

.....

Introduction

L'idée de ce travail est née d'une insatisfaction face au renouveau médiatique et académique de l'intérêt pour les interactions entre religion et politique. À grands renforts de vulgarisation de la thèse hungtintonienne du choc des civilisations, la décennie suivant les attentats du 11 septembre 2001 s'est caractérisée par la naturalisation du discours sur le retour du religieux dans la sphère publique. Dans le contexte européen, le religieux a fait l'objet d'une double réduction. Réduction identitaire d'une part, lorsque le religieux s'est vu transformé en un héritage en forme d'appartenance *a minima*. L'usage de l'identité chrétienne par les populismes politiques voire par des États-membres lors du débat autour du préambule du Traité constitutionnel européen en témoigne. La seconde réduction renvoie à la focalisation des médias sur les courants les plus conservateurs et/ou réactionnaires ou, pour être exact, les plus fondamentalistes de *toutes* les religions. Ces courants, au passage, ont su bénéficier de ce nouvel intérêt en ajustant leur message aux nouveaux formats de communication. Les fondamentalismes, en ce sens, loin de s'opposer à la modernité, en sont devenus les produits les plus formatés (Roy, 2008). Les débats publics sur des questions éthico-sociales ont ainsi offert une tribune aux secteurs conservateurs des religions institutionnelles. Le retour au pouvoir de majorités socialistes en Espagne entre 2004 et 2011 et en France entre 2012 et 2017 a ainsi réactivé un clivage binaire entre laïques et religieux autour, notamment, des lois sur le mariage des personnes de même sexe. Si quelques collectifs catholiques dissidents ont pu être entendus sur ces deux débats, ils ne l'ont été que de façon résiduelle eu égard à des collectifs alignés sur des positions conservatrices (Della Sudda, 2015). L'opposition de l'Église catholique italienne au référendum sur la procréation médicalement assistée en 2005 ou celle de l'Église espagnole à la réforme de l'éducation en 2004 témoignent de cet ordre de mobilisations prêtant le flanc à un traitement médiatique binaire. Au terme d'un paradoxe, les religions apparaissaient sous leur jour le plus intransigeant tout en jouant la carte de la visibilité médiatique.

Ce traitement médiatique, cependant, constitue une simplification du champ autrement multidimensionnel des interactions entre religion et politique, surtout si

l'on observe simultanément les échelles institutionnelles et individuelles. Plusieurs travaux ont souligné que dans bien des milieux militants et professionnels, les effets d'une socialisation religieuse, notamment catholique, perduraient au-delà de la sécularisation formelle des institutions, partis et mouvements sociaux (Fretel, 2004; Berlivet, Sawicki, 1994; Siméant, 2009; Itçaina, 2007). Beaucoup de militants expriment au travers de leur activisme politique ou social une fidélité au message évangélique tout en ayant pris des distances à l'égard de l'institution religieuse censée en monopoliser l'interprétation. La référence religieuse devient alors un référent éthique désinstitutionnalisé et une injonction à une action collective marquée en valeurs. On trouverait volontiers trace d'une telle éthique sécularisée au travers des formes d'une économie labellisée sociale et solidaire, mobilisations n'ayant plus ou peu de marqueur religieux explicite si ce n'est comme référence historique originelle.

Dans le même temps, des secteurs entiers de l'institution ecclésiale, conscients de cet éloignement et loin de se replier sur le spirituel, s'engagent dans la médiation sur les enjeux sociopolitiques. Des acteurs reliés à des degrés divers à une institution religieuse témoignent ainsi d'une multiplicité de rapports au politique. Des mobilisations autour de l'économie sociale et solidaire, du soutien aux migrants ou aux mobilisations pacifistes permettent de croiser à nouveau les *acteurs* religieux – peut être davantage que le *facteur* religieux – là où on ne les attendait peu ou plus. Se nouent alors des interactions du religieux et du politique peu visibles mais socialement structurantes, et rendues d'autant plus complexes par le pluralisme interne du catholicisme qui s'en dégage. Il s'agit dès lors de revisiter ces terrains en centrant le questionnement sur ces politiques invisibles du religieux qui transparaissent de ces jeux d'acteurs et de réseaux.

◆ RELIGION ET POLITIQUE : DE LA CONTROVERSE POLITIQUE À LA CONTROVERSE SCIENTIFIQUE

Le renouveau académique des travaux sur religion et politique depuis le milieu des années 1990, et singulièrement depuis 2001, ne s'est pas effectué sur un mode aussi caricatural que dans le discours médiatique. Ce regain d'intérêt a, en revanche, reproduit en grande partie les grands clivages théoriques de la science politique. Le repérage de quelques grandes directions de recherche en la matière permettra de préciser l'approche retenue pour cet ouvrage.

La religion comme firme : choix rationnel et organisations religieuses

À l'instar de bien des objets en science politique, la religion a d'une part fait l'objet d'une approche inspirée des modèles de choix rationnel. Directement inspirées de l'analyse économique, ces approches ont connu un renouveau ces dernières années (Whitman, 2010). Peter Ellway (2005) souligne que la *Rational Choice Theory* (RCT) a connu un succès particulier aux États-Unis, où la théorie

aurait prouvé son utilité pour expliquer la vitalité des organisations religieuses américaines, leurs différences internes, mais également les écarts entre l'« efficacité » des Églises américaines et les *moribund state-based churches* de pays comme la Suède ou la Grande-Bretagne. Selon Ellway, les approches en termes de RCT constitueraient un nouveau paradigme opposé à la théorie de la sécularisation, considérée comme le « vieux paradigme ». Le langage de la RCT générerait ainsi une littérature « moderne » sur le sujet : des firmes religieuses seraient en compétition sur des marchés religieux, générant des concurrences inter- (*interbrand*) et intramarques (*intra-brand*). Ce dernier point présente, au passage, le mérite de souligner la présence de compétitions internes au sein de religions à prétention monopolistique comme peut l'être le catholicisme. Dès 1996, le volume collectif *Rational Choice Theory and Religion* (Young, 1996) entendait promouvoir un paradigme aspirant à unir des approches disciplinaires différentes de la religion depuis la sociologie, la science politique, l'économie et la psychologie. Réunis autour du postulat selon lequel chaque individu effectue ses choix en cherchant à maximiser ses gains et à minimiser ses coûts, les auteurs s'attachaient à décliner cette approche selon différentes approches sectorielles.

L'un des principaux tenants de ce modèle, Laurence Iannaccone (1995), oppose lui aussi la RCT à la théorie de la sécularisation. La RCT y est vue comme une combinaison d'hypothèses sur la maximisation des comportements, l'équilibre de marché et la stabilité des préférences. Ce postulat implique que les acteurs agissent selon un raisonnement basé sur l'évaluation des coûts et bénéfices. Le choix d'une religion et le degré de participation religieuse découlent d'un tel calcul (*ibid.* : 77). Comme sur les autres marchés, c'est la liberté de choix du consommateur qui contraint les producteurs de religion. L'action combinée des consommateurs et des producteurs religieux produit un marché, qui tend vers un équilibre stable :

« Un «vendeur» (que ce soit d'automobiles ou d'absolutions) ne peut survivre longtemps sans le soutien d'«acheteurs» (qu'il s'agisse de clients payant au comptant, de membres cotisants, de contributeurs ou *coworkers*, ou d'organismes gouvernementaux subventionnaires). Les préférences des consommateurs formatent le contenu des produits religieux et la structure des institutions que les fournissent. Ces effets sont d'autant plus ressentis que la religion est moins régulée et, par conséquent, que la compétition entre firmes religieuses est la plus prononcée » (Iannaccone, 1995 : 77, notre traduction).

Le soutien de l'État à la religion affectera de façon négative l'hétérogénéité de la demande religieuse en désincitant la concurrence entre les entrepreneurs religieux (Iannaccone, 1991). Un marché religieux libre, où aucune religion ne recevrait d'aide de l'État, encouragerait les entrepreneurs religieux, renforcerait l'hétérogénéité religieuse et, au final, la consommation de religion. Moins l'État soutient la religion, plus l'entrepreneuriat religieux sera facilité, plus le marché religieux sera ouvert à l'innovation et à la segmentation et plus le pluralisme religieux et la consommation de religion seront favorisés.

