Les politiques territoriales du religieux. Médiations catholiques en Europe du Sud

Xabier Itçaina

▶ **To cite this version:**

Xabier Itçaina. Les politiques territoriales du religieux. Médiations catholiques en Europe du Sud. Science politique. Université de Bordeaux; Sciences Po Bordeaux, 2015. tel-01256268

HAL Id: tel-01256268

https://theses.hal.science/tel-01256268

Submitted on 14 Jan 2016

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

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

Université de Bordeaux – Institut d'études politiques de Bordeaux

Dossier soumis en vue de l'obtention de l'Habilitation à diriger des recherches

Xabier Itçaina

Chargé de recherche au CNRS, Centre Émile Durkheim, Sciences Po Bordeaux

Volume 2

Mémoire original

Les politiques territoriales du religieux

Médiations catholiques en Europe du Sud

Garant : Andy Smith, directeur de recherche FNSP

Centre Émile Durkheim, Sciences Po Bordeaux

Soutenance le 23 octobre 2015

Remerciements

La réalisation de ce mémoire d'habilitation a été rendue possible grâce à une série de soutiens institutionnels et personnels, à commencer par les membres du jury de l'HDR, composé de Joxerramon Bengoetxea, Yves Déloye, Donatella della Porta, Philippe Portier, Olivier Roy et Andy Smith. Sur le plan institutionnel, il me faut remercier le Centre Émile Durkheim, Sciences Po Bordeaux et l'Institut universitaire européen de Fiesole (EUI). Cette recherche a bénéficié du soutien du programme-cadre FP7 de la Commission européenne grâce à une bourse Marie Curie qui a permis un séjour de deux ans en 2012-2013 à l'EUI. À Bordeaux, ce projet n'a pu être mené à son terme que grâce à la direction avisée et à l'exigence disciplinaire d'Andy Smith. Au Centre Émile Durkheim, je remercie Magali della Sudda, Yves Déloye, Jacques Faget, Yann Raison du Cleuziou et Évelyne Ritaine pour leurs conseils sur la méthodologie de l'enquête, les configurations politiques sud-européennes, la sociologie et l'Histoire de l'Église catholique. J'ai bénéficié des commentaires de Jacques Palard sur une première version de ce manuscrit. Je remercie Armelle Jézéquel pour la mise en forme du manuscrit, Dominique Nguyen, Ghyslaine Laflaquière, Nathalie Augoyard et Dominique Rebollo pour le suivi administratif de l'HDR. À Florence, je suis tout particulièrement redevable à Donatella della Porta, qui a accepté de superviser ce travail durant mon séjour en 2012 et 2013 et qui m'a accueilli au sein du COSMOS Centre on social movements studies. L'équipe réunie autour d'Olivier Roy, du projet *ReligioWest* et du *Working Group on Religion and Politics* a constitué le second point d'ancrage essentiel lors de ce séjour toscan. Sur le terrain, j'ai bénéficié en Émilie-Romagne du soutien décisif d'Andrea Bassi, professeur de sociologie à l'Université de Bologne et, à Brescia, de l'aide inestimable de Sara Bonsignori. Alberta Giorgi, Luca Ozzano et la section *Politica e religione* de la Société Italienne de Science Politique, ainsi que le *Standing group on Religion and politics* de l'ECPR alors coordonné par Jeff Haynes ont été des recours précieux. Le volet du chapitre 4 reprenant les travaux du projet *Immigration en Europe du Sud* (dir. É. Ritaine) a bénéficié en son temps de la contribution d'Anna Dorangricchia et de Stéphanie Dechezelles pour le terrain italien, de Célia Barbosa pour l'Espagne, et des commentaires d'Enrico Allasino, de Paolo Ceri, de Franco Garelli, du Colectivo IOE, de Jacques Palard, d'Évelyne Ritaine, de Joan Subirats, d'Andrés Tornos et de Giovanna Zincone. À Bilbao, Alicia Aleman Arrastio m'a facilité l'accès au tiers secteur catholique en 2012-2013. J'ai bénéficié des conseils d'Enzo Pezzini, Lorenzo Bosi et de Marco Marzano sur les cas italiens, et des commentaires de Jacques Faget, Joxerramon Bengoetxea, Patrick Quantin, Boris Hauray, Yves Surel et Jenny Holmsen sur la question de la médiation pacifiste au Pays basque . Le département de science politique de l'Université du Pays Basque ainsi que l'UMR Iker à l'Université de Pau et des Pays de l'Adour ont été des relais solides pour l'enquête. Les collègues – notamment au sein du CIRIEC France et du CIRIEC international – travaillant sur l'économie sociale et solidaire ont constitué des modèles exigeants. Danièle Demoustier et Nadine Richez-Battesti, en particulier, m'ont initié aux approches socioéconomiques de ce champ. Je remercie l'ensemble des acteurs ayant accepté d'être interviewés dans le cadre de ce projet. Mes pensées vont enfin à Fabienne, Amaia et tous les miens pour avoir enduré les doutes qui ont balisé cet itinéraire de recherche.

Amaia, gure bakearen urtxoari

Introduction

L'idée de ce travail est née d'une insatisfaction face au renouveau médiatique, social 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 deuxième 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, comme l'a montré Olivier Roy (2008), loin de s'opposer à la modernité, en sont devenus les produits les plus formatés. Les débats publics sur des questions éthico-sociales devenus problèmes publics, puis politiques (Le Galès, Lascoumes 2007) 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 à partir de 2012 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[1]. L'opposition – efficace – 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 certain paradoxe, les religions apparaissaient sous leur jour le plus intransigeant et opposé aux réformes sociétales tout en jouant la carte de la visibilité médiatique. Intuitivement cependant, il me semblait que ce traitement médiatique constituait d'emblée une simplification du champ autrement multidimensionnel des interactions entre religion et politique.

Ce constat devait déboucher sur une insatisfaction, et aboutir à un retour au religieux dans mon propre parcours de recherche. Ma thèse de doctorat (Itçaina 2000 ; 2007) avait porté sur les interactions entre religion et construction identitaire en Pays Basque, français et espagnol. L'une des conclusions de ce travail était que les effets d'une socialisation religieuse perduraient au-delà de la sécularisation formelle des organisations et/ou de leurs membres. Beaucoup de militants basques rencontrés, actifs en matière politique mais aussi économique et culturelle, exprimaient au travers de leur activisme une fidélité au message évangélique tout en ayant pris des distances à l'égard de l'institution censée en monopoliser l'interprétation. La référence religieuse devenait un référent éthique désinstitutionnalisé et une injonction à une

[1] On notera sur ce point une circulation transnationale des répertoires d'action des catholiques conservateurs, à l'image des mobilisations contre le mariage homosexuel en Espagne ou en France. En Italie, anticipant sur un éventuel changement législatif, les courants catholiques conservateurs ont lancé le mouvement d'opposition *Sentinelle in piedi*, qui débute à Brescia le 5 août 2013, reprenant un répertoire d'action propre aux mouvements pacifistes : la protestation silencieuse sur la place publique. Magali Della Sudda (2014) a étudié la diffusion de ce répertoire d'action en France au travers des mobilisations des Sentinelles contre les réformes sociétales du gouvernement Hollande en 2013-4.

action collective marquée en valeurs. Cette première conclusion rejoignait bon nombre de travaux, notamment français, sur la socialisation politique, décelant l'empreinte d'une socialisation catholique dans les logiques d'engagements ultérieurs divers, qu'ils soient politiques (Fretel 2004), syndicaux (Berlivet, Sawicki 1994) ou humanitaires (Siméant 2009). Cette analyse de la fabrique de la vocation (Suaud 1978) devait être complétée par un regard sur la réaction de l'institution catholique elle-même. Dans le même temps en effet, des secteurs de l'institution catholique, conscients de cet éloignement et loin de se replier sur le spirituel et le religieux *stricto sensu*, s'engageaient dans le répertoire de la médiation dans le conflit basque.

Cette double conclusion devait me conduire dans mes enquêtes ultérieures à traiter simultanément de ces deux directions de recherche, dans et hors du contexte basque. D'une part, il s'agissait d'analyser le devenir de l'éthique sécularisée au travers des formes éthiquement marquées en valeur d'une économie labellisée « sociale et solidaire ». Je travaillais, du même coup, sur des mobilisations socio-économiques qui n'avaient plus aucun marqueur religieux explicite si ce n'est comme référence historique originelle plus ou moins assumée. Mais il fallait garder un œil sur l'Église *en tant* qu'institution. Celle-ci, loin de l'image monolithique qu'en renvoyaient bon nombre d'observateurs, continuait d'afficher discrètement son pluralisme interne. Nos travaux menés dans le cadre du programme *Immigration en Europe du Sud* dirigé par Évelyne Ritaine, sur le rôle du tiers secteur catholique dans la fabrique d'un répertoire de l'hospitalité auprès des migrants en Espagne et en Italie entendaient illustrer ce point (Dorangricchia, Itçaina, 2005 ; Itçaina 2006).

Plusieurs enquêtes de terrain m'avaient amené à croiser des acteurs reliés *à des degrés divers* à une institution religieuse et qui témoignaient d'une multiplicité de rapports au politique. La lecture linéaire propre au monde politique, me faisait remarquer un militant catholique à Brescia, ne fonctionne pas pour la religion. En particulier, c'était dans des enquêtes ne portant pas *a priori* sur les questions religieuses – par exemple sur l'économie sociale et solidaire, sur l'aide aux migrants ou dans certaines mobilisations pacifistes – que je devais croiser à nouveau le facteur religieux là où je ne l'attendais pas ou plus. Se nouaient alors des interactions du religieux et du politique peu visibles mais socialement structurantes. L'idée naquit alors de revisiter ces terrains en centrant le questionnement sur ces politiques invisibles du religieux qui transparaissaient de ces jeux d'acteurs et de réseaux. Pour le dire autrement, il s'agissait d'aller plus avant dans l'analyse du pluralisme interne du catholicisme et dans la complexité des rapports au politique induits par ce pluralisme.

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 néanmoins 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 ma propre approche.

La religion comme firme : choix rationnel et organisations religieuses

À l'instar de bien des objets en science politique, la religion a d'abord fait l'objet d'une approche inspirée des modèles de choix rationnel. Directement inspirés de l'analyse économique, ces approches ont connu un renouveau ces dernières années (Whitman 2010). 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 intra-marques (*intrabrand*). 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[2].

L'un des principaux tenants de ce modèle, L. Iannacone (1990 ; 1995), oppose lui aussi la RCT à la théorie de la sécularisation. Ianaccone (1995) se basant sur l'approche de Gary Becker (1976), définit la RCT comme "*combined assumptions maximizing behavior, market equilibrium, and stable preferences, used relentlessly and unflinchingly*". 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 (Ianaconne 1995 : 77). La métaphore du marché, ici, est poussée à son terme : comme sur les autres marchés, c'est la liberté de choix du consommateur qui contraint les producteurs de religion (p. 77). L'action combinée des consommateurs et des producteurs religieux produit un marché, qui tend vers un équilibre stable :

> "a 'seller' (whether of automobiles or absolution) cannot long survive without the steady support of 'buyers' (whether money-paying customers, dues-paying members, contributors and coworkers, or governmental subsidizers). Consumer preferences thus shape the content of religious commodities and the structure of institutions that provide them. These effects are felt more strongly were religion is less regulated and, as a consequence, competition among religious firms is more pronounced. In competitive environments, religions have little choice but to abandon inefficient modes of production and unpopular products in favor of more attractive and profitable alternatives." (Iannacone 1995 : 77)

Par voie de conséquence, 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 (Ianaconne 1991). Un marché religieux plus 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 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

[2] On notera la présence du sociologue américain du religieux Rodney Stark parmi les auteurs, dont on retrouvera, au-delà du champ scientifique, l'influence dans les conceptions libérales de l'économie portée par certaines organisations catholiques (*cf.* chapitre 2).

fourni par le gouvernement laissera dès lors insatisfait une partie des citoyens voulant consommer davantage de religion que ce qui est payé par des fonds publics. Dès lors, un secteur *non profit* émergera afin de compléter la fourniture de religion par les pouvoirs publics, afin de satisfaire la demande de ceux qui souhaitent plus de religion que ce que le gouvernement produit.

