoaren bidez. B. Badie-k eta P. Birnbaum-ek (Badie, Birnbaum, 1979), Stein Rokkan-en ildotik (Rokkan, 1975), bereizi dituzte zenbait estatu-moten sortzeak erlijiozko tradizioen arabera. Bi politologo frantsesek erakutsi dute estatuaren autonomizatzea tradizio erlijiosoaren arabera moldatu zela. Giristinotasunak, zentzu horretan, garrantzi handia ukan du estatu modernoaren sortzean⁴. V. mendean, Gregorio Aita Santuak bereizi zituen elizaren *auctoritas* espirituala eta botere politikoaren *potestas* temporalra. Orduan hasi ziren politikaren bereizketa eta autonomizazioa. Elizaren burokrazia nola indartzen zen ikusita, estatuak behar izan zuen bere burua antolatu, mimetismoz. Mendekak jin, mendekak joan, desberdintasunak agertu ziren prozesu horretan. XVI. mendeko zatiketa handietarik landa, erresuma katolikoetako eta protestanteetako estatuak bide desberdinak hartu zituzten. Erresuma katolikoetan, estatuak biziki azkartu zen, egestura zentralizatuekin, eta zatiketa politikoak

3. Lan honek, bestalde, frantses literatura zientifikokoan hartzen ditu erreferentzia anitz. Alabaina, hautu honek mugatzen du testu honen esanguratasuna, baina ber denboran frantziatik kanpo guti ezagunak diren ideia eta lan batzuen hobeki ezagutarazteko parada emaiten du.

4. «*Il est incontestable que le christianisme a joué, dans la construction et l'invention de l'Etat, un rôle majeur, qui n'a cessé de croître à mesure que la religion chrétienne a proclamé l'autonomie du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel et dessiné ainsi, en négatif, les contours d'un champ politique spécifique qui a été peu à peu conduit à élaborer lui-même sa propre formule de légitimité ainsi qu'un mode original et nouveau de fonctionnement*» (Badie, Birnbaum, 1979: 159-160).

biziki markatuak ziren (bereziki komunismoa agertuko zenekotz). Eliza katolikoaren indarraren parean, mugimendu antiklerikal indartsuak garatu ziren, herrialde protestanteetan ez bezala. F. Champion-ek, zentzu horretan, bereizten ditu herrialde protestanteetako *sekularizazio*-logika eta erresuma katolikoetan aurki daitekeen *laizizazio*-prozesua. Laizizazioaren kasuan, botere politikoak bortz eginahalak egin zituen esfera sozial gehienak elizaren eskuetatik kentzeko. Erlijioa esfera pribatura pasatzea zen helburua. Politikoki, konfliktu azkar bat nabari zen klerikalista eta antiklerikalisten artean. Sekularizazioaren kasuan, ber denboran aldatuz joan ziren, emeki-emeki, erlijioa eta esparru sozial desberdinak. Estatu protestanteak ez ziren eraiki elizen aurka: alderantziz, eliza protestanteak estatu-nazio bakoitzaren identitate politikoaren oinarri bilakatu ziren (Champion, 1993). Eliza presbiterianoak, adibidez, identifikazio nazional berezi bat luzaz lagundu zuen Eskozian. Horiek horrela, bereizketa hori —eta F. Champion-ek berak onartzen du— sinplifikatzaile samarra da, eta sekularizazioaren elementu batzuk aurki daitezke laizizazioaren ondoan zenbait erresuma katolikotan. Espainia eta Italia, hain zuzen, kasu horretan dira.

Estatuaren eta elizaren arteko soziologia historikoa gaurkotzeko molde bat erregimen konstituzionalen inguruan da. Lehen-lehenik begira dakieke elizaren estatutu konstituzionalari eta haren historiari. Metodologia aldetik, historialariaren “garaia zentzua” eta juristaren zehaztasuna behar lirateke uztartu. Hego Europaren kasuan, zentzu horretan, lehen bereizketa bat egin daiteke hiru erresumen artean: Frantzia alde batetik, Italia bestetik, Espainia eta Portugal azkenik. Frantzian, 1901ean elkarrekin legea bozkatu zen, eta 1905ean eliza eta estatua bereizi zituzten. Euskaraz nekez itzul daitekeen *laïcité* errepublikanoa instituzionalizatu zen orduan, eta, geroztik, hor dirau, Vichy-ren gobernuaren parentesiaz aparte. Eliza guztiak elkarrekin bidez antolatuta daude, Estatuak ez baitu kulturik ezagutzen ezta diruz laguntzen (1905eko legea). Legeak pasatu zirelarik, oraindik alemanak ziren Alsazia eta Moselle eskualdeek atxiki zuten Napoleon-en garaiko erregimen konkordatorioa, baina salbuespen gisa. Italian, estatu-nazioaren batasuna XIX. mendean egin zen Aita Santuaren estatuak desegituratuz. Beharko ziren ordutik aurrera hirurogei bat urte Erromatar eztabaida trenkatzeko, Vatikanoa sortu zuten Letran-eko itunari esker (1929). Urte berean, erregimen faxistak eta Italiako eliza katolikoak pasatu zuten konkordatuak katolizismoa estatu-erlijio bihurtu zuen. Akordio horiek sartu zituzten 1947ko konstituzioan, Alderdi Komunistaren baimenarekin. 1984an konkordatu erreformatu zuten Italian, eta beste kultuen errekonozimendu ofiziala sartu zuten (*Chiesa valdese*, metodistak, adventistak, pentekotistak, judioak, baptistak, luteranoak, Jehovah-ren lekukoak...). Katolizismoa ez zen gehiago estatu-erlijioa, baina, hala ere, zenbait abantaila atxikitzen zuen gainerako erlijioen parean, batez ere irakaskuntzari zegokionez. Italia ezin da Frantziaren kategoria berean sailkatu: nahiz estatua ez izan konfesionalagoa, 1948tik 1992ra Kristau Demokraziak ukan zuen indarrak gisa batez zaindu zuen konfesionalismo inplizito bat (Hanley, 1994). 1990eko hamarkadan Kristau Demokraziaren erortzea zinezko erregimen-aldaketa izan zen Italian. Portugalen, Salazar-en garaian, konkordatu bat pasatu zuen eliza katolikoak estatuarekin 1940an, eta nahiz eta trantsizio-garaian puntu anitz berrikusi, eliza katolikoak abantaila legal anitz bereganatu zituen. Espainian, 1953ko konkordatu frankistaren bernegoziaketa trantsizio politikorako memento garrantzitsua izan zen. 1976 eta 1979 artean

berriz negoziatu ziren eliza katolikoaren eta beste kultuen izaera legalak. Leku berri hori finkatzea ez zen eztabaidarik gabe iragan. 1978ko konstituzioaren 16-3 artikuluan, eliza katolikoaren aipamena uztea deliberatu zuten ororen buru, komunisten baimenarekin baina sozialisten oposizioarekin. Dena den, anitz idazlek kontsideratu dute elizak urte horietan ukan zuen jarrera moderatuak neurri handi batean lagundu zituela trantsizioko aktore politikoak. Elizaren juntatzeak antzina-goko erregimenaren sektore gogor batzuk erreformismora bultzatu zituen emekiemeki. Espainolek estatuaren eta erregimenaren artean egin zuten bereizketari esker, trantsizioak bide erreformista hartu zuen, baina tokian ziren botere estruktural gehienak ziren bezala utzi ziren (Linz, 1993: 366). Estatus-aldaketa horrek ez zuen esan nahi, inolaz ere, eliza desagertzeaz zegoela aktore politiko bezala. Bai UC Dren urteetan, bai sozialisten garaian, bai PPrekin, eliza-agintariak jokalaria politiko bezala agertu ziren: beren *lobby*-aren interesak negoziatu zituzten bai hezkuntza-mailan, bai osasun-zerbitzuetan, bai legedien aspektu moral/inmoraletan presionatuz. Bestalde, eta mirail edo ispilu-efektu bezala, eliza barneko eztabaidetan sendi ziren Espainiar politikaren tentsioak, batez ere zentroaren eta berriz iratzarri ziren “periferietako” herrien arteko tirabirak.