L'approche RCT a pu être appliquée à la création d'organisations *non profit* par les religions organisées, une dimension intéressant directement notre propos. Selon Burton A. Weisbrod (1977), les individus d'une société veulent *consommer* une certaine quantité de religion et sont prêts à payer une certaine somme pour cela. Le gouvernement, quant à lui, *produit* un niveau de religion correspondant à ce que l'électeur médian souhaite. Le niveau de religion fourni par le gouvernement laissera dès lors insatisfait une partie des citoyens. Un secteur *non profit* émergera donc afin de compléter la fourniture de religion par les pouvoirs publics.

La religion comme organisation

L'approche RCT a fait l'objet de critiques émanant de la sociologie des religions, de la sociologie des organisations et de l'institutionnalisme sociologique (Chaves, 1995). Steve Bruce (2006), en particulier, a formulé une critique radicale de l'application d'une approche en termes de rationalité des choix, au sens économiste du terme, aux biens de nature religieuse. D'autres auteurs proposent une approche médiane. Selon Jörg Stolz (2006), il est possible d'intégrer différentes conceptions émanant du choix rationnel et une approche inspirée de Max Weber dans une nouvelle typologie distinguant les biens religieux individuels (produits et consommés par un individu) et sociaux (produits et consommés par une multitude d'acteurs sociaux, menant à des problèmes stratégiques de coordination, de dilemme et de conflit). Cette typologie montre que les marchés sont une possibilité parmi d'autres, ceux-ci servent à produire, échanger et distribuer des biens religieux. Olivier Roy propose de même une approche nuancée du marché religieux (2008 : 273 *sq.*). Tout en rejetant l'interprétation qui consisterait à transposer simplement les théories économiques comme le font Rodney Stark ou Laurence R. Iannaccone (la liberté religieuse dérégulée et l'abondance de l'offre religieuse comme conditions d'une pratique religieuse florissante), Roy reprend néanmoins l'image du marché religieux pour appuyer sa thèse centrale sur la circulation des biens religieux, circulation rendue possible par « la déconnexion entre marqueurs culturels et religieux » (*ibid.* : 279). La thèse se décline ensuite dans l'analyse des conditions du marché : la circulation des biens religieux, les religions pour l'export, la déterritorialisation du local, la désethnicisation du religieux, la déculturation. Dans la même veine, Rémi Zemmour et Jérôme Ballet (2016) proposent de dépasser les approches économiques standards du religieux et de réhabiliter le rôle des croyances *via* la rationalité interprétative et les identités individuelles.

Un débat plus spécifique et directement articulé à la présente recherche, a porté sur l'analyse des organisations religieuses agissant dans le secteur du *non profit*. Mark Chaves (1998) montre ainsi que l'activité des organisations religieuses peut bénéficier bien au-delà du cercle de leurs membres, sans parler de la présence d'élites et d'organisations religieuses comme fondatrices de bon nombre d'organisations non religieuses du tiers secteur.

Chaves interroge, à partir d'exemples américains, les hypothèses de la RCT et les travaux de Weisbrod, Iannaccone et Estelle James sur le secteur *non profit* et l'enga-

gement des acteurs religieux. Il discute plus spécifiquement l'approche RCT du tiers secteur développée par James (1987a, 1987b) pour expliquer l'établissement d'autant d'organisations *non profit* séculières par des acteurs religieux. Comment expliquer que beaucoup de ces initiatives ne mettent pas en avant d'objectifs de conversion? L'exemple de la connexion entre l'Église catholique et les mouvements sociaux au Salvador autour de M^{gr} Romero permet ainsi de critiquer la conclusion rationaliste voulant que les organisations religieuses ne génèrent des organisations *non profit* que pour maximiser le nombre d'adhérents à la religion. Or la relation est souvent plus ambiguë entre la fondation de *non profits* et des objectifs évangéliques qui ne passent pas nécessairement par la conversion mais plutôt par l'action sociale.

Afin de s'extraire de ce dilemme, Chaves convoque le modèle classique de la « poubelle » (*garbage can model*, GCM) (Cohen, March, Olsen, 1972). Selon ce modèle, caractériser les décisions comme des formulations rationnelles de solutions à des problèmes bien compris est une erreur. Une décision rationnelle est assez improbable lorsque les préférences sont plus problématiques que données, que la technologie organisationnelle est peu comprise et que la participation des individus dans les activités organisationnelles est fluide. Les organisations religieuses seraient particulièrement concernées en tant qu'elles constituent souvent des anarchies organisées au sens où les options et les critères des choix sont fondamentalement ambigus (Chaves, 1998 : 59-60). Contrairement au modèle rationnel où la décision consiste à trouver une solution à un problème, le GCM souligne que c'est l'inverse qui est souvent la norme (1998 : 60; Cohen *et al.*, 1972 : 2). Le choix du problème à traiter dépend de la quantité d'énergie organisationnelle à déployer et des choix à disposition.

Chaves s'appuie sur l'exemple des organisations missionnaires (américaines) dont la conversion est l'objectif explicite, et démontre que c'est le GCM qui explique le mieux pourquoi ces organisations mettent en place des organisations *non profit* plutôt qu'une entreprise pour chercher de nouveaux adhérents. Le raisonnement est bâti autour de cinq arguments.

Le premier est d'inspiration weberienne. Il existe un lien ténu entre certaines éthiques religieuses et une éthique de l'activisme. Deuxièmement, cette *éthique* religieuse précise rarement l'exacte direction que devrait prendre cet *activisme* religieux. « Évangéliser » n'a pas un sens forcément très précis pour des missionnaires qui définiront leurs objectifs au jour le jour. Troisièmement, la conversion directe a un coût en termes d'énergie. Quatrièmement, il n'est pas étonnant que les missionnaires orientent leur énergie vers la création d'organisations *non profit*. Ce mouvement résulte d'une dynamique plus générale par laquelle des solutions trouvent des problèmes *via* un processus de *garbage can*. Pour le dire autrement, un problème religieux essentiel (comment sauver les âmes? Comment obtenir son propre salut?) peut avoir plusieurs solutions : prêcher au coin de la rue, ouvrir une soupe populaire, etc. Chacune de ces solutions s'adresse aussi à d'autres problèmes : éducation, exclusion sociale, etc. Lorsque les organisations religieuses constituent des organisations *non profit* destinées à délivrer des services séculiers, elles traitent simultanément deux problèmes (religieux et séculier) avec une même solution. D'autres problèmes, comme nourrir les pauvres, seront « jetés » dans

la situation décisionnelle, et l'ambiguïté de la nature religieuse des problèmes facilitera leur articulation à des solutions orientées vers la gestion de problèmes sociaux. Enfin, le GCM explique la rapidité avec laquelle beaucoup d'organisations missionnaires montent des dispositifs d'aide sociale, précisément parce que ceux-ci permettent de résoudre des problèmes à la fois séculiers et religieux.

Le modèle de la poubelle permettrait ainsi d'expliquer l'importance des organisations d'origine religieuse, soit qu'elles aient été consacrées dès le début à des activités séculières avec l'implication d'acteurs religieux, soit que l'intention évangélistique initiale ait laissé la place progressivement à des activités séculières. Les organisations *non profit* ne cherchent pas à maximiser quoi que ce soit. C'est l'ambiguïté même des objectifs religieux, couplée à une éthique de l'activisme, qui est préférable à des objectifs explicites.

Le modèle de Chaves présente l'intérêt de se départir de la RCT et de souligner la complexité des articulations entre les objectifs religieux et non religieux des organisations religieuses engagées dans l'action sociale. Le modèle de la poubelle n'en soulève pas moins des problèmes, mis en évidence par l'analyse des politiques publiques (Hassenteufel, 2008 : 79). D'une part, ce modèle s'applique essentiellement aux décisions exceptionnelles, soit celles modifiant les règles du jeu existantes ou correspondant à une crise latente. Surtout, les acteurs y sont vus comme passifs. Porteurs de solutions ou de problèmes, ils ne seraient pas dotés d'une capacité d'action stratégique. L'autonomie des acteurs y est fortement négligée. Enfin, « les tenants de cette conception de la décision ont tendance à biaiser les choses en faveur de l'aléatoire et de l'incertain, autrement dit les éléments structurants sont systématiquement sous-évalués » (Hassenteufel, 2008 : 79). Rajoutons que l'application du GCM aux organisations religieuses telle que la propose Chaves reste sur un modèle d'explication par l'offre et la demande, et que la place du politique dans la structuration des anarchies organisées que seraient les organisations religieuses reste singulièrement absente.