La religion comme organisation : sociologie des organisations et institutionnalisme sociologique

L'approche RCT a fait l'objet de critiques récurrentes émanant de la sociologie des religions, de la sociologie des organisations et de l'institutionnalisme sociologique[3]. Bruce (1999 ; 2006), en particulier, a formulé une critique radicale de l'application d'une approche en termes de rationalité des choix (au sens économiciste du terme) aux biens de nature religieuse. D'autres proposent une approche médiane : Stolz (2006) soutient ainsi qu'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, qui servent à produire, échanger et distribuer des biens religieux. Olivier Roy propose de même une approche nuancée du marché religieux (Roy 2008 : 273 *sq*.). Tout en rejetant l'interprétation qui consisterait à transposer simplement les théories économiques comme le font Stark ou Ianacconne (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 le détachement vis-à-vis de leur origine culturelle : « ce qui rend le produit attractif, c'est la déconnexion entre marqueurs culturels et religieux » (Roy 2008 : 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 désethnisation du religieux, la déculturation.

Un débat plus spécifique, directement articulé à la présente recherche, a porté sur l'analyse des organisations religieuses agissant dans le secteur du *non profit*. Chaves (1998) montre ainsi que l'activité des organisations religieuses peut bénéficier bien au-delà du seul 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. Cette influence indirecte du religieux dans l'émergence d'un entrepreneuriat altruiste incite, selon Chaves, à considérer la religion en soi comme un bien public.

Chaves interroge, à partir d'exemples américains, les hypothèses de la RTC et les travaux de Weisbrod, Ianaconne et James sur le secteur *non profit* et l'engagement des acteurs religieux. Chaves 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 portées par des organisations religieuses ne mettent pas en avant d'objectifs de conversion auprès des bénéficiaires des services ? Chaves illustre son propos avec la connection entre l'Église catholique et les mouvements sociaux au Salvador autour de M^{gr} Romero, en soulignant l'absence de motivation proprement religieuse parmi les bénéficiaires des services. L'exemple lui sert à critiquer la conclusion rationaliste de James voulant que les organisations

[3] Voir, entre autres, la critique de Ianaccone (1990) par Chaves (1995).

religieuses ne génèrent des organisations *non profit* que pour maximiser la foi, le nombre d'adhérents à la religion et leur loyauté.

Un rapide examen historique montre plutôt que d'autres éléments que la maximisation de la foi sont en jeu lors de la création d'organisations *non profit* par les acteurs religieux. 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 la promotion d'un certain type d'actions en termes de services sociaux.

Afin de s'extraire de ce dilemme, Chaves propose de clarifier les relations entre organisations religieuses et fondation des organisations *non profit* en recourant au 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 et contestées que données, que la technologie organisationnelle (entre fins et moyens) est peu comprise, et que la participation des individus dans les activités organisationnelles est fluide. Selon Chaves, les organisations religieuses seraient particulièrement frappées par ce phénomène :

> "Even when there is agreement on a goal, say, to 'evangelize the world in this generation', the technology best suited to reaching that goal is hardly clear. And even committed individuals, be they members of established religions in the United States or missionaries in the field, move fluidly in and out of various activities sponsored by religious organizations. Religions organizations from suburban congregations to missionary societies often are 'organized anarchies' in the fundamental sense that their options and the criteria by which choices are to be made are inherently ambiguous." (Chaves 1998 : 59-60)

Même dans les anarchies organisées, des choix sont effectués et des problèmes sont résolus. Comment la décision peut-elle survenir ? Cohen *et al*. considèrent ces organisations comme des lieux où choix, problèmes, solutions et participants s'entremêlent. 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 : "*we can as aptly describe the decision-making process a solutions finding problems as problems finding solutions. The activity can be one of problem finding rather than problem solving*." (Chaves 1998 : 60). Dans ce modèle, une organisation religieuse devient "*a collection of choices looking for problems* […] *and decision makers looking for work*" (Cohen *et al*. 1972 : 2). Le choix du problème à traiter dépend de la quantité d'énergie organisationnelle à déployer et du nombre de choix à disposition.

Chaves montre ensuite comment le GCM peut servir de correctif à la théorie de James sur l'entrepreneuriat religieux *non profit*. Il s'appuie pour ce faire 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 rationnelle 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 (dans différentes confessions) et une éthique de l'activisme, quel qu'en soit l'objectif exact. Deuxièmement, cette *éthique* religieuse précise très 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, ce qui est un obstacle organisationnel. Quatrièmement, il n'est donc pas étonnant que les missionnaires orientent leur talent et 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"* :

> "When religious goals are nonconversionist – for example, a religious obligation to do good – then the ambiguity involved in doing good creates a garbage can into which participants throw multiple problems and solutions in the process of deciding just how to spend their time. When religious goals are conversionist, the garbage can process enters into play because of ambiguity about the proper technology for achieving such a goal." (Chaves 1998 : 61)

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. Créer des situations décisionnelles orientées vers la résolution de problèmes religieux aura tendance à générer de l'activité séculière. 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, cinquième argument, le GCM explique également 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 étaient été consacrées dès le début à des activités séculières malgré l'implication d'acteurs religieux, soit que l'intention évangélisatrice initiale ait progressivement cédé la place à une activité plus séculière. Le GCM serait donc plus explicatif que les explications par la maximisation des intérêts religieux de James ou Weisbrod, pour expliquer l'effet religieux en situation d'excès de demande de services. Les comportements des organisations *non profit* ne cherchent pas à maximiser quoi que ce soit. Dans cette perspective, c'est l'ambiguïté même des objectifs religieux, couplée avec 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 (Friedberg 1993, 70-76, repris dans Hassenteufel 2008 : 79). D'une part, ce modèle s'applique essentiellement aux décisions exceptionnelles, soit des décisions modifiant les règles du jeu existantes ou correspondant à une crise latente. Surtout, les acteurs y sont vus comme passifs. Ils sont porteurs de solutions ou de problèmes mais ne sont pas dotés d'une capacité d'action stratégique, postulat difficilement tenable. L'autonomie des acteurs apparaît trop fortement négligée. Enfin, « les interdépendances entre les acteurs ne sont pas non plus prises en compte, ce qui conduit à accentuer le caractère anarchique des actions. 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). Je rajouterais que l'application du GCM aux organisations religieuses telle que la propose Chaves reste sur un modèle d'explication par le croisement de l'offre et de 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*) Demerath,

Dobkin Hall et Williams (1998) ont réuni des travaux aspirant à croiser la dimension organisationnelle des religions et la dimension religieuse des organisations. Dans sa contribution, di Maggio y réitère la validité du GCM comme alternative au RCT pour l'étude des organisations religieuses (di Maggio 1998). McCarthy et Zald voient dans les groupes religieux des « creusets » de mouvements sociaux, une dimension qui sera utile ici. Plus récemment, Tracey, Phillips et Lounsbury (2014) ont réaffirmé l'intérêt de l'étude de la religion depuis une perspective plus franchement ancrée dans la sociologie des organisations et les théories du management. Dans la même veine, Dick (2014) a passé en revue les travaux analysant ce que les grandes religions disent des approches du management, au travers de l'analyse de revues de management. Weaver et Stansbury (2014) ont analysé la façon dont l'engagement religieux influait sur les pratiques professionnelles et organisationnelles. À partir de la théorie des identités sociales et des approches cognitives, les auteurs repèrent des degrés différents d'influence de l'engagement religieux sur les pratiques professionnelles, depuis un effet résiduel jusqu'à un impact structurant. Se réclamant quant à eux de l'*Actor Network Theory* (ANT), Nathan et Grandsard (2011) et Pons (2011) replacent leurs études de cas religieuses dans le postulat théorique global de ce courant de l'analyse organisationnelle, soit les interactions entre « humains » et « non humains » (objets techniques, procédures, règlements, animaux, végétaux, œuvres d'art, divinités, matériaux, molécules, nanoparticules, architectures, etc.) dans la production des réseaux et de l'action[4].

Ces approches organisationnelles du religieux présentent le mérite de se départir des modèles rationnalistes 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 manageriales. 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 et/ou sur les réseaux qui en résultent, ces approches peinent à saisir la dimension proprement politique des dynamiques sociales dans lesquelles interviennent les organisations religieuses. Afin de saisir correctement cette dimension, il me semble plus utile de considérer la religion et les organisations religieuses comme des institutions historiquement construites, agissant sur et étant agies par leur environnement sociopolitique et socioéconomique.

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 et Taylor 1997). Si les approches RCT renvoient à un pôle explicatif fondé sur la rationalité de l'acteur, l'institutionnalisme sociologique, en revanche, 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 (au sens de règles) sont les normes sociales qui gouvernent la vie quotidienne et les interactions sociales.

[4] Voir la critique sans appel de cette approche par Gingras (2012).

Je positionnerai cependant ce travail 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 (*norm abiding rules*) 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 (*rule*) (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.

Certains travaux considérant les religions comme des groupes d'intérêt s'inscrivent dans une telle perspective institutionnaliste. Warner (2000 : 7) considère ainsi que l'Église catholique est un groupe d'intérêt, mais un groupe d'intérêt 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 d'autres groupes d'intérêts par sa conception de la démocratie, qui n'est pas réductible à une approche majoritaire et procédurale de la décision :

> "it [the Church] cannot agree that some of its tenets are valid and others not; that some people may divorce while others cannot; or that some religions have equal standing with it, but others do not; or that secular education is acceptable for some negotiable segment of the population." (Warner, 2000: 8).

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. On verra tout au long des cas empiriques les manifestations de ce dualisme sur des enjeux comme l'immigration, la lutte contre l'exclusion ou la résolution des conflits politiques violents. Penchant davantage vers l'explication rationaliste, De Vlieger (2011) a analysé le travail politique des Églises, vues comme des groupes d'intérêts, auprès des institutions européennes. En échange d'une reconnaissance de leur rôle comme experts représentatifs de la société civile, les institutions religieuses (dans son étude : COMECE[5] pour les catholiques et CEC[6] pour les protestants) 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. Les approches institutionnalistes, ensuite, ont été largement appliquées à l'étude de l'émergence de modèles institutionnels de gouvernance du pluralisme religieux en Europe. Travaillant sur les mobilisations des musulmans européens pour une reconnaissance publique, Koenig (2007) montre que l'émergence de domaines institutionnalisés bien 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 religieuses. Une perspective institutionnaliste particulièrement utile à notre propos provient des travaux de Bode (2003) consistant à croiser l'analyse du changement organisationnel dans les organisations sociales catholiques et les transformations de l'État social en France et en Allemagne voire, au-delà des seuls acteurs religieux, à s'interroger sur

[5] Commission des épiscopats de la Communauté européenne.