Azken urte hauetan, badirudi errekonozimendu legalaren sailean, eztabaida berri bat agertzen ari dela *alteritate erlijiosoaren* inguruan. Etorrinekin batera —fenomeno berri bat Italian, Espainian eta Portugalen— erlijio berri bat etorri da Hegoaldeko Europara, eta estatuek behar izan dute elementu berri hori kudeatu. Frantzia, nahiz eta presentzia musulmana aspaldikoa izan, 2003ra arte ez du barne-ministerioak kultu musulmanaren kontseilu nazional (*Conseil national du culte musulman*) bateratu bat sortu, ordura arte konpondu ezinik zebiltzan tendentzia musulman guztiak bilduz. Hori zela-eta, egin ziren musulmanen arteko hauteskundeek bi gauza erakutsi zituzten: batetik, frantses integrazio-eredu errepublikarrak berak komunitarismoari leku pixka bat uzten ziola; eta, bestetik, mundu musulmana biziki zatikatuta zegoela, bi ardatzen arabera bederen: jatorrizko erresumen arabera (Turkoak, Aljerianoak, Kabylarrak, Marokoarrak, Saudiarrak...) eta islamismo-motaren arabera (moderatua / erradikala). Espainian, 1992an, musulmanen kopuruak oraindik biziki apal zirelarik, egin zuten orduan Europan aitzindari agertu zen akordio bat. Italian, 2003an Berlusconi-ren eskuineko gobernuak legebiltzarrerera eraman zuen erlijio-askatasunaren lege bat. Hor ere, alabaina, gobernu populistaren ambiguitasunak agertu ziren, gobernuan gehiengoa zuen alderdi batek (Lega norte) blokatu baitzuen aitzin-proiektua legebiltzarrean. Halere, barne-ministerioak nahi luke *Consulta dei musulmani d'Italia* bat zutik ezarri, Frantzia egin zenaren gisakoa. Alteritate erlijiosoak, beraz, berriz pizten du erlijioaren estatutu legalaren galdea eta, oro har, estatuaren laizitatearen eta gizartearen sekularizatzearen eztabaida Hegoaldeko Europako erresuma horietan.

Oro har, lehen ikuspegi horretan nahasten dira zuzenbidea, historia eta soziologia historikoa. Erregimen politikoaren jatorria da funtsezko galdera, elizarekin daukan harremanaren bidez. Frantses eredu errepublikarrak berezitasun historiko bat izan du sail horretan, nahiz eta, gaur egun, gobernuaren Islam-aren kudeatzeak doi bat zalantzan jartzen duen XX. mendearen hastapenean zutik ezarritako eredu politikoa.

2. Diziplinaren bihotzean: erlijioa eta jarrera politikoak

Zientzia politikoaren eremu zaharrenetarik bat izan da jarrera politikoak aztertea, batez ere bozen edo hauteskunderen bidez. Botoa esplikatzen tenorean, betidanik izan da alternatiba hau: a) jendeak libreki bozkatzeko du, erabaki arrazional baten ondorioz, alderdi edo hautagai bakoitzak ekar litzakeen alderdi onak eta txarrak konparatuz; b) jendeak bozkatzeko du berarekin daramatzan ezaugarri soziologikoen arabera: emazte bezala, katoliko bezala, langile bezala eta abar bezala. Bigarren kasu horretan, *ezaugarri soziologikoen aurretik determinatzen edo finkatzen dute erabaki indibiduala, neurri batean*. Bi azalpen horien gibelean, bistan dago aurkitzen dugula soziologiaren funtsezko eztabaida teorikoa, indibidualismo metodologikoen eta holismoaren artekoa. Eta bistan da, baita ere, errealitatean beti bi azterketen artean garelako, eta boto-emaeleak beti bi faktoreak nahasiz hartzen duela bere deliberoa.

Zientzia politiko klasikoan, gisa horretako galderak aspaldikoak dira. Lipset, Rokkan, Alford, Rose, Urwin eta Lijphart ikertzaileek, besteak beste, aspalditik landu zuten honako galdera hau: zer lotura egon liteke klasearen, erlijioaren, hizkuntzaren eta herrialdeetako zatiketa politikoaren artean? Haien ondorioetariko bat izan zen frankotan erlijioak zeukala leku garrantzitsua *cleavage* politikoa ulertzeko. Eta erlijioen artean, Katolizismoak garrantzi berezia dauka, bai leialtasun politikoa bai amorrua sortzeko. J. H. Whyte ikertzaile irlandesak ildo hori luzatu zuen Mendebaldeko Europako hamahiru demokrazietan aztertuz katolikoen jarrera politikoak (Whyte, 1981). 1945etik goiti erregimen demokratiko bat ukan zituzten erresumak zituen atxiki bere laginean (Espainia eta Portugal kendu zituen, beraz). Lan horren interesa izan zen, besteak beste, alderdi politiko kristauak konparatzen zituelako (adibidez Alemaniako edo Italiako Kristau Demokraziak). Katoliko praktikanteetara mugatu zuen bere inkesta, ikusi baitzuen katoliko eliztarren artean zuela erlijioak eraginik handiena bozkatzeko tenorean⁵. Oron buru, Whyte-k bi ardatz gurutzatzen zituen bere lanean: ezker-eskuin ardatza, eta katolizismo irekiaren eta hertsiaeren arteko bereizketa (alderdi politikoekiko harremanari zegokionez)⁶.

5. G. Michelat eta J. Simon frantses soziologoek ondorioak zituen hemen J. Whyte-k baliatzen.

6. Closed Catholicism (katolizismo hertsia):

1. A Catholic political party exists which receives the support of all Catholics and no non-Catholics.

2. The Catholic party is linked to Catholic social organisations. Trade unions, farmers', employers' youth and welfare organisations, and so on are run on a confessional basis: Catholics join exclusively Catholic organisations.

3. The Catholic population is under strong clerical guidance. At election times, the clergy tell the people that it is their moral duty to vote for the Catholic party and will refuse the sacraments to those who disobey. Clergy take the lead in running the Catholic party and social organisations.

Open Catholicism (katolizismo irekia):

1. There is no Catholic party, nor even any party which receives a disproportionate amount of Catholic support. Where a multi-party system exists, Catholics divide their support between parties in the same proportions as the rest of the population. Where no party dominates, Catholics are neither more or less prominent in the single party than the population as a whole.

2. Social organisations are organised on a non-confessional basis. Catholics participate in such organisations to the same degree as the rest of the population.

3. The clergy plays no part in politics. They neither give advice, nor share in the running of parties or social organisations. (Whyte, 1981: 7-8).

Gisa bereko lan anitz egin dira hauteskunderen soziologian, bai konparaketa handien bidez (Whyte-renaren gisara), baita ikerketa nazionalak direla medio ere. Erlijioaren pisua konstante bat da, baita aspalditik ontsalaz sekularizatuak ziren gizarte batzuetan. Korrelazio-mota hori hiru adibiderek argi daiteke: bata frantsesa, bestea espainola eta azkena euskalduna. Frantzian, eskuineko botoaren eta katoliko eliztarren arteko lotura konstante bat da, gaur arte. Zientzia politiko frantsesaren ikerketa klasikoetan sailka daiteke G. Michelat eta J. Simon-en lana, non korrelazio bat erakusten duten ez bakarrik praktika erlijiosoaren eta botoaren artean, bai eta erlijioarekin eta sinesmenarekin, iritziekin, sentimenduekin eta jarrera politikoekin ere. Atxikimendu katoliko gogorra (sinesmena, erritualak eta balio-sistema) eta eskuineko jarrera eta errepresentazio politikoak elkarri lotuak zirela erakutsi zuten bi ikertzaileek (Michelat eta Simon, 1977: 414; 1985). Michelat-ek eta Simon-ek neurtu zuten zer korrelazio zegoen botoaren eta norberaren integrazio erlijiosoaren artean, eta horretarako aztertu zituzten praktikaren erregulartasuna (erritualismoa) eta sinesmen katolikoaren ezagutza (ortodoxia) (Michelat, Simon, 1985). Emaizta kuantitatiboek erakutsi zuten, hemen, frantses gizartean ageri ez zen bezala, erlijioak oraindik bazeukala pisua politikan.

Erresuma gehienetan egin dira ikerketa-mota horiek. Berrikiago, Grenobleko ikertzaile batzuek erakutsi dute Europan erlijioak pisu handia zuela oraindik botoaren azalpenean (Cautrès, Pina Talin, 1997: 5 eta 26). Espainian, K. Calvo-k eta J. R. Montero-k (Calvo, Montero, 2002) erakutsi zuten 2000ko hauteskunde nagusietan erlijiotasuna izan zela PSOEtik PPra mugitu ziren bozen azaltzeko *arrazoietariko bat*. Nahiz eta, aurreko lan batean erakutsi izan zuten bezala (Calvo, Montero, 2000), erlijioa ez den gehiago lehentasunezko faktore bat hauteskundeetako jarrera ulertzeko Espainian, halere, erakusten dute identitate erlijiosoen, gisa batez, oraindik eragiten dutela bizitza politikoa eta soziala ulertzeko moldean. Eta, egoera berezi batzuetan, non boto ideologikoa eta alderdi-leialtasuna (*partisan loyalty*) ahultzen ari diren, identitate erlijioso horiek erabakigarriak izan litezke, boto-emaitze anitzen azken zalantzak kentzeko⁷.