La sociologie des organisations et l'institutionnalisme sociologique ont généré un filon de travaux sur le religieux. Dans un volume au titre évocateur (*Sacred Companies*) Nicholas J. Demerath, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt et Rhys H. Williams (1998) ont réuni des travaux croisant la dimension organisationnelle des religions et la dimension religieuse des organisations. Dans sa contribution, Paul di Maggio y réitère la validité du GCM comme alternative au RCT pour l'étude des organisations religieuses (1998). Dans le même volume, John D. McCarthy et Mayer N. Zald voient dans les groupes religieux des creusets de mouvements sociaux, une dimension qui sera utile ici. Plus récemment, Paul Tracey, Nelson Phillips et Michael Lounsbury (2014) ont réaffirmé l'intérêt de l'étude de la religion depuis la sociologie des organisations et les théories du management. Dans la même veine, Bruno Dyck (2014) a passé en revue les travaux analysant ce que les grandes religions disent des approches du management. Gary R. Weaver et Jason M. Stansbury (2014) ont analysé la façon dont l'engagement religieux influait sur les pratiques professionnelles et organisationnelles, depuis un effet résiduel jusqu'à un impact structurant.

Ces approches organisationnelles présentent le mérite de se départir des modèles réduisant les organisations religieuses à des firmes en compétition. La sociologie des organisations souligne les formes de rationalité limitée qui régissent souvent les processus décisionnels des religions. Elle permet également, dans une inspiration weberienne, d'informer le rôle joué par les doctrines religieuses dans les éthiques professionnelles et managériales. Ce dernier aspect sera précieux dans les études de cas convoquées ici. On retiendra également, pour l'étude du tiers secteur d'origine religieuse, l'accent mis par la théorie organisationnelle sur l'ambiguïté constitutive du mélange des motivations religieuses et séculières chez les acteurs.

Néanmoins, par leur recentrage sur la dimension organisationnelle, ces approches peinent parfois à saisir la dimension proprement politique des dynamiques sociales dans lesquelles interviennent les organisations religieuses. Afin de saisir cette dimension, il semble plus utile de considérer les religions comme des institutions historiquement construites, agissant sur et étant agies par leur environnement sociopolitique et socio-économique.

La religion comme institution

Les approches néo-institutionnelles en science politique se présentent classiquement comme une alternative entre trois approches : choix rationnel, néo-institutionnalisme sociologique, néo-institutionnalisme historique (Hall, Taylor, 1997). Si les approches RCT renvoient à un pôle explicatif fondé sur la rationalité de l'acteur, l'institutionnalisme sociologique semble mieux convenir à une approche de la religion comme institution. Dans cette perspective, les acteurs, plutôt que de chercher à maximiser leurs propres intérêts, vont poursuivre une logique de conformité à des normes où les acteurs, plutôt que de se demander « que puis-je tirer de X? », se demanderont plutôt : « que devrais-je faire? Quel serait le comportement approprié? » (Steinmo, 2008 : 126). En ce sens, les institutions importantes sont les normes sociales qui gouvernent la vie quotidienne et les interactions sociales.

Ce travail se positionne davantage du côté de l'institutionnalisme historique (IH), qui propose une voie médiane en voyant les êtres humains comme étant à la fois liés par des règles porteuses de normes et des acteurs rationnels mus par leur intérêt propre. La prévalence de l'un ou de l'autre dépend de l'individu, du contexte et de la règle (Steinmo, 2008). L'IH cherche à comprendre les raisons des choix, et leurs résultats. Le plus probable est que le résultat politique émerge d'une conformité aux règles et aux normes *et* de la maximisation des intérêts. Afin de hiérarchiser ces facteurs, l'IH accordera une priorité aux facteurs historiques d'émergence du problème public et des instruments mis en place pour y répondre.

Les travaux considérant les religions comme des groupes d'intérêt s'inscrivent dans une telle perspective institutionnaliste. Carolyn M. Warner (2000 : 7) considère ainsi que l'Église catholique est un groupe d'intérêt, mais atypique à plusieurs égards : elle prétend que ses principes sont d'application universelle, elle est considérée par ses membres comme l'autorité morale ultime et ses interactions avec les

systèmes politiques séculiers ont été singulièrement compliquées par le fait que l'Église n'ait pas abandonné l'idée de contrôle sur les consciences individuelles. C'est bien cette tension entre intérêts corporatistes et ambitions universalistes qui a donné son ambivalence à l'Église en tant que groupe d'intérêt. L'Église, enfin, se distingue par sa conception de la démocratie, qui n'est pas réductible à une approche majoritaire et procédurale de la décision :

« [L'Église] ne peut admettre que quelques-uns de ses principes soient valides et pas d'autres ; que certaines personnes puissent divorcer alors que d'autres non ; ou que certaines religions soient sur un pied d'égalité avec elle, mais pas d'autres ; ou que l'éducation laïque soit acceptable pour un segment négocié de la population » (Warner, 2000 : 8, notre traduction).

Les chrétiens se retrouvent dès lors à devoir surmonter la tension entre la logique de la délibération publique et la primauté de la loi religieuse. Les cas empiriques déclinent ce dualisme sur des enjeux comme l'immigration, la lutte contre l'exclusion ou la résolution des conflits politiques violents. Penchant vers l'approche rationaliste, Pieter-Jan De Vlieger (2011) a analysé le travail politique des Églises comme groupes d'intérêt auprès des institutions européennes. En échange d'une reconnaissance de leur rôle comme experts, les institutions religieuses parviennent à se constituer en interlocuteurs des institutions européennes et peuvent dès lors monnayer leur contribution à la légitimation d'une Union en quête de communalisation (Foret, 2015). Les approches institutionnalistes ont été largement appliquées à l'étude de l'émergence de modèles de gouvernance du pluralisme religieux en Europe. Travaillant sur la demande de reconnaissance des musulmans européens, Matthias Koenig (2007) montre que l'émergence de domaines institutionnalisés différenciés en matière de loi, politique et identité à l'échelle européenne a généré une convergence de principes légaux de gouvernance religieuse mais également la persistance de modèles nationaux d'incorporation des minorités. Une perspective institutionnaliste particulièrement utile à notre propos provient des travaux d'Ingo Bode (2003) croisant l'analyse du changement organisationnel dans les organisations sociales catholiques et les transformations de l'État social en France et en Allemagne et s'interrogeant, au-delà des seuls acteurs religieux, sur le rôle des organisations de volontaires dans la montée des « *disorganised welfare mixes* » en Europe occidentale (Bode, 2006).

Enfin, un nouvel institutionnalisme s'est rajouté aux trois variantes précitées. Vivien A. Schmidt (2010) a plaidé en faveur d'un institutionnalisme discursif avant tout préoccupé par le rôle des idées et des discours, comme ayant un potentiel de réconciliation des approches institutionnalistes existantes. Sieglinde Rosenberger et Brigit Sauer (2012) croisent ainsi l'institutionnalisme discursif, la théorie des mobilisations des ressources, la *discursive policy analysis* et l'approche par le genre à propos des controverses européennes sur la régulation du voile islamique. L'accent est mis sur les luttes de cadrage et les dispositifs institutionnels pour expliquer les débats de politiques publiques et les formes de régulation dont fait l'objet le voile dans les cadres nationaux européens. Cette approche n'est pas sans faire écho à

l'insistance mise sur les cadres de signification des institutions par les tenants de l'institutionnalisme constructiviste (Hay, 2006), dont on verra l'utilité pour l'analyse des liens entre religion et politique.

◆ CADRE D'ANALYSE

Au vu de ce bref tour d'horizon des controverses théoriques, cet ouvrage propose d'appréhender le rôle sociopolitique du catholicisme social sur les terrains d'Europe du Sud au prisme de l'institutionnalisme historique et des approches cognitives et relationnelles des mouvements sociaux. L'objet se prête à ce double regard.