[6] *Conference of European Churches*.

le rôle des organisations de volontaires dans la montée des "*disorganised welfare mixes*" en Europe occidentale (Bode 2006)[7].

Enfin, un nouvel institutionnalisme a entendu se rajouter aux trois versions précitées. Vivien Schmidt (2010) a plaidé en faveur d'un « institutionnalisme discursif » (*discursive institutionnalism*) avant tout préoccupé par le rôle des idées et des discours, comme ayant un potentiel de réconciliation des approches institutionnalistes existantes. Cet institutionnalisme discursif a été appliqué à l'étude du religieux en politique (Qadir 2014). Rosenberger et 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. Les auteurs mettent ainsi l'accent sur les luttes de cadrage (*frames*) et les dispositifs institutionnels (*institutional settings*) 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 écho avec 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 propre à cet objet, je propose d'appréhender le rôle sociopolitique du catholicisme social sur les terrains d'Europe du Sud au travers d'une approche relevant à la fois de l'institutionnalisme historique et des approches cognitives et relationnelles des mouvements sociaux. L'objet se prête bien 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 approche purement organisationnelle des dynamiques à l'œuvre pour en saisir la dimension pleinement politique, au sens d'un marquage en valeurs et en symboles. 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. L'objectif du présent travail ne se limite pas tant à analyser l'impact de l'Église sur les individus, mais cherche plutôt à analyser les interactions à l'œuvre entre l'institution et les individus (Lowndes 2010 : 61). 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,

[7] Plus éloignés de mon objet, Warner et Walker (2011) ont livré une mise au point sur les avantages et les limites des approches institutionnalistes en Relations internationales (par rapport aux paradigmes réaliste, libéral et constructiviste) concernant le rôle de la religion dans l'analyse des politiques étrangères étatiques.

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, Hay 2006). Les institutions sont des systèmes codifiés d'idées et de pratiques. Il s'agit de se focaliser sur la nature socialement construite des structures d'opportunité politique, sur le moment de création institutionnelle et les changements ultérieurs et sur les préconditions idéelles du changement institutionnel. À mon sens, l'institutionnalisme constructiviste enrichit plus qu'il ne remplace l'institutionnalisme historique en insistant sur les représentations des acteurs, sur les conditions de création et de changement institutionnel (Hay 2006). L'insistance constructiviste sur la construction discursive des crises aura de son importance au moment d'analyser les débats internes de l'Église.

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 dans leurs travaux sur l'Église catholique, les institutions s'incarnent dans des rôles et les acteurs jouent en permanence avec les marges de manœuvre qui leurs sont allouées par l'institution. L'institution constitue à la fois une contrainte et une ressource pour les acteurs. 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 bien spécifique de légitimation des rôles et des procédures. Jacques Palard a montré dans ses travaux sur les synodes (Palard 1993 ; 1995) comment l'analyse du gouvernement de l'Église pouvait bénéficier des outils de l'approche institutionnaliste sans pour autant dissoudre la spécificité de la démocratie ecclésiale et des pratiques assembléistes propres au moment synodal. Considérer l'Église comme une institution consiste d'abord à refuser d'en essentialiser la spécificité irréductible (Lagroye 2006 ; 2009). Dans le même temps, analyser l'Église comme une institution, tout comme le seraient un Parlement, le mariage ou une coopérative, n'équivaut en aucun cas à banaliser la spécificité religieuse de ce lien institutionnel. Au contraire, 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 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, et de façon attendue, les travaux sur les mouvements sociaux réactionnaires, populistes ou d'extrême-droite, ont mis en évidence l'instrumentalisation d'une religion réduite à un marquage identitaire et les stratégies d'enrôlement d'acteurs religieux par ces mouvements[8]. La religion, dans ce premier modèle, se retrouverait politisée par les mouvements sociaux *défensifs* cherchant à défendre des valeurs traditionnelles et des arrangements sociaux établis, par opposition aux mouvements

[8] Voir, pour l'Italie, les travaux d'Ilvo Diamanti (1996) sur la Ligue du nord, ou les travaux américains sur la majorité morale et la droite religieuse aux États-Unis.

sociaux *offensifs* cherchant au contraire à réformer les arrangements sociaux existants (Habermas 1987 ; Ray 1993, cités dans Hutchinson 2012 : 107).

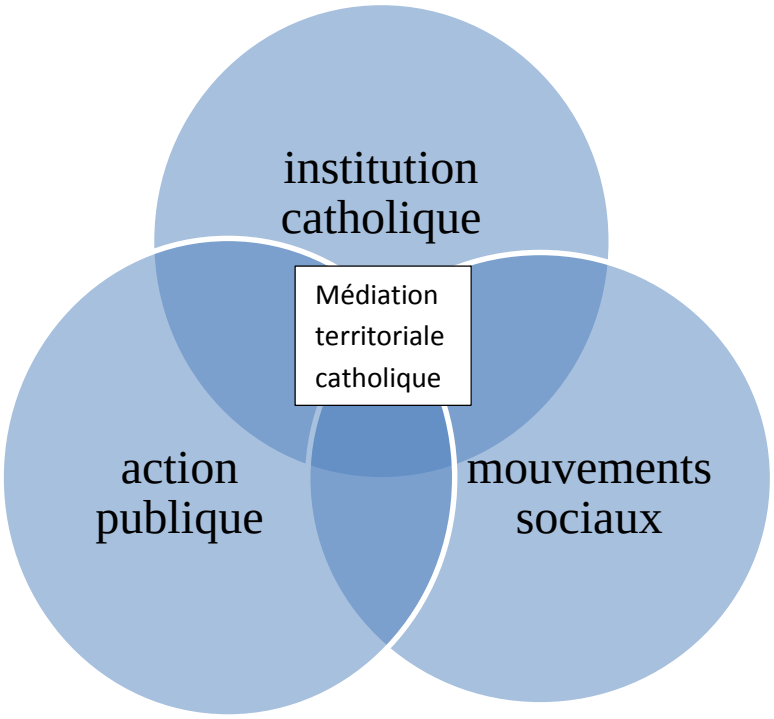
De façon moins connue, la religion a également favorisé certains mouvements sociaux offensifs ou progressistes. Reprenant à son compte la distinction précitée, Hutchinson (2012) a souligné le rôle de la spiritualité et de la religion dans les mouvements sociaux progressistes aux États-Unis. À partir d'un examen systématique de trois des principales approches des mouvements sociaux (structure des opportunités politiques, mobilisation des ressources, cadrage culturel), Hutchinson montre que 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, Snarr (2007) a montré comment, aux États-Unis, la mobilisation des acteurs religieux à l'échelle locale en faveur d'un revenu de subsistance (*living wage movement*) contrastait avec le traitement médiatique et académique focalisé sur la vigueur de la droite religieuse à l'échelle fédérale. Wald, Silverman et Fridy (2005), à partir de la théorie des mouvements sociaux, ont souligné la variété des expressions d'une action politique à base religieuse. Passant en revue les trois grandes facettes de la théorie des mouvements sociaux (existence de griefs, capacité organisationnelle et mobilisation des ressources, structure des opportunités politiques), les auteurs soulignent que les trois conditions 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 extrêmement différents, voire diamétralement opposés, de la part des acteurs religieux :

> "There is nothing natural or inevitable about religious activity in political life or about the manner in which religion expresses itself politically. Religion may be active or quiescent, supportive or subversive of the dominant order. The path depends on the contingent conditions we have identified throughout this essay. Religious activists often assert with naïve self-confidence that their faith dictates a certain political stance. In truth, most religious traditions contain rich and nuanced bodies of doctrine that can be mined to support a wide variety of political positions. What interests us is not the political message supposedly embedded in a religious tradition – a construct whose innate existence we doubt – but rather the inherently subjective social processes that prompt people to understand their tradition in a certain way." (Wald, Silverman and Fridy, 2005: 141)

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 pour saisir le travail politique de conversion des valeurs en principes d'action. L'entrée par les mouvements sociaux permet de saisir la multiplicité des usages politique 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. L'entrée institutionnaliste, quant à elle, permet d'approfondir le jeu des règles et des rôles et la façon dont l'Église doit gérer sa nature ambivalente, aspirant à être à la fois communion et institution (Nisus 2007). Cette double approche me semble la clé d'entrée dans la fabrique des « régimes de vérité » concurrents (Lagroye 2006) au sein même des institutions religieuses. Dans cette perspective, il s'agira de faire précéder le déroulé des chapitres empiriques par un exposé transversal des herméneutiques concurrentes de la doctrine sociale catholique (normes), du rôle joué par le cadre des relations État-Église sur chacun du territoire (règles), le tout dans des territoires soumis à un phénomène de

sécularisation (pratiques). C'est de cette articulation entre normes, règles et pratiques qu'émergera une médiation catholique fondamentalement plurielle (chapitre 1).

Figure 1 : Cadre d'analyse : un répertoire territorial de la médiation catholique



Hypothèses de travail

L'hypothèse qui guide ce travail 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 ethnoterritoriaux ou encore, enjeux environnementaux. Au-delà d'une dépolitisation affichée, le travail de médiation de l'Église n'en reste pas moins éminemment politique en ce qu'il intervient directement dans les débats publics et les politiques publiques aspirant à répondre aux besoins sociaux construits comme des problèmes publics territoriaux. 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/délégitimation 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 et 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 dans des angles creux 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 (Jullien, Smith 2008 : 21). Dans le domaine social, les acteurs catholiques se retrouvent souvent sur une position ambiguë : aspirant à réintroduire une orientation en valeur 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 et, à ce jour, dans une moindre mesure 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 nationales et européennes (della Porta and Mattoni 2014 ; 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 (Jullien, Smith 2008) et quitteront le répertoire de la médiation au profit d'un répertoire de confrontation, mais 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, afin de saisir cette multiplicité de comportements, 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 beaucoup plus plurielles à l'échelle territoriale qu'elles ne sont à l'échelle nationale, où l'agrégation des intérêts et la fabrique des porte-parole sectoriels durcit et politise chaque intervention de l'Église dans le débat public. Cette hypothèse oriente le choix méthodologique d'une mise en comparaison de territoires infra-nationaux en Italie, Espagne et France.

Il faut, afin de mettre à jour cette politisation paradoxale du religieux, préciser d'abord qui en sont les acteurs. Ce travail reprend le constat, par ailleurs nullement innovant, d'un pluralisme interne affirmé de la sphère catholique. Ce pluralisme se définit lui-même par le croisement de deux axes, croisement qui définit quatre quadrants dans lesquels il est loisible de positionner les acteurs. Le premier axe, vertical et 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 de l'histoire des chrétiens de gauche en constitue une illustration récente (Pelletier, Schlegel 2012). Dès sa formulation et comme le rappellera obstinément l'enquête, ce premier clivage, qui calque des catégories politiques sur des positions religieuses, pose problème. Sur le plan des idées d'une part, on peut trouver chez bon nombre de 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 des catégories de l'observateur. Néanmoins, et tout en conservant ces réserves à l'esprit, je maintiens pour les besoins de ce cadrage introductif le clivage entre lignes conservatrice et progressiste au sein du monde catholique. Je l'affinerai plus avant en recourant à la distinction opératoire proposée par Philippe Portier entre catholiques de l'identité et catholiques de l'ouverture (2002 ; 2012) (*cf.* chapitre 1).