Euskal Herrian, inkesta soziografikoen ere landu dute lotura hori, batez ere Hegoaldean. J. Linz-ek, 1979an bildutako datuekin, erakutsi zuen bereziki abertzale-tasuna eta katolizismoa ez zeudela lehen bezain lotuta. Autokualifikazio erlijiosoa eta identitate nazionala gurutzatu zituen Linz-ek, eta ohartu zen “espainol baino euskaldunago” edo “euskaldunak bakarrik” sentitzen zirenek sekularizazio⁸-tasa handiagoak zituztela “euskaldun baino espainolago” edo “espainolak” bakarrik sentitzen zirenek baino. Emaizta hori lotu behar zaio alabaina, orduan oroz gaineratik ezkertera itzuli zen boto abertzaleari. Unibertsitate Complutensekoek 1992an bildutako datuek emaitza horiek baieztatu zituzten (De Miguel, 1994: 70). Haatik, euskal identifikazioa erlijiositate handiari lotzen ez bazaio ere, faktore erlijiosoa beti da garrantzitsua *alderdi abertzaleen arteko* bozen banaketa aztertzeko. 1984an, F. J. Llera-k azpimarratzen zuen (1982ko hauteskunderen datuak aztertuz), PNVko hautesleentatik %67 katoliko praktikanteak zirela (Llera Ramos,

7. Hipotesi hori aplikatu zieten 2000ko hauteskundeetan hiru alderdi nazional handiei: Alderdi Popularra, Alderdi Sozialista eta Ezker Batuari.

8. Hemen, *sekularizazio* hitza baliatzen du bakarrik erlijiozko praktika ahul batentzat (mezatara joaten diren kopuruak).

1984)⁹. J. Linz-ek 1986an (Linz, 1986: 578) azpimarratzen zuen PNVko boto-emaileak “katoliko praktikanteak” (%47) edo “biziki katolikoak” (%9) zirela. Herri Batasunako boto-emaileen artean baziren %13 “katoliko praktikanteak” edo “biziki katolikoak”, esan nahi baita, aise PNVkoak baino gutxiago, baina komunisten artean baino gehiago. Azkenean, bi kategoria horiek Euskadiko Ezkerrako boto-emaileen %36 osatzen zuten (sozialisten artean baino gehiago). Ateok eta indiferenteek PNVko boto-emaileen %6 bakarrik osatzen zuten (katoliko ez-praktikanteak gehituz gero: %10). J. Linz-ek honako ondorio hau atera zuen datu horietarik: PNVko boto-emaileen irudi soziologikoak UCDkoen tankera zeukala, baina PNVk sektore sekularizatu *baina* abertzale batzuk bil zitzaizela. (Linz, 1986: 578). Pierre Letamendiak, 1987an, baieztatu zuen PNV/HB/EE lerrokatze hori katolikoen botoari zegokionez, betiere 1980ko urte hastapeneko datuak erabiliz (Letamendia, 1987: 153-156)¹⁰. Bere aldetik, A. Pérez-Agote-k erakutsi zuen zein garrantzitsua zen PNVko boto-emaileen erlijiosotasuna. Bistan da PSOEko, EEko eta HBko boto-emaileena baino handiagoa zela, baina baita AP, CDS eta EAkoena baino altuagoa ere. «Korrelazio estatistikoak erakusten zuen, orduan, ahozko inkestan, jendeak onartu nahi ez zuen erlijioaren eta politikaren arteko lotura bat» (Pérez-Agote, Calvo, Fernández Solerado, Garmendia, 1993: 269) (Pérez-Agote, 1990)¹¹. 1980. urtearen burutzean bildutako datuek tendentzia hori baieztatu zuten. Eusko Jaur-laritzaren inkesta batetik abiatuta, A. Gurrutxaga soziologoak erakutsi zuen PNVko boto-emaileen arteko katoliko eliztarren garrantzia, nahiz eta apalduz joan (%32). Zenbaki hori aise apalagoa zen HBn (%4,7), EEn (%4,5) eta PSOEn (%8,1) (Gurrutxaga, 1990: 112). Oro har, bi tendentzia erakusten zituzten inkestek. Alde batetik, orokorki harturik, ez zela lotura automatiko handiagorik euskal nazionalismoaren eta erlijiosotasun handiaren artean. Baina, hurbilagoatik behatuz, ohartu ziren boto-emaile katoliko gehiago zirela PNVn ezker abertzalean baino; eta, ez da biziki harrigarria, ikusiz gero alderdien ibilbide historikoa.

Kuantitatiboa da bigarren ikuspegi horren metodologia, errekurtsio horrek berekin dakartzan abantaila eta muga guztiekin. Datu anitz erabiltzeak korrelazio interesgarriak agerrarazten ditu, baina korrelazioak besterik ez direla atxiki behar da gogoan. “Katolikoen boto” bat badela edo ez dela esatea arriskutsa da, erlijioak politikan daukan eragina sinplifikatzea baita. Izan ere, alde batetik mundu katolikoa bloke bateratu bat balitz bezala ikus daiteke, eta, bestetik, politika hauteskundeetara muga daiteke.

3. Elizak eta politika publikoak

“Politika” hitzarentzat, ingelesezko literaturak hiru itzulpen dauzka: *politics*, *polity* eta *policy*. *Policy* hitz horrekin politika publikoek ari dira, hau da, gobernuen edo erakunde publikoen eginkizun sektorialeak eta orokorrez. Erlijioa eta politika

9. Zenbaki hori lotu behar da 45 urtetik goitikoen lekuarekin alderdiaren boto-emaileetan (Darré, 1990: 262).

10. P. Letamendiak gurutzatzen ditu J. F. Lleira-ren inkesta (1982), autonomiari buruzko erreferendumentik landa egindako iritzi-azterketa (1979, J. Linz-en ikerketaren basea) eta 1983ko foru- eta udal-hauteskundeetatik landa egindako iritzi-azterketa bat, non agertzen ziren PNVko boto-emaileen erlijiotasunari buruzko datuak.

11. 1987ko datuetarik abiatuz. Ikerketa berak azpimarratu zuen HBko zenbait boto-emaile gazteren antiklerikalismoa (Pérez-Agote et. al, 1993: 278).

aztertzeke beste molde bat politika publikoen bidezkoa izan daiteke. Ikuspegi horretatik abiatuz, erlijioaren eragina bereziki nabari da bi politika sektorialetan: hezkuntza-politiketan eta politika sozialetan. Alabaina, eragin hori ezin da aztertu ez baldin badugu kontuan hartzen Hegoaldeko Europako ongizate-estatuaren berezitasuna. Hemen ere, Frantzia eta gainerako erresumak bereizi beharko lirarteke. Espainiak, Portugalek eta Italiak (eta Greziak) ongizate-estatuaren eredu bat osatzen dute, non historikoki, elizaren eta estatuaren arteko harremanak konfliktiboak izan diren hastapenetik, eta non, *subsidiaritate* eta *solidaritate* bi prinzipioen artean izan den tentsio bat (Ascoli, Pavolini, 1999). Historiak pisu handia eman zien erakunde erlijiosoei zerbitzu sozialetan. 1995ean, erakunde erlijiosoen, Italian, sektore pribatuko gehiengo osatzen zuten (*for profit* eta *non profit* elkarteak kontatuz) osasun- eta hezkuntza-sailetan¹² (Ranci, 1995; 1999: 63). Elizaren leku sozial horrek harreman zaila dauka estatuarekin. Heren Sektoreak (*third sector*)¹³, testuinguru horretan, leku garrantzitsua dauka politika sozialetan, nahiz eta leku hori ez den beti araudi argi batzuen arabera finkatua. Ongizate-estatuaren tipologia egiten saiatu direnentzat, erlijioak markatu duen eredu berezi bat osatzen du Hegoaldeko Europak. C. Martin-en ustez, G. Esping-Andersen-en hirukote klasikoari behar zaio laugarren eredu bat gehitu, Hegoaldeko Europakoa, zeinetan familia-egiturak oraindik sendoak diren, non laborantza oraindik garrantzitsua den, non trantsizio politikoak berant gertatu diren, eta, oroz gainetik, non eliza katolikoa biziki indartsua den¹⁴ (Martin, 2000). E. Archambeault-en arabera (Archambeault, 2002), "Mediterraneoko ereduaren edo agertzen ari den ereduaren", eliza eta estatua luzaz izan dira gatazkan, eta berriki baizik ez dira elkarrengandik bereizi, halaber, zerbitzu sozialak berriki sekularizatu dira, hala ere, oraindik horietarik anitz elizen esku gelditzen dira. Elkarteetako boluntarismoa (laikoa eta konfesionala), bereziki Espainian, ahula da Ipar Europako herriei konparatuz gero; baina beste elkartasun-sare anitz oraindik indartsuak dira. Testuinguru horretan, eliza ez da gehiago *welfare*-aren agente zentrala. Krisi politikoen (Italian) edo trantsizio politikoen (Espainia, Portugal) ondotik, elizak galdu du bere premia, eta mendekotasun sozial erlatiboan geratu da. Monopolioa amaitzeak, haatik, ez du esan nahi pribatizazioa. Elizak beti egiten du lan garrantzitsua zerbitzu sozialetan, erakunde publikoekin batera.