Considérer le rôle sociopolitique de l'Église au travers d'une approche institutionnaliste, tout d'abord, permet de s'extraire d'une perspective purement organisationnelle des dynamiques à l'œuvre pour en saisir la dimension pleinement politique. Sans doute, dans la littérature francophone, doit-on à Jacques Lagroye l'une des tentatives les plus abouties pour appréhender la dimension institutionnelle de l'Église catholique avec les outils de la sociologie politique. Considérer l'Église comme une institution, au sens historique et constructiviste, revient ainsi à donner trois dimensions à la recherche :

« C'est s'intéresser à ce qui, en elle, est durablement objectivé, notamment ses pratiques, ses savoirs et ses rôles. C'est ne pas oublier pour autant de travailler sur les investissements variés de ses membres, qui produisent constamment sa figure concrète et des usages possibles de l'institué. C'est enfin s'attacher à l'étude des conflits dont cette figure et ces usages sont l'enjeu » (Lagroye, 2006 : 19).

L'Église catholique est une institution au sens du néo-institutionnalisme historique, soit un ensemble stabilisé de règles, normes et conventions. Les membres de l'Église n'agissent ni uniquement en fonction de leurs préférences stratégiques ni de façon surdéterminée par leur socialisation religieuse. Ils développent une combinaison de logiques culturelles et stratégiques qui, à leur tour, travaillent l'institution. Il s'agit donc de comprendre la façon dont les choix en matière de système de gouvernement de l'Église influencent les prises de décisions individuelles (selon l'institutionnalisme historique, cf. Sanders, 2006) tout en soulignant la façon dont l'institution catholique structure les comportements au travers de cadres de signification, au sens d'idées et de récits utilisés pour expliquer, délibérer et légitimer l'action publique (selon l'institutionnalisme constructiviste, cf. Hay, 2006).

Une telle approche de l'institution n'élimine ni l'acteur, ni l'action politique. Au contraire, comme l'ont souligné Jacques Lagroye et Jacques Palard à propos de l'Église catholique, les institutions s'incarnent dans des rôles et les acteurs jouent en permanence avec les marges de manœuvre qui leur sont allouées par l'institution. L'institution constitue à la fois une contrainte et une ressource. L'Église est le « contexte stratégique sélectif » (Hay, 2002 : 133) au sein duquel les acteurs peuvent développer des stratégies conséquentes.

Proposer une perspective institutionnaliste de l'Église catholique n'équivaut en aucun cas à l'assimilation fonctionnelle de l'Église à une organisation

politico-administrative. En tant qu'institution à fondement théologique, l'Église mobilise un registre spécifique de légitimation des rôles et des procédures. Les travaux sur les synodes (Palard, 1993) ont montré comment l'analyse du gouvernement de l'Église pouvait bénéficier de l'analyse institutionnaliste sans pour autant dissoudre la spécificité de la démocratie ecclésiale. Considérer l'Église comme une institution consiste d'abord à refuser d'en essentialiser la spécificité sans pour autant la dénier (Lagroye, 2006 ; 2009). Sans doute est-on là, au vu du corpus de règles, de valeurs, de rôles et de procédures qu'elle a généré de façon cumulative au long des siècles, face à l'institution par excellence.

L'institution en action, telle qu'elle est observée ici, se déploie en croisant des mobilisations sociales de nature diverse, qu'elles soient liées aux mouvements pour la paix, au soutien aux migrants, à l'économie solidaire ou aux mobilisations anti-austérité. L'analyse gagnera à associer à une perspective institutionnaliste de l'Église une lecture transversale des mouvements sociaux fréquentés et/ou générés par les acteurs catholiques. On se doit ainsi d'associer à une approche institutionnaliste une entrée par les mouvements sociaux. Plutôt orientée vers l'appréhension des « nouveaux » mouvements du type mobilisations environnementales, féministes, alterglobalistes, régionalistes, etc., la littérature sur les mouvements sociaux n'a pas fait des dynamiques religieuses son centre d'intérêt névralgique.

Deux séries de travaux ont cependant corrigé ce biais. D'une part, les recherches sur les mouvements sociaux réactionnaires, populistes ou d'extrême-droite, ont mis en évidence l'instrumentalisation d'une religion réduite à un marquage identitaire (Diamanti, 1996). La religion se retrouverait politisée par les mouvements sociaux *défensifs* cherchant à défendre des valeurs traditionnelles et des arrangements sociaux établis, par opposition aux mouvements sociaux *offensifs* cherchant au contraire à réformer les arrangements existants (Hutchinson, 2012 : 107). De façon moins visible, la religion a également favorisé certains mouvements sociaux offensifs ou progressistes. Elizabeth D. Hutchinson (2012) a souligné le rôle de la spiritualité et de la religion dans les mouvements sociaux progressistes aux États-Unis. Les acteurs religieux et les références spirituelles ont joué un rôle essentiel dans la structuration de mobilisations telles que le *sanctuary movement* pour l'hospitalité des réfugiés et immigrants déplacés ou encore le mouvement pour un revenu minimum garanti. Dans le même sens, Melissa C. Snarr (2007) a montré comment, aux États-Unis encore, la mobilisation des acteurs religieux à l'échelle locale en faveur d'un revenu de subsistance contrastait avec le traitement médiatique et académique focalisé sur la vigueur de la droite religieuse à l'échelle fédérale. Kenneth D. Wald, Adam L. Silverman et Kevin S. Fridy (2005) ont souligné la variété des expressions d'une action politique à base religieuse. Trois conditions (existence de griefs, mobilisation des ressources, structure des opportunités politiques) doivent être réunies avant que des revendications à base religieuse ne soient transférées dans le champ politique. Le lien entre religion et politique, de ce fait, est contingent et peut conduire à des engagements politiques contrastés, voire diamétralement opposés, de la part des acteurs religieux :

« La religion peut être active ou inactive, soutenant ou subvertissant l'ordre dominant. [...]. Les activistes religieux affirment souvent de façon naïve que leur foi leur dicte un certain positionnement politique. En réalité, la plupart des traditions religieuses contiennent un corpus doctrinal riche et nuancé qui peuvent être extraites pour soutenir une large variété de positions politiques. Ce qui nous intéresse n'est pas tant le message politique supposément encastré dans une tradition religieuse – une construction dont nous mettons en doute l'existence innée – mais plutôt les processus sociaux intrinsèquement subjectifs qui poussent les gens à comprendre leur tradition d'une certaine façon » (Wald, Silverman et Fridy, 2005 : 141, notre traduction).

L'avertissement de Wald *et al.* permet de jeter un pont entre une approche par les mouvements sociaux et une approche institutionnaliste du travail politique des acteurs religieux. Si l'on reconnaît la contingence du rapport entre religion et politique, et l'hétéronomie structurelle des interprétations politiques du corpus doctrinaire des religions, il s'agit d'entrer dans la boîte noire des institutions religieuses et politiques afin de saisir le travail politique de conversion des valeurs en principe d'action. L'entrée par les mouvements sociaux permet de saisir la multiplicité des usages politiques du religieux soit comme cadrage culturel, soit comme ressource organisationnelle, soit comme découlant de la structure des opportunités politiques. Elle permet ainsi de braquer les projecteurs sur les acteurs qui font et défont les institutions. Cette double approche est une clé d'entrée pertinente dans la fabrique des régimes de vérité concurrents (Lagroye, 2006) au sein des institutions religieuses.