Le deuxième axe, horizontal et 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 simple 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 l'ensemble des 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 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 rationnelle et systématique l'ensemble des milieux sociaux. Interroger les acteurs repérés sur cette première échelle ne pose pas de 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 et constructiviste du catholicisme comme institution, soit comme un ensemble de règles, de normes et de conventions stabilisées *et* en transformation permanente, 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 *vue* 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 (ou blanche-grisâtre) comprenant une série d'acteurs qui entretiennent un rapport ambivalent à la référence religieuse.

De façon significative, et pour rester sur le même exemple, le même 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

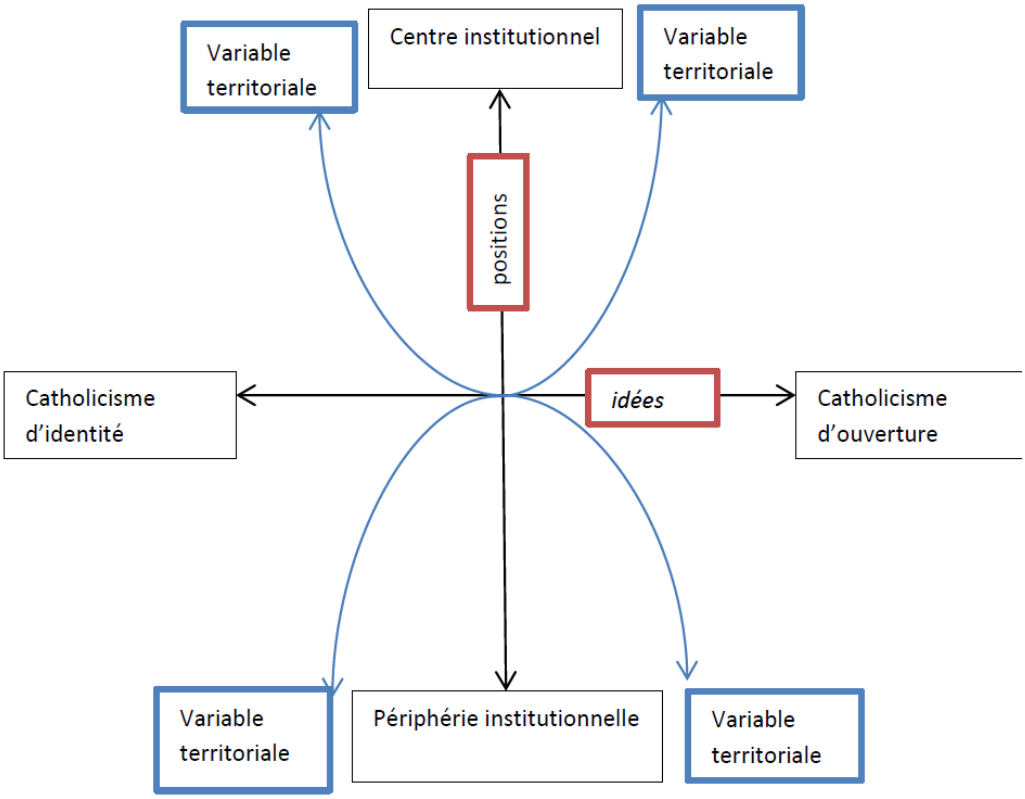
avec la Caritas et plusieurs organismes diocésains. Parler de culture chrétienne, ensuite, autorise une opération de sélection parmi le stock de valeurs mis à disposition par le christianisme. La doctrine sociale de l'Église, la subsidiarité et l'option préférentielle pour les pauvres seront mis en avant, alors que seront tus les enseignements des papes et des évêques 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. En d'autres termes, je suggère d'étendre le champ des acteurs du monde catholique depuis les organisations statutairement reliés à l'organigramme institutionnel 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 – Séguy 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 ACLI[9] 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 sur les enjeux soulevés par les organisations. De même ne me concentrerai-je pas sur les organisations – par exemple, 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 certains secteurs 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.

[9] *Associazione di lavoratori cristiani italiani.*

Figure 2 : Pluralismes catholiques en tension



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 risques et les écueils méthodologiques inhérents à l'exercice. Les études de cas sollicitées ici ont été menées à l'échelle régionale et/ou locale en Italie, en Espagne et en France. Il n'est pas dans mon propos de proposer une fresque générale des relations entre catholicisme et politique sur les trois pays. Cela dépasserait largement les moyens d'une recherche individuelle et en pervertirait les objectifs. Les politiques invisibles du religieux ne sont décelables qu'à l'échelle locale. Du même coup, ce sont des territoires infranationaux qui sont d'abord mis en comparaison. Bien entendu et en creux, la comparaison met en tension les cadres nationaux et les modèles de relations entre État et Église catholique. Mais les modes de régulation publique 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 une opposition nord-sud prononcée, opposition toujours valable dans ses grandes lignes en période de sécularisation ou de post-sécularisation. 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).

Je disposais d'un matériau déjà relativement conséquent sur le Pays basque, en particulier sur le rôle de 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 l'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. J'ai choisi en Italie de travailler dans deux provinces, Brescia en Lombardie et Forlì 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. Les deux provinces se disputent 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 du paysage européen du tiers secteur. 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, Forli 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 2001), il n'est pas moins intéressant d'observer les mêmes interactions dans une région réputée « rouge ». Contre toute attente, comme on le verra, 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, mes investigations se sont concentrées sur la Communauté autonome basque et tout particulièrement en Biscaye et en Guipuzcoa. Le choix du Pays basque espagnol ou Pays basque Sud pour la présente recherche, 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 (à la différence de la religiosité occasionnelle et événementielle propre au Sud de l'Espagne), un recrutement sacerdotal important et une présence forte de l'Église dans le tissu associatif. Comme l'a montré Alfonso Pérez-Agote (1990), cette prégnance catholique a précédé un phénomène de sécularisation brutale, inédite et radicale à compter du milieu des années 1970, certainement plus prononcé que dans les autres régions espagnoles. 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 basques contemporaines. Or, et c'est l'objet de cette recherche, les organisations catholiques restent fortement mobilisées sur un certain nombre de problèmes publics du territoire (question sociale et sortie de la violence politique). Ce registre d'intervention se fait sur un mode peu visible, non hégémonique 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 locale (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 le modèle de relations État-Église qu'elle a historiquement construit, rend encore moins visible les politiques du religieux, du moins sous l'angle dans lequel 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 associées à la co-production 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 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 aquitaine 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 de ces terrains, s'il a été dicté autant par des considérations théoriques que pragmatiques, 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 les enjeux 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, dont les chapitres qui suivent déclinent les variations.

Les conditions d'une enquête

Outre la littérature se référant à la thématique et aux territoires en jeu, j'ai travaillé à partir de la production institutionnelle publiée par les diocèses, les organisations sociales de l'Église, et les institutions publiques concernées. Sans le faire de façon systématique, j'ai effectué des sondages dans la couverture médiatique de certaines séquences rapportées par les acteurs dans les médias locaux et nationaux.

Cette recherche mobilise plusieurs enquêtes qualitatives. J'ai d'abord eu recours à un matériau recueilli lors d'enquêtes déjà anciennes. 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, Lescar et Oloron (Itçaina 1997). Le chapitre sur le répertoire de l'hospitalité reprend et actualise l'enquête 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, dir. É. Ritaine, programme 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, je devais revenir avec Flora Burchianti sur des terrains espagnols comparatifs (Itçaina et Burchianti 2011).

L'essentiel du matériau empirique repose cependant sur une nouvelle enquête conduite en 2012-2013 dans le cadre d'un projet Marie Curie. En Émilie-Romagne, j'ai mené 16 entretiens semi-directifs à Forlì avec les organisations suivantes : Caritas diocésaine (direction et service d'aide aux migrants), Pastorale sociale du diocese 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 7e jour, l'Église gréco-catholique roumaine, l'adjoint aux politiques sociales (*welfare*) 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, j'ai mené une série d'entretiens 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 Confcooperative 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 à Florence en 2012 à l'occasion du 40e 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 2 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, j'ai mobilisé à nouveau le matériau recueilli en 1995 et en 2005-6 avec la Coordination transfrontalière des prêtres du Pays basque (*Euskal Herriko Apaizen*

Koordinakundea – EHAK), les religieux franciscains d'Arantzazu et de Saint-Palais, avec les membres du Secrétariat du synode de Bayonne et avec d'anciens prêtres et séminaristes basques. J'ai complété et actualisé cette enquête par une campagne d'entretiens menée en 2012-2013 auprès des personnalités et organisations suivantes : M^gr Uriarte, ancien évêque de Saint-Sébastien entre 2000-2009, Angel Maria Unzueta, vicaire général du diocèse de Bilbao, Galo Bilbao, théologien à l'Université de Deusto, Jonan Fernandez alors responsable du centre *Baketik* (de la paix) à Arantzazu, des militants chrétiens du Parti nationaliste basque (PNV) et du Parti socialiste d'Euskadi (PSE-EE, dont Carlos García Andoin, co-fondateur 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 enfin participé, avec Jon Sarasua (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.

Structure de l'ouvrage

Cinq chapitres composent la trame de cet ouvrage. Le chapitre 1, 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 censés s'adresser à tous mais dont la généralité porte en soi les germes d'une interprétation multiple. 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'acception 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 répertoire d'action. Le chapitre 2 (*le répertoire entrepreneurial*) souligne le pluralisme interne des conceptions catholiques de l'économie et de l'entreprise. À partir d'une perspective weberienne aspirant à mettre en relation croyance religieuse et éthique économique, on s'attache ici 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 ayant longtemps constitué des bastions du catholicisme territorial, deux territoires fortement industrialisés et présentant un degré élevé de capital social. Le chapitre analyse d'abord les récits comparés du rôle joué par la matrice catholique en matière de développement territorial dans les deux cas. Sont ensuite mis en exergue quatre approches catholiques de l'économie et de l'entrepreneuriat présentes sur les deux territoires : 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 trop schématiques et d'observer le croisement des socialisations.

Le chapitre 3 analyse 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'analyser 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 enjeux

sociaux. L'analyse se fonde sur un matériau empirique 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 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 4 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. On y examinera en particulier l'adaptation relative des organisations ecclésiales face à la montée de la figure utilitariste du migrant.

Enfin, le chapitre 5 se penche sur le *répertoire de la paix*, renvoyant au travail politique de médiation des acteurs catholiques dans les conflits politiques violents. Le chapitre s'ouvre sur une mise en perspective théorique générale du travail de médiation des acteurs religieux dans les conflits politiques violents. La compétence religieuse en la matière est ensuite mise à l'épreuve dans l'étude de la médiation catholique dans le conflit ethnonationaliste au Pays basque. L'analyse du travail politique de l'Église, dans ses différentes échelles (interne et externe) 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 que je qualifie respectivement de légaliste (avec une nuance « légaliste souple »), alternative et délibérative, au sein de l'Église du Pays basque. Enfin, le chapitre propose quelques pistes comparatives, peu développées faute d'une enquête suffisante, sur la présence catholique dans les médiations pacifistes en Italie.

La conclusion générale reprend les principaux enseignements des chapitres empiriques, s'attache à en dégager quelques leçons à portée générale et dégage des prolongements possibles à donner à cette recherche.