Eragin horren iraupena anitz sailetan neurtzen ahal da, batez ere hezkuntzan, eta, Frantzian bezala, luzaz eskola laikoen eta katolikoaren artean izan den gerran. Nahiago nuke hemen beste adibide bat hartu, hain ezaguna ez dena behar bada, baina esanguratsua. Elizak etorkinekin egiten duen lana aztertu dugu Espainian eta Italian, behatuz, hain zuzen, ea protagonismo berri horrek zer harreman berri sortzen zituen estatuarekin eta botere publikoekin, oro har (Dorangricchia eta Itzaina, 2004). Harreman horiek aztertzeke, politika publikoetarik abia daiteke.

12. Osasun-erakundeetarik %70, ospitale pribatuaren erdia, Lanbide-heziketako zentroyen %58, lehen hezkuntzako eskola pribatuetarik %75, bigarren hezkuntzako eskola pribatuetarik %48.

13. Heren Sektorea deitzen diogu enpresa kapitalisten eta erakunde publikoen artean dagoen hirugarren sektore ekonomikoari. Molde klasiko batez, hor sartzen dira hiru erakunde-mota: elkarteak, elkar laguntzeko osasun edo gizarte-segurantzako kutxa osagarriak eta kooperatibak.

14. C. Martin-ek proposatzen du Esping-Andersen-en hiru ongizate-estatuari (sozial-demokrata/unibertsalista, kontserbadore-katoliko/korporatista, liberala / nekez sailka daitekeena) laugarren bat gehitzea Hegoaldeko Europako herrien kasuan. *Welfare-state* mota eredu anglosaxoitik aski hurbila da: lan-merkatuan sartzeari lehentasuna ematen dio eta, gizarte-segurantzako sistema ahulak ditu.

Immigrazio-politikari dagokionez, T. Caponio ikertzaile italiarrak bereizten ditu immigrazioaren politikak (*immigration policies*) eta immigrante edo etorkinaren politika (*immigrant policies*) (Caponio, 2001). Lege eta arautegi orokorra da lehen saila, estatuaren eta Europaren mailan gertatzen dena. Konkretuki, aztertu nahi izan dugu zer eragin-mota izan zuen eliza katolikoak Espainiako eta Italiako etorkinen legedia sortzean. Espainiako (1985, 1999, 2000) eta Italiako (1986, 1990, 1998, 2001) legeetan eliza katolikoko aktore batzuek (batez ere Caritas-ek eta Migrantes-ek) ikaragarrizko garrantzia izan zuten, bai presio-talde gisa, bai aditu gisa parlamentuko batzordeetan. Ohargarria da, orobat, “katoliko organizatuen” eragin hori biziki ahula izan dela eskuinak bi herrietan atera duen azken legedia prestatzean (Bossi-Fini legea Italian, Ley 8/2000 Espainian). Aitzitik, katolikoek indar handia izan zuten Italian, ezkerreko gobernuak prestatutako legean (Turco-Napolitano batzordean, 1998), edo Espainian CiUko katalanek bultzatutako proiektuan 1999ko abenduan. Lehen sail horretan ikusten dugu, beraz, Elizak, beste elkarte sozial batzuekin batera (bereziki sindikatuekin), presio-talde erabakigarriek bezala jokatzeko duela, eta ez dela protesta moduko aldarrikapenetara mugatzen.

Bigarren eragin-modu bat etorkinei buruzko politika sozialen bidez ageri da; elkarte katolikoek egin dituzten estatuak, bai Espainian eta, oroz gainetik, Italian, subsidiaritate-logika baten izenean. Etorkinen arazoak (urratsez urrats): lan-bilaketan, erregularizazio-prozesuetan, hizkuntza-klaseetan... ez dira kudeatzen integrazio-politika finko baten arabera eta Heren Sektoreko erakundeak beharrezko bilakatu dira botere publikoentzat. Frantzia ere, badira gisa beretsuko harremanak, botere publikoaren eta elkarte para-publiko batzuen artean. Haatik, sail horretan, bederen, elkarte konfesionalen indarra ez da Frantzia Espainian, Italian eta Portugalen bezain handia. Erresuma horietan, elizaren lan politikoa etorkinaren lau figuren arabera muntatzen da, eta katolizismoaren barne-aniztasuna sortzen du. Lehenengo ikuspegiaren arabera, lagundu behar den behartsua da etorkina. Erreferentzia, hor, *karitatiboa* da, eta kristau-tradizio zahar batean oinarritzen da. Botere publikoekiko harremana subsidiaritate hutsez josten da, eta katolikoek ez dute aldarrikapen politiko berezirik etorkinen inguruan. Bigarren kontzepzio batean, etorkina borroka lagun bat bezala ikusten da: sindikatuatarik hurbil da eliza, ikuspegi *solidarista*. Botere publikoekiko harremana protesta moduan gertatzen da. Hirugarren eremuan, *utilitarista*, indar produktibo bat da etorkina. Hor, patronalaren diskurtsoa da nagusi, eta, neurri batean, zenbait eliz elkartek laguntzen dute jarrera hori. Azken ikuspegitik ikusita, etorkina *herritar* bat da, eta politikoki tratatu behar da. Hor, politika sozialen koprodukzioa dago botere publikoen eta elizaren artean, anglosaxoiek *welfare mix* deitzen duten ongizate-erregimen mistoan.

Etorkinen adibideak erakusten du zein aberats izan litekeen politikoa publikoetarik abiatzen den ikuspuntua. Eragin katolikoa ez da boto baten bidez neurtzen, baizik eta botere publikoen eguneroko gobernatze-lan jakinetan. Alabaina, prozesu konkretuak aztertzen direlarik, aise zailagoa da erratea katolikoek eragina zentzu ideologikoan bakarrik gertatzen dela. Konfigurazio nazionalak eta, oroz gainetik, lokalak hain dira desberdinak non monografia zorrotzak behar diren katolikoek “eragin” hori aztertzeko. Metodologia aldetik, ez ditugu katolikoek jarrera indibidualak aztertzen, katolizismoaren forma organizatuak baizik, bai mundu klerikalean, bai laikoaren artean (bereziki elizaren “elkarte sozialen” unibertso horretan).

Bistan da, urrats horiei segituz gero, laster ohartzen garela eliza ez dela bat, eta erakunde gisa ere aztertu beharko litzatekeela.

4. Erlijioa erakunde politiko bezala: elizaren gobernu

Laugarren ikuspegi baten arabera, eliza bera erakunde edo instituzio bezala hartzen da. Erakunde kontzeptua zentzu hertsian hartzen baldin bada ere, hau da, prozedura eta araudi finko eta ezagun batzuek kudeatzen duten antolaketa bat bezala, eliza erakunde politiko baten gisara aztertzen ahal da. Zientzia politikoaren tresnak baliabide bihur daitezke, ez bakarrik elizgizonen edo eliztarren jarrera politikoak aztertzeko, baita erakunde barneko botere harremanak miazteko ere. Metodologiaren aldetik, gobernuko erakunde, alderdi politiko edo edozein erakunde politiko aztertzeko tresnak elizarentzat baliatzea da ariketa. Gisa batez, “elizaren gobernu” bihurtzen da ikerketagai. Erlijioaren soziologiak ez du biziki landu bide hori, eta zientzia politikoak ere ez. Frantzian, besteak beste, elizbarrutietako sinodoei buruz politologo batek zuzendutako ikerketa kolektiboa ildo horretatik zihuan (Palard, 1997). Hain zuzen, *Le gouvernement de l’Eglise catholique* deitutako askoren artean eginiko liburuan, J. Palard-ek nahi izan zuen ikusi zer neurritaraino sinodoak bezalako prozedura kontsultatiboek aldatzen ote zuten zerbait eliza katolikoaren botereen barne-partekatzean. Lan horretan agertzen ziren monografia gehienetarik honako ondorio hau atera zen: *prozedura* demokratiko baten gibelean, oro har, sinodoek apezpikuaren itxura indartzen zutela, eta 1970eko hamarraldian hain indartsuak ziren mugimendu espezializatuen (JOC, JAC, JEC...) ahultzea berretsi zela. Baionako elizbarrutiaren kasuan, emaitza hori, oro har, baliagarria zen, baina, hor, pixka bat konplikatuagoak ziren gauzak euskal arazoarengatik (Itzaina, 1997). Horrelako ikuspegi batetik, elizaren erreforma administratiboak ere azter daitezke (apaiz eskasiaren ondorioz egiten ari diren parrokiaren berrantolaketa, adibidez).