◆ L'HYPOTHÈSE DE LA MÉDIATION CATHOLIQUE

L'hypothèse qui guide cet ouvrage pourrait être formulée ainsi : en période de polarisation des relations entre religion et politique, il existe un répertoire d'action catholique qui échappe à cette confrontation binaire et qui se caractérise au contraire par sa dimension médiatrice. Ce répertoire de la médiation se distingue d'un répertoire catholique de la confrontation se positionnant dans une logique de résistance face à des réformes politiques en matière de politiques familiales, éducatives et bioéthiques. Sur ces derniers enjeux, les mobilisations catholiques sont fortement médiatisées et trouvent des relais politiques naturels du côté conservateur. Le répertoire catholique de la médiation, en revanche, est faiblement publicisé et s'exprime de façon discrète mais structurante sur des problèmes publics distincts : exclusion et pauvreté, inégalités sociales, intégration des migrants, conflits ethno-territoriaux ou encore, enjeux environnementaux. Au-delà d'une dépolitisation affichée, le travail de médiation de l'Église n'en reste pas moins politique en ce qu'il intervient directement dans les débats publics et les politiques publiques aspirant à répondre aux besoins sociaux. L'action sociale par le bas, si elle se fonde sur une approche pragmatique du social afin d'échapper à la mise en scène dominante du politico-religieux, peut néanmoins déboucher sur des formes de politisation qui placent les acteurs du monde catholique sur des positions parfois éloignées des

voix ecclésiales publicisées. Pour le dire autrement, il s'agit de mesurer d'une part le travail politique des organisations catholiques comme producteurs de services et comme groupes de pression (Pettersson, 2011), mais aussi les effets politiques en termes de légitimation/dé légitimation de mobilisations sur des enjeux *non* religieux entreprises *par* des acteurs religieux.

Deux hypothèses secondaires précisent cette intuition. Premièrement, la médiation catholique joue alternativement sur les deux tableaux du confinement et de la publicisation des problèmes publics (Gilbert, Henry, 2012). Sur le premier plan, l'interaction entre médiateurs catholiques et décideurs publics s'exprime moins sur le registre de la confrontation idéologique que sur un mode pragmatique et délibératif où les acteurs religieux ne sont pas tant sollicités au titre de leur discours éthico-moral qu'à celui de leur savoir pratique en tant qu'opérateurs par défaut des politiques publiques. La médiation découle alors d'une forme de dépolitisation des enjeux par leur technicisation et la mise en veille des lectures normatives (Smith, 2016). Dans le domaine social, les acteurs catholiques se retrouvent souvent sur une position ambiguë : aspirant à réintroduire une orientation en valeurs dans la fabrique des politiques sociales, ils sont d'abord sollicités au titre d'opérateurs et de producteurs de diagnostics sur l'exclusion. Cette ambiguïté a parfois pour conséquence de faire verser la médiation catholique du côté de la mobilisation des valeurs et de la publicisation des enjeux. La période observée correspond à une crise économique, particulièrement prononcée depuis 2008 en Italie et surtout en Espagne mais ressentie également en France. La crise a généré bon nombre de mouvements sociaux qui sont parvenus à agréger les revendications sectorielles dans un cadrage global contre les politiques d'austérité (della Porta, 2015). Certains acteurs catholiques participeront de cette politisation, au sens d'une relecture de problèmes publics en termes de symboles et de valeurs (Smith, 2016) et quitteront le répertoire de la médiation au profit de la confrontation, cette fois aux côtés des mouvements sociaux offensifs. C'est ce travail politique de glissement d'un répertoire à l'autre (entre médiation et confrontation, confinement et publicisation) qu'il faudra saisir au travers des études de cas.

Deuxièmement, il est indispensable de « descendre au territoire » afin d'avoir une perspective fine des processus à l'œuvre. L'institution catholique se caractérise par un maillage territorial exceptionnellement serré. Le répertoire catholique de la médiation s'exprime le plus clairement à l'échelle locale. Les formes d'interactions entre institution catholique, espace public, acteurs publics sont, à plusieurs égards, davantage plurielles à l'échelle territoriale qu'elles ne le sont à l'échelle nationale, où l'agrégation des intérêts et la fabrique des porte-paroles sectoriels durcissent et politisent chaque intervention de l'Église dans le débat public. Cette hypothèse oriente le choix d'une mise en comparaison de territoires infranationaux en Italie, Espagne et France.

Il faut, afin de mettre à jour cette politisation paradoxale du religieux, préciser d'abord quels en sont les acteurs. Ce travail reprend le constat classique d'un pluralisme interne affirmé de la sphère catholique, pluralisme qui se définit lui-même par le croisement de deux axes. Le premier, idéologique, irait – pour reprendre

les catégories utilisées par les acteurs – des catholiques « conservateurs » aux plus « progressistes ». Ce clivage est connu, et a été appréhendé sociologiquement. Pour la France, la synthèse majeure de l'histoire des chrétiens de gauche en constitue une illustration récente (Pelletier, Schlegel, 2012). Mais dès sa formulation, ce premier clivage, qui calque des catégories politiques sur des positions religieuses, est à la fois indéniable mais pose question. Sur le plan des idées d'une part, on peut trouver chez des catholiques une position défendant les droits des migrants sans-papiers et s'opposant à l'avortement. Ce double positionnement qu'une lecture en termes de clivages politiques verrait comme contradictoire se justifie dans une pensée catholique de la continuité de la vie. Sur le plan des réseaux ensuite, l'enquête devait également repérer des acteurs-clés multipositionnels situés à la fois dans des groupes affinitaires « progressistes », très actifs en milieu social, et dans des réseaux catholiques de sensibilité plus libérale. L'on apprendra ainsi – après l'entretien – que tel responsable d'une centrale de coopératives sociales à Brescia est également un membre actif de *Comunione e Liberazione*, une double affiliation problématique aux yeux de l'observateur. Néanmoins, et tout en conservant ces réserves à l'esprit, maintenons pour les besoins de ce cadrage introductif le clivage entre lignes conservatrice et progressiste au sein du monde catholique. Nous l'affinerons plus avant en recourant à la distinction proposée par Philippe Portier entre catholiques de l'identité et catholiques de l'ouverture (2002 ; 2012) (cf. chapitre 1).

Le second axe, organisationnel, conduit à classer une série d'organisations reliées à des degrés divers à l'Église selon un dégradé de relations à un centre institutionnel et doctrinaire. Loin de constituer un repérage descriptif, cette étape est au contraire problématique en soi. Le repérage des organisations catholiques peut s'effectuer d'au moins deux façons. La première, teintée d'institutionnalisme formel, se calque sur la structure pyramidale de l'Église telle qu'elle est affichée dans, par exemple, un organigramme diocésain : l'évêque est au centre (ou au sommet, c'est selon), et s'y ordonnent les services diocésains, les mouvements de laïcs, les paroisses. Nulle ambiguïté ici sur l'appartenance institutionnelle : se retrouvent sur un tel schéma les organisations diocésaines proprement dites, qui renvoient statutairement à un lien organique et à la déclinaison territoriale de l'Église universelle. L'organisation bureaucratique correspond ici à une division du travail dont l'origine remonte aux visées intégralistes, au sens d'Émile Poulat (1977a), de l'Église du XIX^e siècle visant à investir de façon systématique l'ensemble des milieux sociaux. Interroger les acteurs repérés sur cette première échelle ne pose pas problème. Ils se disent et se savent vus comme institutionnellement catholiques et comprennent dès lors à quel titre le chercheur les sollicite.

S'arrêter à cette première forme d'appartenance institutionnelle est insuffisant si l'on entend mesurer à sa juste portée la surface sociopolitique du catholicisme. Le monde catholique s'étend au-delà du seul ensemble constitué par les organisations formelles reliées à l'organigramme ecclésial. Si l'on adopte une approche sociologique du catholicisme comme institution, soit comme un ensemble de règles, de normes et de conventions stabilisées et en transformation, il devient dès lors nécessaire d'étendre la perspective à des acteurs qui se raccrochent à la nébuleuse

catholique à des titres divers. Seule une perspective institutionnaliste justifie cet élargissement conceptuel et empirique, au risque de complexifier les conditions de l'enquête. Tel consortium coopératif italien, rattaché à la centrale coopérative « blanche » et ayant maintenu comme héritage historique une référence statutaire à la doctrine sociale de l'Église, ne se définit plus comme faisant partie de l'Église mais se sait toujours vu comme telle. À Forlì, une fois avoir réfuté toute affiliation formelle au catholicisme « institutionnel », le même responsable coopératif soulignera que « nous sommes des catholiques de série B », réaffirmant du même coup sur le mode identitaire, et par opposition aux catholiques « de série A » dont à l'évidence il ne partage pas les vues, une appartenance rejetée plus tôt sur le mode institutionnel. S'esquisse ainsi une zone grise comprenant une série d'acteurs qui entretiennent un rapport ambivalent à la référence religieuse.