Des versions préliminaires de certaines parties de cet ouvrage ont fait l'objet de premières discussions à diverses occasions. J'ai présenté une esquisse du chapitre 2 à la 38e Conférence annuelle de la *Società Italiana di Scienza Politica* (SISP) (septembre 2014, Perugia). Certains éléments du chapitre 3, limités à la comparaison entre Bilbao et Forlì, ont été discutés à l'ECPR *General conference* 2013 (Bordeaux, septembre 2013) et au congrès 2013 de la SISP (Florence, septembre 2013) (Itçaina 2014 ; 2015). La première partie du chapitre 4 reprend et actualise l'enquête effectuée dans le cadre du programme *Enjeux migratoires en Europe du Sud* entre 2002 et 2005. L'étude de cas sur la médiation de l'Église en Pays basque qui ouvre le chapitre 5 a fait l'objet de discussions au colloque *Gouvernance et délibération* (Sciences Po Bordeaux, mai 2010), à la conférence 2010 de l'IPSA (Luxembourg), à l'université d'Oñati et dans les séminaires ReligioWest et COSMOS à l'EUI. La section sur le synode de Bayonne repose sur une enquête empirique menée en 1995

et restituée en détail dans (Itçaina 1997). Tous ces éléments ont été fortement remaniés, mis en cohérence et enrichis des apports des enquêtes ultérieures.

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

Chapitre 1

Normes, règles et pratiques : les fondements d'une médiation catholique plurielle

Avant d'entrer plus avant dans des analyses sectorielles des répertoires de la médiation catholique, ce chapitre propose un balayage préliminaire des catégories d'analyse auquel j'aurai recours avant de resituer historiquement leurs traductions empiriques. En d'autres termes, et dans la double perspective qui guide ce travail (analyse des mouvements sociaux et approche institutionnaliste), il s'agit d'inscrire les formes de catholicisme social observées ici à l'aune d'un triple mouvement doctrinaire et historique. Le premier inscrit les mobilisations et controverses observées à l'horizon du débat normatif sur les sources doctrinaires plurielles du catholicisme social. La politique, ici, est d'abord affaire de valeurs et de principes et l'institution est saisie à partir de ses normes. Le deuxième angle d'observation est celui de l'État-nation : les trois territoires observés s'inscrivent dans trois États européens qui ont développé historiquement des modèles spécifiques de régulation politique du religieux. Même si ces relations État-Église ne constituent pas mon angle d'observation principal, il est indispensable, dans une perspective institutionnaliste, d'en retracer les contours afin de comprendre les règles et les normes qui rapprochent et différencient les ordres institutionnels catholiques sur chacun des territoires. Enfin, descendre au territoire permet, en s'éloignant de l'institutionnalisme formel, de saisir de façon fine l'ensemble des interactions qui régulent les interactions entre catholicisme et société. Dans cet objectif, il conviendra enfin de revenir sur le phénomène de sécularisation qui a touché l'ensemble des territoires convoqués, et qui constitue un changement contextuel fondamental pour les pratiques des acteurs. Ce chapitre ambitionne ainsi de préciser le cadrage analytique et historique qui orientera des développements empiriques centrés sur les enjeux des médiations catholiques contemporaines.

Normes : la pluralité intrinsèque des interprétations doctrinaires du catholicisme social

Les herméneutiques concurrentes de la doctrine sociale catholique

L'Église catholique s'appuie sur un ensemble de normes et de règles stabilisées, qui se signalent par un degré élevé de formalisme, poussé à l'extrême dans les dispositifs rituels, et de références doctrinaires hiérarchisées. Le pluralisme catholique commence dès l'interprétation de cet ensemble de normes. L'Église, dès ses origines, *repose* sur une tension interne entre un discours unitariste et une herméneutique plurielle, pluralisme lui-même paradoxalement intégré et rendu possible par l'architecture institutionnelle catholique. Loin de se résumer à une institution pyramidale et hiérarchique, l'Église dispose d'une gamme d'espaces institutionnels qui peuvent constituer de simples relais de la *doxa* romaine mais également des lieux où l'institution se redéfinit voire se conteste de l'intérieur. La plasticité interne de l'institution est plus grande qu'il n'y paraît et les acteurs y disposent de marges

relatives d'action. Il n'en reste pas moins que l'institution catholique se singularise par son centralisme doctrinaire imposant, *volens nolens*, une hiérarchie de la parole légitime allant des Écritures jusqu'aux voix les plus marginalisées dans l'institution. Le détour par le discours normatif de l'Église sur les enjeux sociaux représente ainsi une étape incontournable afin de bien saisir la teneur des débats.

Tableau 1 : principales encycliques sociales depuis 1891

Papes	Encyclique
Léon XIII (1878-1903)	*Rerum novarum* (1891)
Pie X (1903-1914)	
Benoît XV (1914-1922)	
Pie XI (1922-1939)	*Quadragesimo Anno* (1931), *Mit Brennender Sorge* (1937)
Pie XII (1939-1958)	Radio Message (1941)
Jean XXIII (1958-1963)	*Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963)
Paul VI (1963-1978)	*Gaudium et Spes* (1965), *Populorum Progressio* (1966), Octogesima adveniens (1971), *Justitia in Mundo* (synode des évêques 1971), *Evangeli Mutiandii* (1975)
Jean-Paul Ier (1978-1978)	
Jean-Paul II (1958-2005)	*Redemptor Hominis* (1979), *Deus in Misericordia* (1980), *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), *Centisimus Annus* (1991)
Benoît XVI (2005-2013)	*Deus Caritas est* (2005), *Caritas in Veritate* (2009)
François (2013-)	*Evangelii Gaudium* (2013) *Laudato Si* (2015)

Sources : élaboration propre[1]

Dans une contribution de synthèse, Johan Verstraeten (2002) a souligné comment les doctrines sociales des Églises protestante et catholique avaient évolué depuis 1950 en fonction d'une adaptation de la doctrine produite par l'institution aux circonstances historiques. Ce travail politique a surtout été sensible sur deux enjeux : la paix et la justice sociale, sur lesquels reviendront les chapitres empiriques.

En matière de pensée catholique institutionnelle sur la paix, l'encyclique *Pacem in terris*, rédigée par Jean XXIII en 1963, soit en pleine guerre froide a sans nul doute constitué un tournant. La paix ne s'y limite pas à l'absence de guerre ou de violence, elle renvoie à une entreprise de justice et à la non-violence comme méthode de résolution des conflits. Cette approche constructiviste de la paix, qui anticipe sur la célèbre distinction de Johan Galtung entre *positive* et *negative peace* (Faget 2008) inspirera une éthique de paix chez les évêques, mais surtout une praxis de la médiation pour des secteurs de l'institution catholique qui s'en

[1] Pour une présentation et une analyse des grandes encycliques, voir : CERAS, « Doctrine sociale de l'Église catholique », <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/index.php?identifier=presentation>.

feront une spécialité. *Pacem in terris*, au-delà de la seule question de la paix, constitue surtout un pas décisif à l'encontre de la méfiance ancienne de l'Église à l'égard des droits de l'homme et du citoyen, perçus comme historiquement construits comme un système de valeurs alternatif aux grandes religions et à l'Église catholique au tout premier plan. Jean-Paul II parachèvera, par une « radicalisation théologique » (Verstraeten 2010 : 180), l'intégration des droits de l'homme à la doctrine ecclésiale.

Si ce tournant doctrinaire sur la paix n'a, du moins au premier abord, rencontré que peu d'oppositions de principe au sein de l'institution catholique (exception faite de ses marges fondamentalistes à propos des conflits interreligieux), le pluralisme catholique s'est manifesté de façon plus virulente sur les enjeux liés à la justice sociale. L'histoire de ce clivage est connue. Retenons en l'essentiel, dans la perspective des développements à venir : dans les années 1960, les mouvements de décolonisation conduisent à une (re)découverte du tiers-monde par les Églises. L'option préférentielle pour les pauvres, prudemment traduite en termes de développement, va conduire à des clivages profonds. Selon Verstraeten, Jean XXIII avait une vision assez « naïve » du développement en y voyant une croissance du modèle occidental de *welfare society*, dans une pensée keynesienne, et en négligeant le fait que la croissance du modèle de *welfare* occidental était lui-même basé sur des relations commerciales néo-coloniales. Après Vatican II et surtout la conférence des évêques latino-américains de Medellin en 1968, des interprétations alternatives verront le jour au sein de l'Église. Certains textes conciliaires feront l'objet d'interprétations plurielles voire contradictoires. Les chapitres sur la vie économique et sociale de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (Joie et espoir 1965) représentent, dans la pensée catholique, une forme de relativisation de la notion de propriété privée (Ricard Lanata 2013 : 396) au nom de la destination universelle des biens. Dans son article 69, *Gaudium et Spes* affirme le droit des pauvres en situation de nécessité extrême à se procurer ce dont ils ont besoin chez les possédants :

> « […] Quant à celui qui se trouve dans l'extrême nécessité, il a le droit de se procurer l'indispensable à partir des richesses d'autrui [note 147 : Ici vaut l'ancien principe : « Dans l'extrême nécessité, tout est commun, c'est-à-dire à partager. » D'autre part, en ce qui concerne l'étendue et les modalités selon lesquelles ce principe s'applique dans le texte, outre les auteurs modernes connus, *cf.* saint Thomas, *Somme théologique*, II-II, q. 66, art. 7. Il est clair que, pour une application exacte de ce principe, toutes les conditions moralement requises doivent être remplies]. Devant un si grand nombre d'affamés de par le monde, le Concile insiste auprès de tous et auprès des autorités pour qu'ils se souviennent de ce mot des Pères : « Donne à manger à celui qui meurt de faim car, si tu ne lui as pas donné à manger, tu l'as tué » [note 148 : *Cf. décret de Gratien, C.* 21, dist. LXXXVI (Éd. Friedberg I, 302). Ce passage se trouve déjà dans *PL* 54,591 A : *cf.* Antonianum 27 (1952) 349-366] et que, selon les possibilités de chacun, ils partagent et emploient vraiment leurs biens en procurant avant tout aux individus et aux peuples les moyens qui leur permettront de s'aider euxmêmes et de se développer. […] » [2]

Verstraeten rappelle le scandale provoqué par la déclaration de l'évêque néerlandais M^gr^ Muskens, qui se fonde alors sur ce texte pour affirmer qu'en situation extrême un pauvre avait le droit de voler un pain, déclaration perçue comme une atteinte à l'ethos occidental du travail et de la propriété. Sous le titre « Accès à la propriété et au pouvoir privé sur les biens. Problème des latifundia », l'article 71 de *Gaudium et spes* sera également mobilisé et débattu au Portugal durant la Révolution des œillets en 1974. Sans doute dépassée par les effets

[2] Concile Vatican II. Gaudium et spes. L'Église dans le monde de ce temps, art. 69 (extrait), 7 décembre 1965, CERAS, « Discours social de l'Église catholique », <http://www.discours-social-catholique.fr/132-gaudium-et-spes#ftn147>, consulté le 2 juillet 2015.

politiques de son discours, l'institution romaine corrigera le tir. Dès 1967, Paul VI dans *Populorum progressio* tente de cadrer une éthique mesurée du développement en excluant la révolution sur des bases morales. Le langage de la libération sera adopté par l'Église universelle pendant le synode des évêques en 1971 au travers du texte *Justice in the world*. Adopté par une majorité d'évêques, le texte sera ensuite repris en main par le pape et ses scribes (Verstraeten 2010 : 183).