Ikuspegi horren gibelean, funtsezko eztabaida metodologiko eta zientifiko bat aurkitzen dugu. Zer heinetaraino dira baliagarriak erlijioaren azterketarako politikatik hartutako kontzeptu batzuk? Zer neurritaraino erabil litezke “Demokrazia” bezalako kontzeptuak oinarri teologikoa duten erakundeetarako? Sinodoari buruz egin genuen inkestan, Baionako apezpikuak azpimarratu zuen metafora politikoaren muga: Ez gara “gobernu herritik ateratzen da” bezalako erreferentzia parlamentario batetarik abiatzen, erreallitate mistiko batetarik baizik, non bakoitza bestearen parekoa den, izatez eta ohorez»¹⁵. Nahiz eta asanblada moduko parte-hartzearen alderdi onak onartzen zituen, ontsa azpimarratzen zuen eliza barneko berezitasuna: Biltzar sinodalean diren hautetsiek ez dute alderdi politikorik ordezkatzeko, non bakoitzak dituen bere aintzindariak, bere balioak eta bere egitasmoak. Haien helburua ez da holako edo halako alderdiari jarraitzea, alternantzia-sistema batekin. Denek daukate beren burua Kristoren dizipulutzat, gaurko desafioei erantzuteko. Desmartxa berezi bat da. Demokrazia da, baina demokraziaren forma berezi bat»¹⁶. Demokrazia, parte-hartzea, hauteskundeak, legitimitatea: zientzia politikoak egunero baliatzen dituen kontzeptu horiek ez dira aise pasatzen erlijioaren azterketara.

15. Idazlearekin elkarrizketa, 1995 (frantsesetik itzulia).

16. *Ibid.*

Ikuspegi hori probetxu pixka batekin baliatzeko, nahasi beharko lirateke zientzia politikoaren tresnak eta erlijioaren soziologiaren ekarpen teorikoak (Weber, Troeltsch, Durkheim, etab.). Erakunde katolikoa bera ikerketa-gaitzat hartzen dutenek ez lukete beren lana mugatu behar autoritate edo hierarkien boterera. Erakundearen azpiadarren arteko harremana zertan den ere galde liteke. Nola egokitzen da *barnetik* erakunde katolikoa gizartearen sekularizaziora? Espainian, J. Pérez-Vilariño-k erakutsi du nola elkarte laiko batzuek ordezkatu zituzten ordena klerikal zaharrak. Opus Dei, adibidez, eliza-erakundeak apaiz-eskasiari ematen dion erantzuntzat har liteke, hautu horrek izan dituen ondorio politiko guztiekin (Pérez-Vilariño, 1997). Italian, hainbat elkarte katolikoren soziologia politikoak ere aski hedatua da. Adibidez, 1968an Erroman sortu zuten Sant'Egidio mugimenduaren estrategiak aztertu dira (Ricotta, 1997) eta erakutsi dute zer indar ematen zioten mugimenduari bere instituzionalizatze eskasak eta bolondresen presentziak. Gisa berean, erlijioaren soziologiak aspaldi bereizi ditu erakunde barnean ziren bereizketa klasikoak, ordena erlijiosoen eta apaiz sekularren artekoa adibidez, eta erakutsi du nola kategoria bakoitzak etika berezi bat zeraman berekin. J. Séguy-k bereziki erakutsi du nola fraide edo ordena erlijiosoek berekin zeramaten utopiadosi handi bat eta nola integratu zituen elizak, barne-protesta bezala (Séguy, 1971, 1984). Beste ikertzaile batzuek, alabaina, miatu dute zer ideologia-mota atzeman zitekeen eliza barnean. Bistan da askapenaren teologia barne-tentsio horren adibide bat dela, Amerika Latinoan oroz gainetik (Löwy, 1990), baina, baita Euskal Herrian ere, apaiz eta kristau batzuek egokitu nahi izan zituzten formulatan (Placer Ugarte, 1998). Elizaren soziologia politikorako, interesgarriak dira ikuspegi horiek, erakundearen barneko aniztasuna erakusten baitute bereziki. Nahiz eta eliza katolikoaren antolaketa formala bertikala eta hierarkikoa den (eliza protestantearekin alderatuz gero, adibidez), erakundearen barne-tendentzien azterketak erakusten du gauzak aise konplikatua goak direla. Hobe da, frankotan, sare ideologiko horizontal desberdinak aztertzea, boterearen ikuspegi piramidalera mugatzea baino.

5. Erlijioa etika justifikatzaile bezala

Bosgarren eredu honetan aztertzen da zer eragin duen etika erlijiosoak hautu sozio-politikoetan. Eliza erakunde bezala ez da baitezpada ikerketa-mota honen erdian. Hemen gehiago aztertzen dira erlijiozko heziketa edo sozializazio baten zeharkako ondorioak. *Religione senza chiesa*, elizarik gabeko erlijioa aztertzen da, erreferentzia etiko bihurtzen den erakunderik gabeko erlijio bat. Hemen, erlijioaren etikak bizitza arrazoitzean hartzen du parte. Erlijioaren eragin lanbrotsu hori nabaritu da, adibidez: honako honetan nola anitz pertsona pasatu diren elkarrekikotasunaren forma sinpleetatik (familia eta adiskideak) forma konplexuetara (militantismoa eta bolondresgoa) (Cattacin, 2001). Max Weber-en haritik doan soziologiak erlijioaren justifikazio-sistema arrazionalista azpimarratu du. Paul Ladrière-ek bereziki aztertu du zer funtzio arrazional zeukan etika-erlijioak Weber-en modernitatearen teorian (Ladrière, 1986, 2001). Erlijio monoteistek leku berezia izan dute prozesu horretan. Ildo horretatik, modernitatearen aitzindari izan dira. Politeismoan, Jainko etikoa Jainkoetarik bat da; monoteismoan aldiz, Jainko bakarra da,

eta etikaren eta erlijioaren arteko lotura baitezpadako bihurtzen da¹⁷. Etika arrazional horrek berekin darama magiarekiko edo aztikeriarekiko haustura erradikala. Haatik, erlijio monoteisten artean, Weber-ek azpimarratzen du katolizismoak ez duela arrazionalizazio-prozesua judaismoak eta antzinagoko kristautasunak (eta fraidegoak) bezain urrun eraman. Katolizismoan, mundua desliluratzea (*désenchantement du monde*), aztikeria kentzea paradisura heltzeko teknika bezala ez dira judaismoan edo protestantismo aszetikoan bezain gogor bultzatu. Katolizismoan, erakundeak hartu du ikaragarrizko garrantzia, eta pertsonaren inplikazioa eta erresponsabilitate etikoak ez dira beste erlijioetan bezain urrun pusatu. Erakundearen pisu horrengatik, katolikoentzat biziki garrantzitsua da autoritateari obeditzea eta aitortza bezalako sakramentu batzuek indarra dute. Sakramentu horren ezusteko ondorio batez, Ladrrière-ren arabera, nor bere buruari ezartzen dizkion behar-ordu etikoak ahultzen dira, eta “sistematikoa ez den” bizimodu bat onartzen da (Ladrrière, 1986: 115).

Mugatua bada ere, katolizismoaren eragin arrazionalizatzailea eremu anitzetan ikus daiteke. Eta, nahiz eta eliza erakunde gisa ahulduz doan, erlijioaren eragina gelditzen da. Erakundearen ikuspegi hertsitik ateratzen bagara, elizaren eta erlijioaren eragina neurtzeko beste “mundu” bat irekitzen dugu. Ildo horretatik, P. Allières-ek kultura erlijiosoan antropologia politikoa egitea proposatzen du (Allières, 1996). Max Weber-en bideari segituz, bata bestearen parean ezartzen ditu Ipar Europako erresumak eta Hego Europakoak, erlijioa irizpidetzat¹⁸ hartuz. Eremu politikotik doi bat aterata, irakurketa horri esker uler daitezke, adibidez, zenbait eredu edo hautu ekonomiko, beti M. Weber-ek ireki zuen bideari segituz, protestantismoa eta kapitalismoaren espirituari buruzko saiakera famatuaren ildotik (Weber, 1964). Etika sekularizatuaren eragina aztertu da, adibidez, eskualdeko ekonomia berezi batzuetan, katolizismoak indartsu markatutako eskualdeetan: Italiako Venezian (Guolo, 2001), Frantziako Vendée eskualdean (Berthet, Palard, 1997), Québec-eko Beauce eskualdean (Palard, 1999), besteak beste. Desmarta hori aplikatu nahi izan dugu Euskal Herrian. Hemen ere, erreferentzia erlijiosoa emeki-emeki desagertu da pertsonen autojustifikatzeko moldeetan (Boltanski eta Thévenot, 1991)¹⁹. Erreferentzia esplizito bezala desagertzen da erreferentzia erlijiosoa, baina aktoreek berekin daramaten munduaren ikuspegiaren agertzen da eta beren