De façon significative, et pour rester sur le même exemple, ce dirigeant coopératif souligne l'appartenance de son consortium à la *culture* catholique ou, mieux, chrétienne. Parler de *culture* et non plus de *religion* est une opération discursive qui est tout sauf neutre. Elle permet d'une part aux coopérateurs de s'affranchir de toute référence institutionnelle à l'organigramme catholique non sans entretenir une batterie de partenariats institutionnalisés avec la Caritas et plusieurs organismes diocésains. Parler de culture chrétienne, ensuite, autorise une opération de sélection parmi le stock de valeurs mis à disposition par le christianisme. La doctrine sociale de l'Église, la subsidiarité et l'option préférentielle pour les pauvres seront mises en avant, alors que seront tus certains enseignements du magistère sur les questions familiales, de bioéthique ou de morale personnelle. Plus fondamentalement, parler de culture permet sans doute de renvoyer à un modèle où religion et culture étaient intrinsèquement imbriquées, avant la césure contemporaine ayant conduit à l'autonomisation du religieux et à son recentrage sur des objectifs purement religieux et spiritualistes (Roy, 2008).

Pour le chercheur, l'un n'exclut pas l'autre. À ce titre, cet ouvrage étend le champ des acteurs du monde catholique depuis les organisations statutairement reliées à l'organigramme formel de l'Église jusqu'aux organisations et réseaux relevant à un titre ou à un autre de la matrice catholique, que ce soit par l'histoire doctrinaire et sociale de l'organisation, par les références à la doctrine sociale de l'Église ou par l'évocation mémorielle de figures fondatrices charismatiques et catholiques. Le champ d'observation part donc du cœur de l'institution (organisations diocésaines, mais aussi utopies intégrées comme les ordres religieux – Ségué, 1984), à des organisations d'inspiration catholiques en passant par les organisations intermédiaires de laïcs institutionnellement affiliés à l'Église (type Action catholique, ou les ACLI¹ italiennes).

Le champ des acteurs observés ne s'étend cependant pas à l'infini. On ne considérera pas ici, par exemple, l'ensemble des acteurs sociaux ou politiques se réclamant individuellement du catholicisme, à moins que cette référence ne soit activée dans le débat public. De même ne se concentrera-t-on pas sur les organisations,

1. *Associazione di lavoratori cristiani italiani*.

comme certains partis politiques, recourant à un usage identitaire de la référence religieuse, qui peut d'ailleurs à l'occasion s'opposer frontalement aux positions de l'Église sur le même enjeu. Que l'on songe, en Italie, à l'usage par la Ligue du Nord de la chrétienté comme un marqueur identitaire défensif face à l'islam et à l'immigration, sans pour autant adhérer aux positions de l'Église en la matière. On observerait des stratégies en tous points similaires de la part de segments du Parti populaire en Espagne, des droites parlementaires et de l'extrême-droite en France. De même dans la nébuleuse des organisations sociales catholiques sera-t-il indispensable de ne pas minorer le pluralisme interne de ce champ. Pour les seules coopératives sociales italiennes agissant en matière d'insertion et de services sociaux, le réseau des coopératives liées à *Comunione e Liberazione*, très implanté en Lombardie, n'aura que peu à voir, de par son orientation socialement conservatrice et économiquement libérale, avec les coopératives sociales du consortium *Federsolidarietà*, dont on a pu, à Forlì comme à Brescia, constater l'ancrage aux côtés des catholiques de l'ouverture.

◆ TERRAINS

Cette hypothèse générale sera mise à l'épreuve sur plusieurs terrains, tous situés dans des pays d'Europe du Sud à matrice catholique. La démarche est comparative, avec tous les écueils méthodologiques inhérents à l'exercice. Les études de cas ont été menées à l'échelle régionale et/ou locale en Italie, en Espagne et en France. Il n'est pas dans le propos de soumettre une fresque générale des relations entre catholicisme et politique sur les trois pays. Cela dépasserait les moyens d'une recherche individuelle et en pervertirait les objectifs. Les politiques invisibles du religieux sont d'abord décelables à l'échelle locale. Du même coup, ce sont des territoires infranationaux qui sont d'abord mis en comparaison, et ce même si en creux, la comparaison met en tension des cadres nationaux et des modèles de relations entre État et Église catholique. Les modes de régulation politique du religieux varient localement, y compris à l'intérieur d'un même pays, tout comme varient les modes de régulation religieuse du politique.

En Espagne et en Italie, la comparaison met en tension des territoires correspondant au « nord du sud ». On sait comment, dans les deux pays, les registres de la religiosité et, partant, les rapports du religieux au politique, se signalent par un clivage nord-sud, opposition toujours valable dans ses grandes lignes en période de sécularisation ou de postsécularisation. Tout comme ferait sens une comparaison entre religion et politique en Murcie et en Calabre, il semble pertinent de comparer la façon dont ces deux registres s'articulent dans le Pays basque espagnol et dans deux régions italiennes du centre-nord (Émilie-Romagne) et du nord (Lombardie).

Nous disposons d'un matériau déjà relativement conséquent sur le Pays basque, en particulier sur la médiation de l'Église dans le conflit ethnonationaliste, mais aussi sur l'histoire du mouvement coopératif. Ce matériau exigeait comparaison. Une première amorce avait été effectuée en 2003-2005 avec une enquête auprès des associations catholiques travaillant avec les migrants en Espagne et en Italie.

L'Italie fournissait à ce titre un point idéal pour la comparaison, à la fois suffisamment proche de l'Espagne (et de la France) pour pouvoir répondre à des questions communes, et suffisamment différentes pour permettre de relativiser ou, le cas échéant, de singulariser les résultats obtenus sur les autres terrains. En Italie, le catholicisme a joué un rôle majeur dans la structuration des cultures politiques régionales mais aussi des socio-économies territoriales. Le choix des terrains d'enquête a porté sur les provinces de Brescia en Lombardie et de Forlì-Cesena en Émilie-Romagne. Ce choix a été guidé par deux critères, l'un rapprochant les deux cas, l'autre les distinguant. Ces deux territoires partagent d'abord un héritage historique de forte présence territoriale de l'économie sociale en général et du coopérativisme en particulier. Tous deux se disputent, en particulier, la paternité de l'origine du mouvement des coopératives sociales qui, une fois institutionnalisé par la loi de 1991, singularisera l'Italie à l'échelle européenne. Dans le même temps, cette structuration de la société civile s'est développée dans deux territoires aux cultures politiques contrastées. Si Brescia se situe dans une région de culture politique longtemps marquée par l'alliance entre le tissu organisationnel catholique et l'hégémonie démocrate chrétienne, Forlì se trouve en revanche dans une Émilie-Romagne porteuse d'une tradition politique socialo-communiste et républicaine. Si les interactions entre catholicisme, culture politique et développement territorial ont été souvent soulignées pour les régions « blanches » comme la Lombardie ou la Vénétie (Guolo, 2001a), il n'est pas moins intéressant d'observer les mêmes interactions dans une région réputée « rouge » (et/ou « verte », républicaine). Contre toute attente, ce ne sont pas dans ces configurations que le tiers secteur catholique s'affichera comme le moins actif ou le plus subordonné, bien au contraire. La Romagne, bien que ou précisément *parce que*, ayant fait partie des États pontificaux jusqu'à l'Unité italienne, porte trace d'un anticléricalisme politique militant qui imprégnera jusqu'au clergé lui-même. Au-delà d'un apparent paradoxe, cette configuration territoriale aura fait de la composante catholique une minorité active, habituée à se mouvoir de façon non hégémonique dans un espace politique pluriel.

En Espagne, les investigations se sont concentrées sur la Communauté autonome basque et tout particulièrement en Biscaye et en Guipuzcoa. Le choix du Pays basque espagnol ou du Sud, outre des raisons de cumulativité, se justifie à plusieurs égards. Ce territoire était jusqu'aux années 1970 l'un des plus catholiques d'Espagne avec des taux de pratiques religieuses élevés et réguliers, un recrutement sacerdotal important et une présence forte de l'Église dans le tissu associatif. Cette prégnance catholique a précédé un phénomène de sécularisation inédite et radicale à compter du milieu des années 1970, plus prononcé que dans les autres régions espagnoles (Pérez-Agote, 1990). Cependant, les analyses par trop lapidaires de ce processus ont eu parfois tendance à faire disparaître le religieux comme institution de l'observation des dynamiques sociétales contemporaines. Or, les organisations catholiques restent fortement mobilisées sur un certain nombre de problèmes publics du territoire. Ce registre d'intervention se fait sur un mode peu visible, non hégémonique, complémentaire voire concurrentiel avec d'autres organisations religieuses ou laïques, et révèle autant le pluralisme interne de l'Église

que sa capacité d'intervention. Si permanence il y a, elle provient plutôt, en particulier dans le diocèse de Bilbao, d'une tradition conciliaire de participation des laïcs au gouvernement de l'Église (Unzueta, 1994), tradition qui, pour emprunter au vocable catholique, contribue à incarner l'Église dans les dynamiques sociétales sur un mode non clérical et peu visible dans l'espace public.