La controverse sur la théologie de la libération continuera sous le pontificat de Jean-Paul II. Verstraeten souligne comment la controverse portera sur le fait de savoir si l'analyse marxiste peut être acceptée comme outil d'analyse sans l'être nécessairement comme idéologie. La réponse politique de l'institution romaine sera négative mais la réponse théologique variera selon les courants[3].

Si la séquence de la montée en puissance, puis de la condamnation institutionnelle de la théologie de la libération – et ses conséquences politiques en Amérique latine (Löwy 1996) – est bien connue, la montée, en réaction, d'une contre-pensée économique néo-conservatrice au sein de l'Église l'est sans doute moins. La controverse sur la théologie de la libération a provoqué une contre-offensive idéologique de la part de l'Église pour produire une pensée qui soit davantage *market friendly*. Se structure alors un courant de pensée, d'abord aux États-Unis puis en Europe, associant chercheurs, milieux d'affaires et personnalités de l'Église catholique, dans une entreprise de justification éthique et doctrinaire du libéralisme économique. Michael Novak, *via* son adresse aux chefs d'entreprise américains et son ouvrage *The Catholic ethic and the spirit of capitalism* (Novak 1993) est l'une des figures influentes de cette circulation des idées du champ économique vers le champ ecclésial. Dans l'ouvrage précité, Novak fournit une alternative catholique à l'interprétation weberienne de l'éthique protestante comme une base morale du capitalisme « compris correctement » ("*capitalism rightly understood"*, p. XIV) :

> *"the thesis of this new book may be stated in a single sentence: Out of the crucible of a hundred-years debate within the Church came a fuller and more satisfying vision of the capitalist ethic than Max Weber's 'Protestant ethic'. Not only is this Catholic (and catholic) ethic more appropriate for the realities of the present moment, but also it offers inspiriting guidance for the future."* (Novak 1993 : XVI)

Cette « éthique catholique de l'esprit du capitalisme » implique une vision libérale de valorisation de la société civile, dans un sens de retrait de l'État-Léviathan :

> *"I reinterpret social justice as the distinctive virtue of free persons associating themselves together, cooperatively, within a free society. I delink social justice from an uncritical reliance on the blind leviathan of the state and link it, instead, to the concrete intelligence operative in individuals and their free associations within the 'civic forums' (as the Czechs and Slovaks so neatly put it in their revolt against the totalitarian state). The role of the state, I argue, is to strengthen the fertile and creative actions of civil society, not to derogate from them or (God forbid) supplant them. This recommendation is of course controversial."* (Novak 1993: XVI)

Ce courant de pensée aurait directement inspiré, selon Verstraeten, la critique implicite de l'État social dans l'encyclique *Centisimus annus* promulguée par Jean-Paul II en 1991. Dans son paragraphe 48, le pape, une fois avoir rappelé les devoirs de l'État en matière sociale, souligne immédiatement les limites de ce rôle au nom du principe de subsidiarité :

---

[3] Les Chrétiens pour le socialisme se fonderont sur cette distinction, d'autres théologiens apporteront des réponses plus nuancées. En 1984, le cardinal Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, publie une condamnation officielle de toutes les théologies de la libération. En 1986, un document plus positif sur les relations entre liberté chrétienne et libération (*Liberatis conscientia* 1986) est publié. Lors du Jubilé de 2000, les catholiques contribueront à la réflexion sur l'allégement de la dette.

> « […] On a assisté, récemment, à un important élargissement du cadre de ces interventions, ce qui a amené à constituer, en quelque sorte, un État de type nouveau, l'"État du bien-être". Ces développements ont eu lieu dans certains États pour mieux répondre à beaucoup de besoins, en remédiant à des formes de pauvreté et de privation indignes de la personne humaine. Cependant, au cours de ces dernières années en particulier, des excès ou des abus assez nombreux ont provoqué des critiques sévères de l'État du bien-être que l'on a appelé "l'État de l'assistance". Les dysfonctionnements et les défauts des soutiens publics proviennent d'une conception inappropriée des devoirs spécifiques de l'État. Dans ce cadre, il convient de respecter également le principe de subsidiarité : une société d'ordre supérieur ne doit pas intervenir dans la vie interne d'une société d'ordre inférieur en lui enlevant ses compétences, mais elle doit plutôt la soutenir en cas de nécessité et l'aider à coordonner son action avec celle des autres éléments qui composent la société en vue du bien commun » [4].

Économiste à l'Université Aix-Marseille III et président de l'Association des Économistes catholiques de France, Jean-Yves Naudet (2003) voit dans cet article l'expression d'une conception modérée du rôle de l'État qui, de ce point de vue, ne serait pas fondamentalement différente de ce que *Rerum novarum* ou *Mater et Magistra* disaient. L'inflexion provient cependant de la critique de l'« État de l'assistance » qui voit, selon Naudet, Jean-Paul II reprendre à son compte l'analyse des économistes du *public choice* pour renouveler l'interprétation du principe de subsidiarité dans le sens d'une critique de la prise en charge totale de la solidarité par l'État :

> « En intervenant directement et en privant la société de ses responsabilités, l'État de l'assistance provoque la déperdition des forces humaines, l'hypertrophie des appareils publics, animé par une logique bureaucratique plus que la préoccupation d'être au service des usagers avec une croissance énorme des dépenses. En effet, il semble que les besoins soient mieux connus par ceux qui en sont plus proches, ou qui savent s'en rapprocher, et que ceux-ci soient plus à même d'y répondre. On ajoutera que souvent certains types de besoins appellent une réponse qui ne soit pas seulement d'ordre matériel, mais qui sache percevoir la requête humaine plus profonde […] » (article 48, *Centisimus annus*, *op. cit*.)

On serait porté à voir dans ce passage l'écho de la critique libérale d'une omniprésence de l'État pouvant aboutir à la déresponsabilisation des individus. Selon Naudet, le pape se fonde sur une conception de la subsidiarité signifiant « d'abord que l'on fait appel à l'action volontaire des individus et lorsqu'on est allé trop loin dans l'État de l'assistance, cette action volontaire a été découragée ou démotivée : on a l'idée que si l'État s'occupe de tout on n'a plus de responsabilité. Et si les prélèvements obligatoires sont trop élevés, on n'a plus non plus les moyens d'assurer son devoir de solidarité. […] » (Naudet 2003). Selon Verstraeten, Les idées de Novak[5] auraient ainsi transité jusqu'au sommet de l'institution romaine par la médiation du politicien italien Rocco Buttiglione, membre du mouvement catholique Comunione e Liberazione[6].

Est-ce à dire pour autant que la doctrine sociale de l'Église (DSE) se réduise à un affrontement binaire entre progressistes et conservateurs, ou entre lectures favorables à la justice sociale *versus* celles légitimant le libéralisme économique ? Si ces deux positions trouvent des relais et des expressions affirmées et situées dans l'Église, néanmoins une infinité de situations intermédiaires structurent l'« archipel catholique » (Colozzi,

---

[4] Jean-Paul II, *Lettre encyclique* Centisimus Annus, 1er mai 1991, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html>.

[5] Voir "Five Questions with Michael Novak", *Catholic Vote*, consulté le 16 juin 2014, <http://www.catholicvote.org/five-questions-with-michael-novak/>.

[6] R. Buttiglione contribuera à l'ouvrage collectif *A free society reader: Principles for the new Millenium* (Lexington Books, 2000) dirigé par M. Novak, W. Braislford et C. Heester.

Martelli 1988). Pour John E. Tropman (2002), réfléchissant aux liens entre éthique catholique et esprit communautaire aux États-Unis, ce sont des traditions catholiques différentes qui s'affrontent au travers des interprétations dissonantes d'un même corpus doctrinaire. Verstraeten (p. 187) se demande jusqu'à quel point Jean-Paul II était lui-même en phase avec ce tournant supposé capitaliste de la doctrine sociale, potentiellement en concurrence avec le discours de l'Église sur la justice sociale et la solidarité. Karl Gabriel et Hermann-Josef Große Kracht vont jusqu'à affirmer, à l'inverse, que "*today, based on the social doctrine of the Church, John Paul II is one of the most resolute critics of global capitalism*" (2004: 214). Cécile Renouard (2012) est plus nuancée quant aux différentes interprétations des encycliques et en particulier de *Centisimus Annus*. La même prudence devrait être de mise au sujet des nouveaux mouvements catholiques, souvent vus comme porteurs d'une idéologie économique libérale par opposition à des mouvements d'Action catholique centrés sur la justice sociale. Les choses, en l'état, sont plus mêlées. Verstraeten cite à juste titre l'exemple de l'« économie de la solidarité » portée par le mouvement des Focolari (*cf.* chapitre 2). Les Focolari essaient de reconnecter avec la tradition du philosophe et économiste napolitain Antonio Genovesi (1712-1769), une tradition marginalisée par des économistes néoclassiques relayant la pensée d'Adam Smith. Sans doute est-on, avec ce mouvement, très loin de l'option préférentielle pour les pauvres telle qu'elle est pensée par la théologie de la libération. Pour autant, il serait tout aussi réducteur de ne voir dans l'« économie de la communion » ou l'« économie civile » telle qu'elle sont théorisées par ce mouvement l'expression d'un libéralisme bon teint à peine nuancé par un discours de moralisation du capitalisme. Mouvement charismatique sur le plan spirituel, les Focolari, dans leur doctrine économique, ne peuvent être réduits à l'un des deux grands pôles qui clivent la pensée sociale catholique.

Par ailleurs, c'est la *nature* même des discours normatifs institutionnels qui génère la pluralité des interprétations. Les textes normatifs, et en tout premier lieu ceux produits par le sommet de l'institution, restent à un degré de généralité qui autorise des lectures différentes. Retraçant la généalogie de la DSE sur l'entreprise capitaliste, Renouard (2012) montre que sur cette question, la DSE entretient un certain flou sur certains enjeux cruciaux :

> « La non remise en cause du critère de la maximisation du profit, et l'absence de références aux questions fiscales et comptables n'aident pas à trouver les moyens de faire en sorte que toute l'économie et la finance soient traversées par une visée éthique, comme l'encyclique *Caritas in veritate* y appelle. » (Renouard 2012 : 5).

Ce niveau de généralité ainsi que la recherche d'un consensus dans les processus de production des textes expliquent la multiplicité des interprétations, comme autour de l'encyclique *Centisimus annus* soulignant « le rôle pertinent du profit comme indicateur du bon fonctionnement de l'entreprise » (*Centisimus Annus, op. cit.*, 35) tout en précisant que la recherche de profitabilité ne saurait évincer l'objectif social/sociétal qui est le propre de l'activité économique (Renouard 2012 : 4). Tout se passe au fond comme si l'institution, au moment de produire sa parole autorisée sur les réalités sociopolitiques, peinait à placer le curseur entre l'argument éthico-moral généraliste et une appréciation précise, donc prêtant à controverse, des situations concrètes.