17. Les traits spécifiquement éthiques du dieu monothéiste apparaissent toujours plus clairement à mesure: 1) qu'augmentent conjointement le pouvoir d'une justice ordonnée, rationnellement codifiée et la revendication d'une équité fondée non sur des dispositions subjectives mais sur le respect de critères formels d'application du code juridique, 2) que se développe la conception rationnelle de l'économie (la météorologie en agriculture, par exemple) selon laquelle le monde obéit aux lois naturelles et constitue comme tel un cosmos, un univers ordonné, à l'intérieur duquel l'agir humain peut systématiquement tenir compte de phénomènes rationnellement prévisibles, 3) que s'étendent et se précisent, grâce à des règles conventionnelles, les modalités toujours nouvelles des relations humaines dans le jeu objectif de l'interdépendance des acteurs sociaux, 4) que grandit, plus particulièrement sur le plan économique et social, la confiance en la parole donnée du partenaire. Le dieu se confirme comme dieu éthique à mesure que croît l'importance des liens éthiques qui rattachent l'individu à un monde ordonné “d'obligation”, rendant ainsi sa conduite prévisible et donc susceptible d'une interaction fondée en raison» (Ladrrière, 1986: 106).

18. Irakurketa horren arabera, katolizismoak Hego European norberaren independentzia eta individualismo politikoa zentzura litzake luzaz.

19. Hemen balia daitezke C. Dubar-ek mundu profesionalean aztertzen dituen forma erlijiosoan eta afiliazio identitarioen arteko loturak (Dubar, 2000).

sozializazio-eran. Soziologo italiarrek “Erljiioaren etizazio” (Pace, 1996) deitzen duten fenomeno hori nabari da bereziki Euskal Herrian, bi esperientzia zehatzetan: laborari- edo nekazari-sindikalismoa, alde batetik, eta, mugimendu kooperatibista, bestetik.

Ipar Euskal Herrian, 1982an sortu zuten *Euskal Laborarien Batasuna* nekazari-sindikatuaren historia zuzenki loturik dago Ekintza Katoliko bereziaren barne-krisialdi bati (Mayté, 1992) (Sistiague, 1999). Aitzineko eredu nagusia honako hau zen: sindikatu monopolizatzaile bat (CNJA-FDSEA) eta sindikatuko agintariek edo eliteak prestatzen zuten sare katoliko bat, bereziki Ekintza Katolikotik (MRJC-JAC-CNJA) pasatzen zena. ELBko sortzaileek neokorporatismo hori hautsi nahi izan zuten, pluralismoa edo aniztasuna sartuz laborarien ordezkartza politikoan. Bestalde, beren aldarrikapen profesionala ez zuten baitezpada laborantzaren modernizazioaren ideologian oinarritzen, euskal lurraldeari buruzko argumentu orokorrage batean baizik. Kasu honetan, erakunde katolikoaren aurka oldartu ziren, baina ber denboran eliza barnean ikasi zuten militantzia-mota, engaiamenduaren kultura eta abar. Kooperatiben mugimendua da beste adibide bat. Hego Euskal Herrian, Arrasateko esperientziaren eta erljiioaren arteko lotura ezaguna da. Apaiz batek, J. M. Arizmendiarrietak, eta Ekintza Katolikoko talde batek bete duten lana hurbiletik aztertu da aspaldi (Azurmendi, 1984). Gutxiago aztertu da, haatik, Ipar Euskal Herrian, elizaren eta mugimendu kooperatibistaren arteko lotura. Ez da, beharbada, Hegoaldean bezain nabaria, baina, hala ere, hemen ere apaiz batek eta kolejioko katoliko batek lan handia egin zuten sentsibilitate kooperatibista hedatzeko 1960tik aitzina. Alabaina, 1975etik goiti (lantegiak muntatzen hasi zirenetik aurrera), mugimenduak ez zuen gehiago fitsik ikustekorik elizarekin edo katolizismoarekin. Laster desagertu zen erljiioa erreferentzi esplizito bezala, baina engaiamenduaren eta lurraldetasunaren etikak gelditu ziren (Itzaina, 2002).

Jarrera indibidualen heinean, militantziaren soziologia izan daiteke erljiioaren eragina neurtzeko beste molde bat. Frantzian, zientzia politikoaren adar batek askotan baliatu ditu biografiak edo bizi-istorioak zenbait sozializazioaren eragina neurtzeko. Besteak beste, humanitarismoan sartzen diren militanteen soziologia egin da bide horretan (Siméant, 2001). Heziketa katolikoaren eragina, gisa horretara, aztertu dute Britainiako CFTC sindikatu kristauko militanteekin (Berlivet eta Sawicki, 1994)²⁰ edo alderdi sozialistako militante katolikoekin (Donegani, 1979). Metodologia kualitatibo horrek ez ditu beti gorago aipatu dugun jarrera politikoen metodologiaren emaitza berak ematen. J. M. Donegani-k, hain zuzen, lehenago aipatu ditugun Michelat eta Simon-en emaitzak kritikatzeko ditu: errealitatea sinplifikatzea da esatea katolizismoa eskuinari lotuta dagoela kasu guztietan. Militante sozialisten bizi-ibilbidea aztertuz, J. M. Donegani-k erakutsi du ezkerreko militantzia nahasten ahal dela katolizismoaren zenbait interpretaziorekin, batzuetan bata bestetik biziki urrun direnak, gainera. Militanteen “zirkulazio biografikoa” aztertu da

20. Ikerketaren gaia da militante ohiek fedearen eta engaiamenduaren/konpromisoaren artean egiten duten autoebaluaketa: «Lorsqu'il leur est demandé le rôle de la religion dans leur engagement syndical, si certains répondent "aucun" entendant dissocier sphère privée et sphère publique ou préférant mettre l'accent sur la dimension de "classe" de leur engagement, la plupart traduisent dans leur réponse, le caractère "total" de leur engagement et son sens religieux sans le limiter au syndicalisme». (Berlivet, Sawicki, 1994: 120)

hemen, hala ere, konstante batekin, hau da, fede erlijiosoaren eta militantismo politikoaren arteko lotura, Donegani-ren elkarrizketatik ateratzen dena:

Il y a en tout les cas une correspondance très étroite entre foi religieuse et militantisme politique. Bien sûr, la foi seule n'a pas conduit à l'engagement politique. Comme on a pu le constater, c'est la plupart du temps un événement extérieur qui a perturbé l'insertion traditionnelle dans l'Eglise. Mais si l'engagement politique s'est effectué, c'est aussi parce qu'il fallait rechercher la chaleur perdue à la suite de l'éloignement de la communauté de foi. Cette chaleur retrouvée dans le parti, les motivations qui conduisent à l'intégration communautaire à l'Eglise ont été reconnues dans la participation politique à tel point que pour un certain nombre le militantisme est explicitement devenu l'expression d'une mystique et le geste politique accompli dans sa "petite cellule" de la même manière que sont accomplies obscurément un certain nombre d'œuvres en religion dont on sait que Dieu les voit et les glorifiera en son temps. (Donegani, 1979: 734).

Euskal Herrian, gisa horretako metodologia aplikatzea biziki baikorra izan daiteke ikusteko zer lotura dagoen heziketa erlijiosoaren eta ibilbide militanteen artean. Aitzineko lan batean, elizatik eta berezikiago seminariotik pasatutako euskal militante zenbaiten ibilbideak aztertu nituen, biografiaren metodoa erabiliz (Itzaina, 2000). Oro har, hiru eredu atera ziren: lehen kategoriakoen ustez —biziki minoritarioa—, ez zegoen baitezpadako loturarik beren heziketa erlijiosoaren eta ibilbide militantearen artean. Bigarren kategoriakoen iritziz —gehienak—, lotura handia zegoen bien artean, batez ere engaiamenduaren kultura baten bidez, bai eta intransijantismo edo zorrozkeria-mota baten bidez. Ontsa bereizten zuten militante horiek eliza, erakunde gisa, eta Jesus Kristoren mezu askatzailea. Azken kategoriakoen aburuz, erakunde gogor eta totalitario baten esperientzia izan zen elizan igarotakoa, baina irakaspen positibo batzuekin: hala nola dogmatismoez mesfidatzea adibidez, geroxeago politikan baliatuko zutena.