Une région française enfin, l'Aquitaine, sera convoquée à plusieurs étapes de la comparaison, davantage comme variable de contrôle que comme unité comparative à part entière, et ce pour trois raisons. D'une part, la France, de par son modèle de relations État-Église, rend moins visibles encore les politiques du religieux, du moins sous l'angle à partir duquel elles sont considérées ici. Or des travaux récents (Valasik, 2010) ont souligné comment des organisations religieuses comme le Secours catholique ou le Diaconat œcuménique étaient fréquemment associés à la coproduction des politiques sociales locales. Dans la lignée de l'hypothèse de Portier (2011) sur la convergence implicite des modèles européens de relations État-Église, il s'agira de tester en creux l'idée d'un alignement implicite et progressif du cas français sur l'Italie et l'Espagne en la matière. La crise économique, en ce sens, viendrait renforcer ce processus silencieux de convergence en redonnant un rôle inédit à des organisations sociales venant pallier les défaillances de l'État providence. L'hypothèse appelle vérification sur le terrain. À cette raison générale se greffe une justification particulière : la région Aquitaine est frontalière avec la Communauté autonome basque, et comporte elle-même une aire basque. On peut s'interroger sur le fait de savoir si les interactions transfrontalières jouent également en matière de structuration du tiers secteur religieux et de politisation du religieux. Enfin, le terrain aquitain aura fait l'objet d'investigations empiriques moins approfondies que les autres sites – sauf pour sa partie basque –, d'où sa mobilisation ponctuelle dans les chapitres empiriques.

Au final, le choix des terrains, s'il a été dicté autant par des considérations théoriques que pratiques, semble cependant constituer une base solide pour la comparaison. Appartenant toutes trois à des pays voisins et à l'aire culturelle catholique, ces régions sont suffisamment proches socialement et culturellement pour justifier un questionnement commun sur les transformations des relations entre religion et politique. Dans le même temps, les différences en termes de relations Église-État, de modèles de développement territorial, de présence de l'Église sur les territoires laissent cependant augurer de contrastes significatifs. Les enjeux politiques sur lesquels les mobilisations des acteurs catholiques seront observées sont soit communs à tous les territoires mis en comparaison (comme les enjeux migratoires ou ceux liés à la crise économique), soit spécifiques à l'un d'entre eux (la résolution du conflit ethnonationaliste en Pays basque). Néanmoins, l'ensemble des études de cas témoigne de l'émergence d'un répertoire catholique de la médiation, contingent et en ré-institutionnalisation permanente.

◆ LES CONDITIONS D'UNE ENQUÊTE

Outre la littérature se référant à la thématique et aux territoires en jeu, il a fallu travailler à partir de la production institutionnelle publiée par les diocèses, les organisations sociales de l'Église, et les institutions publiques concernées. Des sondages dans la couverture médiatique de certaines séquences dans les médias locaux et nationaux ont été effectués. Mais surtout, cette recherche mobilise plusieurs enquêtes qualitatives. Un matériau recueilli lors d'investigations déjà anciennes a été à nouveau sollicité. Les chapitres sur l'entrepreneuriat catholique et sur la médiation pacifiste mobilisent l'enquête conduite sur le coopérativisme catholique et sur la médiation de l'Église dans le conflit basque (Itçaina, 2007) ainsi qu'une enquête portant sur le synode tenu entre 1989 et 1992 dans le diocèse de Bayonne, Lescaur et Oloron (Itçaina, 1997). Le chapitre sur le répertoire de l'hospitalité restitue et prolonge une recherche conduite entre 2002 et 2005 auprès du tiers secteur catholique travaillant auprès des migrants en Italie et en Espagne (programme Enjeux migratoires en Europe du Sud, É. Ritaine [dir.], CNRS et CCRDT Région Aquitaine 1999-2002) (Dorangricchia, Itçaina, 2005 ; Itçaina, 2006). Des entretiens avaient été réalisés, dans ce cadre, par Anna Dorangricchia, Celia Barbosa et Stéphanie Dechezelles et moi-même auprès de responsables du tiers secteur catholique et laïc engagés auprès des migrants à Turin, Milan, Padoue, Rome, Madrid, Barcelone, Bilbao, Pampelune et Saint-Sébastien. En 2009, nous devions revenir avec Flora Burchianti sur des terrains espagnols comparatifs (Itçaina, Burchianti, 2011).

L'essentiel du matériau empirique repose cependant sur une nouvelle enquête conduite en 2012 et 2013 dans le cadre d'un projet Marie Curie. En Émilie-Romagne, j'ai mené seize entretiens semi-directifs à Forlì avec les organisations suivantes : Caritas diocésaine (direction et service d'aide aux migrants), Pastorale sociale du diocèse de Forlì-Bertinoro ; le consortium de coopératives sociales Consorzio Solidarietà Sociale (CSS), l'expérience du complexe de commerce équitable et solidaire Apebianca, les ACLI provinciales, l'Église adventiste du 7^e jour, l'Église gréco-catholique roumaine, l'adjoint aux politiques sociales de la municipalité de Forlì, deux associations d'aide aux migrants, Franco Marzocchi, figure historique de la coopération sociale et membre du Centre de ressources sur l'économie sociale AICCON à l'université de Forlì, et Andrea Bassi, professeur de sociologie à l'université de Bologne. J'ai assisté à la présentation publique du rapport *Pauvreté et ressources* 2013 de la Caritas Forlì-Bertinoro (Forlì, avril 2013) et au débat public sur le devenir des biens confisqués à la Mafia sur le territoire de Forlì (Forlì, mai 2013).

À Brescia, une série d'entretiens a été menée en 2013 auprès des organisations suivantes : la Direction des politiques sociales de la Commune de Brescia, la Pastorale sociale du diocèse de Brescia, les ACLI provinciales, la Caritas diocésaine, le Forum du Tiers secteur, la Confcoopérative provinciale (direction, aide aux migrants, direction des coopératives sociales), la Congrega della Carita apostolica, la Compagnia delle Opere, l'Action catholique, la Banca Etica, la Fondation Tovini et des experts universitaires.

De façon complémentaire, j'ai assisté à la présentation du rapport publié par les Caritas d'Europe du Sud et d'Irlande sur pauvreté et politiques d'austérité en Europe du Sud à l'occasion du forum social *Terra futura* tenu à Florence en mai 2013, au colloque tenu en 2012 à l'occasion du 40^e anniversaire de la Caritas diocésaine de Florence, ainsi qu'à la marche pour la mémoire des victimes des mafias organisée par le mouvement Libera à Florence le 16 mars 2013. Le volet du chapitre II portant sur l'Économie de la communion repose quant à lui sur une visite et des entretiens menés au Pôle Lionello Bonfanti et à la Citadelle des Focolari à Loppiano (Toscane) en décembre 2013.

Pour le Pays basque espagnol, le volet portant sur le travail social de l'Église a donné lieu à une campagne d'entretiens en 2012-2013 auprès des organisations suivantes : Caritas Bizkaia, Bultz-Lan Consulting, l'ONG jésuite Alboan, le centre jésuite Ignacio Ellacuria, la Pastorale sociale diocésaine, le chargé de communication de l'Opus Dei pour le Pays basque, Fiare Banca Etica, la communauté ecclésiale de base Bidari (Biscaye) et le collectif de chrétiens Eutsi Berrituz (Guipuzcoa) ainsi que plusieurs experts universitaires. Une enquête complémentaire a été menée en Aquitaine, principalement auprès des Délégations départementales du Secours catholique (Caritas France) en Gironde (entretiens avec le Délégué en exercice et avec un ancien Délégué), dans les Landes et les Pyrénées-Atlantiques (entretien avec le délégué du Secours catholique des pays de l'Adour). J'ai réalisé un entretien en 2015 à Herm (Landes) avec un membre surnuméraire de l'Opus Dei engagé dans la diffusion de ce mouvement dans le Sud-Ouest de la France.