Le pluralisme normatif des interprétations de la DSE en matière de justice sociale a été prononcé dans les milieux catholiques états-uniens. Spécialiste de *Christian ethics*, Marvin Krier Mich (2009) a montré comment les évêques américains avaient cherché à développer une voie médiane en matière de justice sociale, notamment au travers de la lettre pastorale *Economic justice for all* en 1986. Cette lettre provoque une double réaction. La première, sur sa « droite », émane de la *Lay Commission on Catholic Social Teaching and the US Economy*, dirigée par William Simon, ancien Secrétariat au Trésor et Michael Novak, *vice-chairman* de cette Commission. Elle juge la pastorale des évêques américains trop

critique envers les vertus du libre marché et de l'entreprise, et trop confiante dans l'État. À l'inverse, la lettre pastorale des évêques américains recevra également des critiques sur « sa gauche » par les théologiens de la libération Clodovis et Leonardo Boff, jugeant que la critique du capitalisme exprimée par les évêques était une critique fonctionnelle et non pas systémique.

Se référant à la controverse américaine des années 1980, Tropman voit dans la position pro-justice sociale des évêques US l'expression de la tradition catholique dominante, alors que la critique libérale exprimée par Simon et Novak s'inscrirait dans un registre culturel minoritaire au sein du catholicisme (Tropman 2002 : 85) mais – rajouterais-je –dominant dans le champ économique. Le rapport entre ces deux conceptions serait inversé dans l'approche protestante de la pauvreté :

Tableau 2 : perspectives culturelles sur la pauvreté dans les traditions éthiques catholique et protestante

Perspective	Éthique catholique	Éthique protestante
Dominante	*Dignitas Pauperum Christi*	Pauvre non méritant : moralement questionné
	Tous sont sauvés ou susceptibles de l'être	Les non élus
	Partage juste (*fair share*)	Accord équitable (*fair deal*)
Dominée	Damnés de la terre	Pauvre méritant

Source : adapté de Tropman (2002 : 85)

Cette présentation schématique des deux éthiques religieuses mériterait de longs développements[7]. Je me concentrerai ici sur le pluralisme catholique. Afin de dépasser l'opposition binaire entre deux conceptions catholiques du capitalisme, Krier Mich propose une typologie à quatre entrées des conceptions normatives catholiques de la justice sociale, typologie qui, adaptée à l'Europe du Sud, sera utile aux développements empiriques ultérieurs de cet ouvrage :

[7] Voir Kahl (2009) pour une présentation comparative et historique des conceptions de la pauvreté chez les catholiques ("*feed the poor*"), les luthériens ("*all should eat, all should work*") et les calvinistes ("*work for your own bread*"), et les conséquences de ces approches dans les régimes d'État-providence européens contemporains.

Tableau 3 : quatre approches normatives catholiques de la justice sociale

Perspective catholique	Causes de la pauvreté	Antidote
Conservatrice	Paresse, ignorance ou dépravation	Pitié et autres formes d'aide
Libérale (*liberal*)	Retard économique et social	Inclusion par une réforme structurelle
Communautarienne	Exclusion et injustice	Inclusion par une réforme structurelle
Libérationniste	Oppression causée par des systèmes d'exploitation	Révolution et création d'un système alternatif

Source : adapté de Krier Mich (2009 : 327-328)

Les principales caractéristiques de chacune de ces perspectives catholiques correspondent à autant de visions du monde, dont l'exposé servira les développements empiriques ultérieurs :

(1) Conservatrice (*Conservative*) : selon la vision néo-conservatrice, le libre marché est vu comme le principe essentiel de la société, comme la condition de la croissance économique, de la liberté personnelle et la garantie d'égales opportunités. Le rôle de l'État est résiduel : "*The neo-conservative would remove the interference of government in the economic sectors, reduce or eliminate the welfare system, weaken labor organizations, and trust in the 'trickle down' theory to help the poor- or simply tolerate existing levels of poverty and unemployment*" (Krier Mich 2009: 327). Aux États-Unis, l'école de pensée de Simon et Novak s'inscrit, notamment dans la *Lay letter*, dans cette perspective de justification catholique du capitalisme néo-libéral.

(2) Libérale (*Liberals*) : la tradition libérale (au sens américain) favorise une vision keynesienne de l'économie, dans laquelle le gouvernement a régule les industries et intervient régulièrement sur le marché afin de surmonter les chocs conjoncturels et les phases de dépression générées par le capitalisme. Les libéraux s'expriment en faveur d'un système d'État providence, d'une régulation du monde du travail, s'opposent à la discrimination et sont favorables à une politique active de promotion de l'égalité des chances. Si les tenants du néoconservatisme reprochent, en 1986, aux évêques américains de s'inscrire dans ce courant, Krier Mich ne les situe pas exactement sur ce plan.

(3) Communautariens[8] (*Communitarian*) : la lettre des évêques états-uniens s'inscrirait plutôt, selon Krier Mich, dans une vision communautarienne, qui présente les caractéristiques suivantes : cette conception (a) rejette à la fois l'individualisme implicitement contenu dans les visions néoconservatrices et libérale, et la vision manichéenne et duale des *liberationists* (Théologie de la libération) ; (b) s'enracine dans l'éthique communalisante de la Bible et des philosophies sociales d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin : (c) dans son expression moderne, la vision communautarienne voit la pauvreté et le chômage comme des formes d'exclusion de la participation à la

[8] À ne pas confondre avec le courant communautarien des théories normatives de la justice.

vie économique de la communauté. La pauvreté est condamnable puisqu'elle exclut une personne de la participation aux projets économiques de la communauté. À la différence de la perspective libérale, la pensée communautarienne catholique plonge ses racines avant les Lumières et son insistance sur les droits individuels. Ici, ce sont plutôt les biens communs et les devoirs et responsabilités envers la communauté qui seront mis en avant. On verra plus avant les conséquences de cette pensée dans les perspectives solidaristes et corporatistes en contexte européen. Par ailleurs, si la théorie libérale de la justice et des droits se connecte avec l'ordre politique, la vision communautarienne du bien commun met en relation toutes les autres sphères de l'activité sociale et en particulier la sphère économique en promouvant la participation des acteurs.

(4) Libérationnistes (*Liberationists*) : les « libérationnistes » ou « radicaux » (*the radical mindset*) voient la pauvreté, le chômage, la marginalisation et l'indifférence à la pauvreté non pas comme de simples dysfonctions ou accidents regrettables d'un système par ailleurs acceptable, ni comme les dégâts collatéraux d'un individualisme culturel en expansion. Ces réalités sont plutôt les conséquences d'un ordre politico-économique généré par les dominants afin de maintenir leurs privilèges. La révolution devient alors l'issue inévitable pour un véritable changement de système.

Au-delà des seuls États-Unis, ces quatre approches continuent aujourd'hui de cliver en interne le monde catholique et les approches concurrentes de la justice sociale (comprenant le soutien aux défavorisés mais aussi l'engagement pour la paix). Le débat qui suivra la publication par Benoît XVI le 11 novembre 2012 du *motu propio* sur le Service de la charité[9] illustre ce pluralisme. Selon le théologien canadien Grégory Baum, membre du mouvement *Pax Christi*, le *motu propio* « donne une interprétation étroite de ce Service de la charité, le limitant à l'aide aux pauvres et à l'appui aux institutions qui secourent des gens dans le besoin. » (Baum 2013 : 1). Benoît XVI s'efforce, selon cette lecture, « d'éliminer de l'Évangile la dimension politique et d'exclure de la mission de l'Église la promotion de la justice » (*ibid*.). Le texte papal pourrait être lu comme un avertissement dirigé vers certaines organisations catholiques exerçant un ministère de solidarité, notamment dans le tiers-monde : « le souci de justice sociale de ces organisations et leur résistance au capitalisme néolibéral se trouvent maintenant accusées d'être trop politiques » (*ibid*. p. 3). La remarque vaut tout autant pour les mouvements catholiques pour la paix. Par la critique théologique, *Pax Christi* exprime ici une position libérationniste dirigée vers une interprétation papale du message évangélique vue comme conservatrice. Autant de lectures divergentes qui clivent en interne le monde catholique et interrogent sa stabilité institutionnelle.

Les conceptions de l'économie sociale et le pluralisme normatif catholique

Comment ce pluralisme normatif catholique sur l'économie et la justice sociale se fait-il ressentir dans la sphère plus spécifique de l'économie sociale et en particulier dans sa forme entrepreneuriale historique, le coopérativisme ?

Sur le plan doctrinal, la promotion de l'économie sociale par l'Église se fonde sur un travail politique de la part de l'institution catholique à la fin du XIX^e^siècle afin de ne pas laisser la question sociale aux seules mains du mouvement ouvrier. Le catholicisme désormais qualifié de « social » s'attachera à prendre à bras-le-corps la question sociale tout en

[9] Un *motu propio* (du latin « de son propre chef ») est une lettre émise par le pape de sa propre initiative, qui peut s'adresser à toute l'Église, à une Église locale ou à un groupe particulier dans l'Église. <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20121111_Caritas_fr.html>, consulté le 8 juillet 2014.

réaffirmant, par opposition au marxisme, le primat de la propriété privée. L'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII, en 1891, constitue une étape fondatrice du renouveau doctrinal en la matière. Par opposition à la lutte des classes, le pape y suggère de réduire la distance entre les classes en favorisant l'accès à la propriété de la part des travailleurs.

> « Le fondement de cette doctrine est dans la distinction entre la juste possession des richesses et leur usage légitime. La propriété privée, Nous l'avons vu plus haut, est pour l'homme de droit naturel. L'exercice de ce droit est chose non seulement permise, surtout à qui vit en société, mais encore absolument nécessaire. "Il est permis à l'homme de posséder en propre et c'est même nécessaire à la vie humaine."[saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II, q.66 a.2.] Mais si l'on demande en quoi il faut faire consister l'usage des biens, l'Église répond sans hésitation : "Sous ce rapport, l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités. C'est pourquoi l'Apôtre a dit : 'Ordonne aux riches de ce siècle... de donner facilement, de communiquer leurs richesses [saint Paul, 1 Tim 6,18]' [Saint Thomas, Sum. Theol. II-II, q.66 a.2]"»[10]

Cette réaffirmation du primat de la propriété s'accompagne cependant (n. 36-38) d'une incitation à la formation d'associations, qu'il s'agisse d'associations d'ouvriers, de patrons, ou mixtes, et d'une invitation à la promotion de ces structures par l'État. L'injonction ouvrira la voie à un développement sans précédent d'associations, cercles, coopératives et banques rurales dans l'ensemble du monde catholique.

Dès sa promulgation, l'encyclique donnera lieu à des lectures concurrentes, qui auront des conséquences institutionnelles. Demartial (1998) rappelle qu'à l'époque de la promulgation de *Rerum novarum*, la question ouvrière fait en France l'objet d'interprétations diverses selon les écoles du catholicisme social[11]. Fondée sur une critique de l'individualisme libéral, une première école préconise tout d'abord d'abolir l'œuvre de la Révolution et de restaurer les communautés et l'ordre social perçu comme « traditionnel ». Cette branche conservatrice voire réactionnaire propose une contre-révolution, une renonciation à l'utopie égalitaire démocratique et un rétablissement des hiérarchies sociales. Sont ainsi valorisées la famille traditionnelle et la restauration des corporations, dans la lignée de Frédéric le Play et de René de la Tour du Pin. Albert de Mun, fondateur en 1871 de l'œuvre des cercles catholiques, favorise la diffusion de cette pensée en milieu politique. Pour une seconde école en revanche, la Révolution propose également un héritage positif, et le catholicisme social doit tenir compte des nouveaux acquis : liberté d'association, liberté syndicale, démocratie politique. Le programme de cette école se retrouve dans les quatre principes de *Rerum novarum* : la famille, la profession, l'économie et l'État. Si l'organisation du travail s'inscrit dans une pensée pyramidale corporatiste, dans cette vision le « travailleur peut progressivement participer à la copropriété de l'entreprise par la coopération de crédit, de consommation et de production. » (Demartial 1998 : 34). À plus d'un titre, comme le soulignent Émile Poulat et Danièle Hervieu-Léger, *Rerum Novarum* reste ancrée dans la critique intransigeante de la modernité. L'encyclique témoigne plutôt d'une seconde génération intransigeante, qui entend prendre à bras-le-corps l'affrontement entre les classes issues de la Révolution française puis de l'industrialisation. À la différence du « vieil intransigeantisme » des vaincus, qui refusait notamment de reconnaître la fin du pouvoir temporel du pape avec l'Unité italienne en 1870, le nouvel intransigeantisme « veut reprendre l'initiative. C'est le monde, et non les possessions territoriales pontificales, qu'il veut

---

[10] *Rerum Novarum*, Lettre encyclique de sa Sainteté le pape Léon XIII, <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>.