Ikuspegi horren arazoa aski fite ageri da: zer neurritaraino atzeman dezakegu erlijioaren "eragina" militantziaren eta sozializazioaren eredu desberdin horietan? Zer da norberaren ibilbide pertsonaletik heldu dena, eta zer da heziketa-erakundeei zor zaiena? Eztabaida horren gibelean, alabaina, funtsezko eztabaida bat atzematen dugu erakundearen lekuaren inguruan, eta sinesmenaren eraginari buruz. Sail horretan, lan baliosak egin dituzte erlijioaren soziologo italiarrek. Torinoko unibertsitateko Franco Garelli-ren ustez, identitate erlijiosoak lau forma hartzen ditu gaur egungo Italiar gizartean (Garelli, 1991: 260tik aurrera). Lehen eredu *arartekoarena* da: ekintza katolikoaren barne-munduko engaiamendua da horren irudi argiena. Krisian den eredu horretan, fedea erreferentzia da, eta munduaren errealtatea asumitu da. Bigarren eredu *presentziarena* da. Zorrozkeriak markatuta dago. Mugimendu integristak dira horren adibideak, *Communione e Liberazione*²¹, adibidez. Erreferentzia negatibo bat da Mundua oroz gaineratik. Hirugarren ereduaren arabera, *espiritualitateak* du premia. Azkenik, Garellik *diasporaren* eredu deitzen duena, sekularizazioak eragin baikorra ukan du, hau da, engaiamendu edo konpromiso soziala eta boluntarioen lana garatzea. Borondatezko lanaren etika estrukturarik gabeko fede bati lotzen zaio. Ez zaio erreferentzia esplizitorik egiten eliza erakundeari, boteretzat hartzen baita. Guk aztertu ditugun

21. Eta bere "beso" finantzarioa, *la Compania delle Opere*, Lonbardian biziki indartsua dena.

euskal eredueta bereziki —adibidez, ekonomia sozialean—, diasporaren eredu garelari dirudi. Alderdi espiritualari, baldin bada, pribatizatua da, baina engaiamenduaren etika biziki handia da. Bi dimentsioak lotuta doaz indibidualki, baina kolektiboki ez dira nahasten.

6. Xendra lerrakorra: erlijioa metafora bezala

Azken ikuspegi honek antropologia politikoa mugaraino darama ikerketa. Erlijioa, hemen, metaforatzat hartu da, batez ere ideologia handien mugimendu politikoa batzuk aztertzeke. Erlijioaren soziologiari hartutako zenbait kontzeptu desbideratu dira mugimendu politikoa. Estatu Batuetan, N. Bellah-k *erlijio zibila* aipatu izan zuen (Bellah, 1967) eta idazle batzuek Frantses errepublikanismoari aplikatu zioten (Willaime, 1993). Ikuspegi antropologikotik abiatuz, beste zenbaitek *erlijio sekularrak* aipatu zituzten, eta ideologiak aztertu zituzten erlijioak bezala: dogma batzuekin, liturgiak, sinesmenak eta praktikak. Frantzia, “liturgia politikoei” buruzko lanak izan ziren sail horretan (Rivière, 1988). Espainian, trantsizio politikoa bera aztertu izan dute batzuek erritual kolektibo bat bezala. L. D. Edles (Edles, 1998), bide hori hautatuz, “paktuaren eskola”ren kritika erradikaletik abiatu zen. Haren ustez, trantsizioan ageri zen kontsentsuaren estrategia ezin da ulertu faktore arrazionala eta egitura sozioekonomiko “objektiboetara” mugatuz. Sinboloek badute garrantzia. V. Turner-en lanak baliatuz, L. D. Edles-ek erakusten du espainiar trantsizioa “igarotze-erritu” bat izan zela, bere hiru faseekin: bereizketa (abiatze berri baten errepresentazioa), komunalismoa eta liminaritatea (bizikidetzari edo *convivencia*), eta elkar-atzemate (*reaggregation*) fase bat (demokrazia parlamentarioa). Testuinguru horretan, Moncloa-ko alderdien arteko ituna (1977ko urrian) izugarri garrantzitsua izan zen. Erlijioa, hor, metafora hutsa da, eta erakundea desagertzen da. Gisa batez, J. Zulaikak ere bilakaera politikoen antropologia erlijioa proposatzen digu euskal bortizkeria politikoa buruz egin duen lanean (Zulaika, 1988); bertan, erlijioaren kategoria batzuk baliatu ditu jarrera politikoa gogor batzuen sorrera azaltzeke. T. Del Valle-k ere beilaren metafora baliatzen du Korrika aztertzeke (Del Valle, 1988). Gisa bertsuan, B. Aretxagak mundu erradikaleko ehorzketak aztertu ditu irakurketa metaforiko baten bidez (Aretxaga, 1988).

Lan horiek biziki abantaila handiak dauzkate, batez ere fenomeno politikoen irakurketa berriak eskaintzen dituztelako. Ezohiko gako interpretatibo aberatsak proposatzen ditu antropologiak, oraindik gutxi baliatuak izan direnak. Politikan hain garrantzitsuak diren sinboloak eta erritualak ulertzeke ezinbestekoa da antropologoa behaketa zorrotza. Haatik, ikuspegi horretan, instituzioa edo erakundea doi bat desagertzen da. “Klerikalismoa”, Edles-entzat, trantsizioaren *volatile issue* bat besterik ez da, nazionalismoa bezala, 1978ko konstituzioan eztabaidatuak direnak. Ez da puntu zentrala bere frogabidean. J. Zulaikaren lanean aipatzen da Ekintza Katolikoaren eragina militanteen heziketan, baina aski fite ixten die xendra interpretatibo hori eredu sinbolikoei (ekintza eta desafia euskal gizartearen eredu kultural bezala) premia emanez. Puntu horren azpimarratzeak ez dio baliorik kentzen lanari, bistan dena. Baina, politologo batek beti xerkatuko du erakundea non den, boterea non dagoen eta erabakiak non hartzen diren.

Konklusioa

Hemen aurkeztu diren sei ikerketa-bide edo xendrek ez dute historiaren mugimendua ezeztatzen. Hego Europako gizarteak sekularizatu direla ez da dudarik. P. Berger-i jarraitzen diogu erraten duelarik gaurko Mendebaldean gero eta jende gehiagok irakurtzen dituztela mundua eta bizia inolako interpretazio erlijiosorik gabe (Berger, 1971: 175)²². Halere, erlijioa beti hor da, gizartean, “nonbait”, eta modernitatearen historiazaleak diren soziologoek erronka da gordea den erlijioa (*la religion invisible*) atzematea (Lauwers, 1973). Erlijioak hain sakon markatu duen Euskal Herria bezalako toki batean, iruditzen zait garrantzitsua dela ikerketarako askotariko ikuspegiak izatea, elizaren eta erlijioaren eraginaren sakontasuna eta aniztasuna ontsa aztertzeko. Ildo horretatik, lerrotatu ditut metodologia desberdin horiek, beharbada, batzuetan, bata bestetik urrun agertzen baldin baziren ere. Beste anitz bide, zehatzagoak, aurkeztu ahal ziren: apezpikuen diskurtso politikoak, apaizgoaren arteko joerak, erlijioaren eragina filosofia politikoan eta abar. Nire hautua sei bide horien inguruan egin dut, eta hainbat gaizto niretzat oinarrizko gako interpretatibo batzuk ahanztu baldin baditut. Horrek guztiak behar luke, haatik, elkarrizketa abiarazi oraindik garrantzitsua den gai horren inguruan.

Erreferentziak

- Alliès, P. (1996): “Une anthropologie politique de l’Europe du Sud est-elle possible?”, *Pôle Sud*, 5.
- Archambault, E. (2002): «Un projet à échelle européenne», *Mouvements*, 19: 60-74.
- Aretxaga, B. (1988): *Los funerales en el nacionalismo radical vasco*, La primitiva Casa Baroja, Donostia.
- Ascoli, U. eta Pavolini, E. (1999): «Le organizzazioni di terzo settore nelle politiche socio-assistenziali in Europa: realtà diverse a confronto», *Stato e mercato*, 57: 441-475.
- Azurmendi, J. (1984): *El hombre cooperativo, pensamiento de Arizmendiarieta*, Arantzazu: Lankide Aurrezkia, Editorial Franciscana Arantzazu, Jakin.
- Badie, B. eta Birnbaum, P. (1979): *Sociologie de l’Etat*, Grasset, Paris.
- Bellah, N. (1967): “Civil religion in America”, *Daedalus*, 96 (1): 1-21.
- Berger, P. (1971): *La religion dans la conscience moderne*, Centurion, Paris.
- Berlivet, L. eta Sawicki, F. (1994): «La foi dans l’engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l’après-guerre», *Politix*, 27.
- Berthet, T. eta Palard, J. (1997): “Culture politique réfractaire et décollage économique, l’exemple du Nord-est vendéen”, *Revue française de science politique*, 47(1): 29-47.
- Boltanski, L. eta Thévenot, L. (1991): *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.
- Calvo, K. eta Montero, J. R. (2002): “Cuando ser conservador ya no es un problema: religiosidad, ideología y voto en las elecciones generales de 2000”, *Revista española de ciencia política*, 6: 17-56.
- eta —————, (2000): «An elusive cleavage? Religiosity and party choice in Spain», in D. Broughton H.-M. Ten Naipel (eds.), *Religion and mass electoral behaviour in Europe*, Routledge, London.