L'enquête sur le travail de paix de l'Église basque a été menée des deux côtés de la frontière. D'une part, le matériau recueilli en 1995 et en 2005-2006 auprès de la Coordination transfrontalière des prêtres du Pays basque (Euskal Herriko Apaizen Koordinakundea – EHAK), des religieux franciscains d'Arantzazu et de Saint-Palais, des membres du Secrétariat du synode de Bayonne et d'anciens prêtres et séminaristes basques a été à nouveau mobilisé. Une nouvelle campagne d'entretiens a été menée en 2012-2013 auprès des personnalités et organisations suivantes : M^{gr} Uriarte, ancien évêque de Saint-Sébastien entre 2000-2009, Ángel María Unzueta Zamalloa, vicaire général du diocèse de Bilbao, Galo Bilbao Alberdi, théologien à l'université de Deusto, Jonan Fernández Erdozia alors responsable du centre *Baketik* (de la paix) à Arantzazu, des militants chrétiens du Parti nationaliste basque (PNV, dont Jose Mari Muñoz, ancien délégué du président du gouvernement autonome basque pour les Affaires étrangères) et du Parti socialiste d'Euskadi (PSE-EE, dont Carlos García de Andoin, cofondateur du courant *Cristianos en el socialismo*), l'association de laïcs Eutsi Berrituz (tenir en renouvelant) à Saint-Sébastien, l'association Fedea eta Kultura (Foi et Culture) à Bayonne. J'ai participé, avec Jon Sarasua Maritxalar (université de Mondragón), à l'atelier *Euskaldun Fededun 21. Mendean* (Être Basque et croyant au XXI^e siècle) tenu le 5 avril 2014 à Bayonne à l'occasion du II^e Forum des Chrétiens du Pays basque, ainsi qu'à la formation *Espiritualtasuna XXI. Oinarriak, loturak eta galderak* (Spiritualité XXI. Fondements, connexions et interrogations), organisée à Arantzazu par l'association Agora le 18 février 2017.

◆ LES RÉPERTOIRES DE LA MÉDIATION

Cinq chapitres composent la trame de cet ouvrage. Le chapitre I, à vocation transversale, examine les sources du pluralisme de la médiation catholique à partir de trois perspectives complémentaires. Il s'agit d'une part de revenir sur une pluralité qui s'annonce dès l'interprétation des textes normatifs produits par le sommet de l'institution, textes qui portent en eux les germes d'interprétations plurielles. Deuxièmement, les acteurs religieux déploient leur action dans un cadre de relations Église-État, produit de l'Histoire, qui diffère dans les trois cas. Ces règles institutionnelles contraignent et habilitent les acteurs, et contribuent à la fabrique du pluralisme catholique. Enfin, les territoires mis sous examen ici ont tous expérimenté à des degrés divers un processus de sécularisation sociale, dont il convient de rappeler l'acceptation et les contours. Normes, règles et pratiques constituent ainsi un cadre mouvant pour des acteurs catholiques qui déploieront ensuite leur action en fonction d'enjeux spécifiques.

Les quatre chapitres suivants sont organisés en fonction de déclinaisons de la médiation catholique, qui constituent autant de répertoires d'action. Le chapitre II (*Le répertoire entrepreneurial*) souligne le pluralisme interne des conceptions catholiques de l'économie en général et de l'économie sociale en particulier. À partir d'une perspective weberienne aspirant à mettre en relation croyance religieuse et éthique économique, on s'attache à mettre en évidence les expressions territoriales du pluralisme de cette articulation. La comparaison se recentre sur le Pays basque espagnol et sur la province de Brescia, soit deux territoires industrialisés ayant longtemps constitué des bastions du catholicisme territorial et du coopérativisme. Le chapitre analyse d'abord les récits comparés du rôle joué par la matrice catholique en matière de développement territorial et d'économie sociale dans les deux cas. Sont ensuite mises en exergue quatre approches catholiques de l'économie et de l'entrepreneuriat : les approches libérale-conservatrice, communautarienne, libérationniste et celle de l'Économie de la communion. Enfin, l'analyse se recentre sur l'échelle individuelle avec la comparaison de cinq trajectoires d'entrepreneurs et/ou de militants catholiques engagés dans l'action économique, une échelle d'observation permettant de relativiser les clivages par trop schématisés et d'observer le croisement des socialisations.

Le chapitre III examine plus spécifiquement le *répertoire de la subsidiarité*, soit le travail social, au sens restreint, et le travail politique entrepris par les acteurs catholiques territoriaux en régime de crise économique. En accord avec le cadre d'analyse retenu, il s'agit d'observer la façon dont les réseaux territoriaux de l'action sociale catholique s'aménagent un espace d'action au sein de l'institution catholique tout en s'articulant à la fois aux acteurs des politiques sociales et, le cas échéant, aux mouvements sociaux mobilisés sur les questions sociales. L'analyse se fonde sur un matériau recueilli auprès des organisations catholiques sur l'ensemble des territoires convoqués pour cette étude. Deux hypothèses guident l'exposé. D'une part, l'accentuation des précarités consécutive à la crise économique post-2008, fort prononcée en Italie et surtout en Espagne, a constitué une opportunité

sous contrainte pour des organisations sociales catholiques sollicitées par défaut. Deuxièmement, le social est également l'un des champs où le pluralisme catholique se met en scène, entre catholicismes d'ouverture et d'identité voire, au sein même de chaque organisation, entre les pôles caritatif et solidariste.

Le chapitre iv consacré au *répertoire de l'hospitalité* se réfère aux mobilisations catholiques autour de la figure de l'Étranger et de l'enjeu migratoire. Centré sur une comparaison hispano-italienne, ce chapitre revient sur les séquences historiques de la fabrique du répertoire de l'hospitalité, en procédant en deux temps. D'une part, il s'agit, à partir de l'enquête menée en 2002-2005, d'interroger le rôle du tiers secteur catholique dans la construction de l'immigration comme un problème public en Europe du Sud, depuis les années 1980 jusqu'au début des années 2000. Les réactions catholiques à la politisation, relativement récente eu égard à la France, de la question migratoire dans ces deux pays mettent en évidence le travail politique mené par des formes renouvelées de l'ancien intransigeantisme catholique. Cette approche est actualisée par les observations effectuées en 2012-2013 auprès des organisations catholiques travaillant avec les migrants à Brescia, Forlì et dans la Communauté autonome basque. Y est examinée plus spécifiquement l'adaptation relative des organisations ecclésiales face à la montée de la figure utilitariste du migrant.

Enfin, le chapitre v se penche sur le *répertoire de la paix*, renvoyant au travail politique de médiation des acteurs catholiques dans les conflits politiques violents. Il s'ouvre sur une mise en perspective théorique générale du travail de médiation des acteurs religieux dans les conflits politiques violents. Cette compétence religieuse est ensuite mise à l'épreuve dans l'étude de la médiation catholique dans le conflit ethnonationaliste au Pays basque. L'analyse du travail de paix de l'Église met en évidence, de façon peut-être plus flagrante que dans les études de cas précédentes, le pluralisme de l'institution. Au moins trois grandes positions se cristallisent ici, positions qualifiées ici respectivement de légaliste (avec une nuance légaliste souple), alternative et délibérative, au sein de l'Église du Pays basque. Enfin, le chapitre propose des pistes comparatives sur la présence catholique dans les médiations pacifistes en Italie.

La conclusion générale reprend les principaux enseignements des chapitres empiriques, et en dégage les éventuels prolongements.

Pour incomplète qu'elle soit, l'enquête restituée ici entend ainsi contribuer à une sociologie comparative des mobilisations religieuses territoriales en Europe du Sud. Cette recherche ambitionne ainsi, avec l'hypothèse d'un répertoire catholique de la médiation, d'éclairer d'un jour nouveau des espaces discrets de la fabrique du politique.