22. Horrek ez du esan nahi, apentziarik ere, erlijioaren gibelakada hori, batez ere erakunde bezala, gizartearen «arrazionalizazio» bati lotua ez denik.

- Caponio, T. (2002): «*Policy networks* e immigrazione: le politiche sociali a Milano e Napoli», in Asher Colombo e Giuseppe Sciortino (a cura de), *Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi*, Il Mulino, Bologna.
- Cattacin, S. (2001): «Réciprocité et échange», *RECMA, revue internationale de l'économie sociale*, 279: 71-82
- Cautrès, B.; Pina, C. eta Talin, K. (1997): "L'influence de la religion sur les attitudes politiques: essai d'analyse spatio-temporelle dans l'Union européenne", *Communication au Colloque sur L'analyse comparative des données socio-politiques: les enquêtes Eurobaromètres*, Grenoble.
- Champion, F. (1993): "Les rapports Eglise-Etat dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse", *Social Compass*, 40 (3).
- Darré, A. (1990): «Le parti nationaliste basque. Un parti périphérique et totalisant.», *Revue française de science politique*, 40 (2).
- Del Valle, T. (1988): *Korrika, rituales de la lengua en el espacio*, Barcelona, Anthropos.
- De Miguel, A. (1994): *La sociedad española, 1993-94, Informe sociológico de la Universidad Complutense*, Alianza Editorial, Madrid.
- Donegani, J. M. (1979): «Itinéraire politique et cheminement religieux. L'exemple de catholiques militant au Parti socialiste», *Revue française de science politique*, 29 (4-5), 693-738.
- Dorangricchia, A. eta Itzaina, X. (2004): "Du répertoire de l'hospitalité. Les catholiques à l'épreuve de la politisation de l'immigration" in E. Ritaine (dir.), *Politiques de l'étranger. L'Europe du Sud face à l'immigration* (argitaratzekoa).
- Dubar, C. (2000) «Socialisations religieuses et formes identitaires dans le champ professionnel» dans Bréchon P., Duriez B., Ion J. (dir.), *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 271-285.
- Edles, D. (1998): *Symbols and rituals in the new Spain*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Garelli, F., (1991): *Religion e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Guolo, R. (2001): «Religione, economia e società locale nel Nordest», *Economia e società regionale (Ires Veneto)*, 3, 5-17.
- Gurrutxaga, A. (1990): *La refundación del nacionalismo vasco*, Euskal Herriko Unibertsitatea, Leioa.
- Hanley, D. (1994): *Christian Democracy in Europe: a comparative perspective*, Pinter, London.
- Itzaina, X. (1997): "Le synode de Bayonne: entre unité diocésaine et dualité identitaire" in Palard J. (dir.) (1997), *Le gouvernement de l'Eglise catholique. Synodes et exercice du pouvoir*, Cerf, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, 183-204, Paris.
- , (2000): *Catholicisme et identités basques en France et en Espagne. La construction religieuse de la référence et de la compétence identitaires*, Thèse pour le doctorat en science politique, IEP de Bordeaux.
- , (2002a): «Catholicisme, économie identitaire et affinités électives: les coopératives basques comme groupements volontaires utopiques», *Social Compass*, 49 (3), 393-411.
- , (2002b): «Entre interactions institutionnelles et effets matriciels: questions autour de la sécularisation du politique en Espagne», *Pôle Sud, revue de science politique de l'Europe méridionale*, 17, 23-44.
- Ladrière, P. (1986): «La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité», *Archives des sciences sociales des religions*, 61(1), 105-125.
- , (2001): *Pour une sociologie de l'éthique*, PUF, Paris.

- Lauwers, J. (1973): "Les théories sociologiques concernant la sécularisation", *Social Compass*, 20 (4).
- Letamendia, P. (1987): *Nationalismes en Pays Basque*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1987, Bordeaux.
- Linz, J. (1986): *Conflicto en Euskadi*, Espasa Calpe, Madrid.
- , (1993): "State-building and nation-building", *European review*, 1 (4).
- Llera Ramo, F. (1984): «El sistema de partidos vascos: distancia ideológica y legitimación», *Revista española de investigaciones sociológicas*, 28, 171-206.
- Löwy, M. (1990): "Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération", *Archives de sciences sociales des religions*, 71, 7-23.
- Martin, C., (2000): «Penser l'Etat-providence et ses transformations en Europe», *Pôle sud*, 12, 113-122.
- Mayté, P. (1992): *L'Eskualdun Gazteria (JAC, JACF, MRJC) des années 1930 à la fin des années 1970*, TER maîtrise d'histoire, Bordeaux III.
- Michelat, G. et Simon, M., (1977): *Classe, religion et comportement politique*, Presses de la FNSP, Editions sociales, Paris.
- et a ———, (1985a): «Déterminations socio-économiques, organisations symboliques et comportement électoral», *Revue française de sociologie*, 26 (1), 32-69.
- et a ———, (1985b): «Religion, classe sociale, patrimoine et comportement électoral: l'importance de la dimension symbolique», in Gaxie D. (dir.), *Explication du vote: un bilan des études électorales en France*, Presses de la FNSP, 291-322, Paris.
- Pace, E. (1996): "Désenchantement religieux en Italie", in Davie G., Hervieu-Léger D. (dir.), *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris.
- Palard, J. (dir.) (1997): *Le gouvernement de l'Eglise catholique. Synodes et exercice du pouvoir*, Cerf, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, Paris.
- , (1999): «Structures sociales, traditions culturelles et innovation industrielle dans la Beauce québécoise», *Sciences de la société*, 48 (1999), 137-148.
- Pérez-Agote, A. (1990): *Los lugares sociales de la religión. La secularización de la vida en el País Vasco*, CIS, Madrid.
- et a Calvo, F., Fernández Solerado J. M., Garmendia M. (1993): «Religión, política y sociedad en el País Vasco» in Díaz-Salazar, R. et Giner, S. (eds.), *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid.
- Perez-Vilariño, J. (1997): "The Catholic commitment and Spanish civil society", *Social Compass*, 44(4), 595-610.
- Placer Ugarte, F. (1998): *Creer en Euskal-Herria. La experiencia creyente de las Comunidades Cristianas Populares y de la Coordinadora de Sacerdotes de Euskal-Herria, 1976-1996*, Herria 2000 Eliza, Bilbao.
- Ranci, C. (1995): «El papel del tercer sector en las políticas de bienestar de Italia», in Moreno L ; Sarasa, S. (comps.), (1995): *El estatu del bienestar en la Europa del sur*, CSIC, Instituto de estudios sociales avanzados, Madrid.
- , (1999): «La crescita del Terzo settore in Italia nell'ultimo ventennio», in Ascoli U. (a cura de), *Il welfare futuro. Manuale critico del Terzo settore*, Carocci, Roma.
- Ricotta, G. (1997): «Tra solidarietà ed efficienza: le caratteristiche culturali e organizzative della Comunità di S. Egidio», *La Critica sociologica*, 122-123, 102-125.
- Rivière, C. (1988): *Les liturgies politiques*, PUF, Paris.
- Rokkan, S. (1975): "Dimensions of state formation and nation-building: a possible paradigm for reserach on variations within Europe", in Tilly C. (ed.), *The formation of national states in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton.

- Séguy, J. (1971): "Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie", *Annales ESC*, mars-avril, 337-354.
- , (1984): "Pour une sociologie de l'ordre religieux", *Archives de sciences sociales des religions*, 57 (1), 55-68.
- Siméant, J. (2001): «Entrer, rester en humanitaire: des fondateurs de MSF aux membres actuels des ONG médicales françaises», *Revue française de science politique*, 51 (1-2), 47-72.
- Sistiague, M. (1999): *ELB, Ipar Euskal Herriko laborarien oihartzuna*, Gatuzain, Baiona.
- Weber, M. (1964): *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris.
- Whyte, J. H. (1981): *Catholics in Western democracies. A study in political behaviour*, Gill and Macmillan, Dublin.
- Willaime, J. P. (1993): "La religion civile à la française et ses métamorphoses", *Social Compass*, 40 (4), 571-580.
- Zulaika, J. (1988): *Basque violence. Metaphor and sacrament*, University of Nevada Press, Reno.