[11] Voir Boissonat et Grannec (2009) pour une perspective d'ensemble sur l'histoire du christianisme social.

reconquérir par la force d'un catholicisme de mouvement. » (Hervieu-Léger, Champion 2008 : 254).

La voie ouverte par *Rerum novarum* sera confirmée par la mention du coopérativisme dans bon nombre de documents constitutifs de la doctrine sociale de l'Église, tout au long du XX^e^siècle[12]. Enzo Pezzini mentionne le discours tenu par Jean-Paul II aux agriculteurs de Faenza (province de Ravenne) le 10 mai 1986. Parfois qualifiée d'encyclique coopérative, cette intervention souligne la congruence entre valeurs coopératives et approche communautarienne de l'Église aspirant à synthétiser les dimensions individuelle et communautaire :

> « La valeur de l'entreprise coopérative se caractérise sur le plan économique par le développement d'une économie locale qui cherche à mieux répondre aux besoins de la communauté. De façon analogue, sur le plan moral, elle se distingue par l'accent mis sur le sens de la solidarité, sur le respect de la nécessaire autonomie de chacun, qui doit grandir vers une maturité pleine. C'est là que réside l'un des aspects les plus clairs de l'importance de la coopération : elle suppose la valorisation du rôle de chacun dans la communauté au travers d'un engagement à caractère éthique, qui n'exclut pas la défense des intérêts légitimes de la personne. » [13]

Benoît XVI fera également mention du coopérativisme dans l'encyclique *Caritas in veritate* (L'amour dans la vérité 2009). Outre une référence générale en ouverture, le texte renvoie à la coopération de crédit (n. 65) comme un outil permettant d'introduire une dimension éthique dans l'univers de la finance. L'encyclique fait également référence à la coopération de consommation, articulée à une éthique de la sobriété :

> « Dans ce domaine des achats aussi, surtout en des moments comme ceux que nous vivons, où le pouvoir d'achat risque de s'affaiblir et où il faudra consommer de manière plus sobre, il est opportun d'ouvrir d'autres voies, comme par exemple des formes de coopération à l'achat, telles que les coopératives de consommation, créées à partir du XIX^e^ siècle grâce notamment à l'initiative des catholiques »[14]

Comme le souligne Renouard, dans cette encyclique, Benoît XVI

> « (…) prend acte du fait que la séparation entre des entreprises *for profit* et des associations caritatives ne rend pas compte de la variété des formes entrepreneuriales qui existent aujourd'hui. Parmi les formes existantes il faut souligner l'intérêt des entreprises *not for profit*, où des efforts pour créer des structures coopératives par exemple, dans lesquels les diverses parties prenantes de l'activité économique sont représentées. » (Renouard 2012 : 3).

Réputé de sensibilité plus sociale que ses prédécesseurs, le pape François, élu en 2013, affirmera son attachement au coopérativisme lors de la réunion tenue au Vatican le 16 octobre 2013 avec les responsables de l'Alliance coopérative internationale[15]. Cet attachement à la coopération sera réaffirmé lors du message vidéo du pape à l'occasion du 3^e^ festival de la doctrine sociale de l'Église (Vérone, 21-24 novembre 2013). Dans une inflexion significative par rapport à ses prédécesseurs, le pape y rejette explicitement la césure

---

[12] Voir Pezzini (2010 : 358) pour une présentation raisonnée des encycliques mentionnant la coopération.

[13] Jean-Paul II, *Discorso agli agricoltori nello stabilimento della cooperativa 'Prodotti agricoli faentini'*, Faenza, 10 mai 1986, cité par (Pezzini 2010 : 359; traduit de l'italien).

[14] Benoît XVI, *Caritas in veritate*, n. 66

<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_Caritas-in-veritate_fr.html>.

[15] « Le Pape François soutient le modèle d'affaire des coopératives », *International Co-operative Alliance*, 30 octobre 2013 <http://ica.coop/fr/media/news/le-pape-fran%C3%A7ois-soutient-le-mod%C3%A8le-daffaires-des-coop%C3%A9ratives> consulté le 23 juin 2014.

opérée par la pensée libérale classique entre régime d'accumulation et rejet de la responsabilité sociale aux mains de l'État ou des organisations caritatives :

> « La doctrine sociale ne supporte pas que les bénéfices aillent à ceux qui produisent et que la question sociale soit laissée à l'État ou aux activités d'assistance et de volontariat. Voilà pourquoi la solidarité est un mot clé de la doctrine sociale. Mais nous, en cette époque, nous courons le risque de l'éliminer du dictionnaire, car c'est un mot qui dérange mais aussi – permettez-moi de le dire – presque un 'gros mot'. Pour l'économie et le marché, solidarité est presque un gros mot. »[16]

François continue en établissant implicitement une distinction entre activités d'assistance et volontariat d'une part, coopération de l'autre, cette dernière formule ouvrant un espace économique propre à générer une alternative :

> « La solidarité doit s'appliquer également pour garantir le travail : la coopération représente un élément important pour assurer une pluralité de présence parmi les employeurs du marché. Aujourd'hui, celle-ci est l'objet de certaines incompréhensions également au niveau européen[17], mais je pense que ne pas considérer comme actuelle cette forme de présence dans le monde productif constitue un appauvrissement qui laisse la place aux homologations et qui ne promeut pas les différences et l'identité.
>
> Je me souviens – j'étais jeune – lorsque j'avais 18 ans : c'était en 1954, et j'ai entendu mon père faire une conférence sur le coopérativisme chrétien et, depuis cette époque, je suis enthousiasmé par ce thème, j'ai vu que c'était le chemin à prendre. C'est précisément le chemin d'une égalité, mais pas d'une homogénéité, une égalité des différences. Sur le plan économique aussi ce chemin est lent. Je me souviens encore de la réflexion de mon père : il avance lentement, mais il est sûr. Lorsque j'entends certaines théories économiques, comme celle du *derrame* – je ne sais pas très bien comment on dit en italien – [le pape se réfère à une théorie économique de l'optimisme sur la baisse des prix de biens et la réduction de la pauvreté], l'expérience nous dit que ce chemin n'est pas le bon.
>
> Je souhaite à tous ceux qui sont engagés et élaborent des formes de coopérativisme de maintenir vivante la mémoire de leur origine. Les formes de coopération constituées par les catholiques comme traduction de *Rerum novarum* témoignent de la force de la foi, qui aujourd'hui comme alors, est en mesure d'inspirer des actions concrètes pour répondre aux besoins de nos peuples. » (*ibid.*)

La coopération, dans cette formulation, apparaît comme l'*une* des formules organisationnelles « parmi les employeurs du marché ». Le coopérativisme n'est pas tant présenté comme une alternative que comme un compromis institutionnel ayant une présence légitime parmi les acteurs du marché. Sans doute pourrait-on voir là une illustration de la thèse de Mathieu Hély et Pascale Moulévrier (2013) qui, loin de postuler la nature intrinsèquement alternative de l'économie sociale et solidaire, y voient au contraire une forme d'économie « cosubstantielle au capitalisme » (p. 19) et qui est partie prenante du mode d'organisation sociale qu'il constitue : « L'enjeu est ici, pour ces structures qui délaissent le marché au profit d'espaces moins visiblement marchands d'organisation des échanges, de participer à la société capitaliste à une place protégée par un argument moral fondateur. »

---

[16] Extrait du *Message vidéo du Pape François pour le Troisième festival de la doctrine sociale de l'Église (Vérone, 21-24 novembre 2013)*, Site officiel du Vatican, consulté le 23 juin 2014, <http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20131121_videomessaggio-festival-dottrina-sociale.html>. Voir aussi ses développements sur les modèles de la sphère et du polyèdre comme modèles contrastés de mondialisation.

[17] Allusion probable à la politique de la Commission européenne en matière d'économie sociale. Voir sur ce point la réaction d'E. Pezzini par rapport au plan d'action 'entrepreneuriat 2020' de la Commission européenne : E. Pezzini, « La Commission oublie les coopératives », mars 2013, dans *Europeinfos*, une perspective chrétienne sur l'UE, <http://www.comece.eu/europeinfos/fr/archives/numero158/article/5542.html>.

(Hély, Moulévrier 2013 : 21). La pensée papale s'inscrirait dans l'approche communautarienne de la DSE mentionnée plus haut, et non pas dans l'approche d'économie alternatives portées par le courant libérationniste. L'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* que le pape prononcera le 24 novembre 2013 approfondit cette voie en insistant à nouveau sur la solidarité et sur les inégalités de développement. Le texte provoquera une réaction critique de Michael Novak et des théoriciens catholiques du « capitalisme démocratique »[18]. Recevant le 28 février 2015 les représentants de la centrale coopérative italienne Confcooperative, le pape François soulignera à nouveau la vertu de la « coopérative authentique, vraie, où ce n'est pas le capital qui commande les hommes mais les hommes qui commandent le capital. »[19] François insiste à cette occasion sur le rôle des coopératives pour innover dans le domaine sanitaire et social – point fort des coopératives sociales – tout en encourageant les acteurs coopératifs à lutter contre les « fausses coopératives », un phénomène répandu en Italie. Enfin, dans l'encyclique *Laudato si* publiée le 24 mai 2015, François, en articulant défis environnementaux et sociaux, souligne que « la tradition chrétienne n'a jamais reconnu comme absolu ou intouchable le droit à la propriété privée, et elle a souligné la fonction sociale de toute forme de propriété privée »[20]. Il mentionne les coopératives pour l'exploitation d'énergies renouvelables (n. 179) ainsi que, en milieu paysan, « les formes de coopération ou d'organisation communautaire qui défendent les intérêts des petits producteurs et préservent les écosystèmes locaux de la déprédation » (n. 180). Autant d'éléments qui marquent, sur le plan socioéconomique, une inflexion du discours papal à mi-chemin entre approche communautarienne et libérationniste.

Au terme d'un examen systématique des grands textes de la DSE, Enzo Pezzini (2010) identifie quatre points de coïncidence entre DSE et coopérativisme :

(a) Centralité et liberté de la personne

(b) Subsidiarité : énoncé pour la première fois dans l'encyclique *Quadragesimo anno*, ce principe a été largement repris dans les textes doctrinaires suivants. Pezzini voit dans la constitution de consortiums de coopératives (coopératives de 2nd degré ou coopératives de coopératives) en Italie une application contemporaine du principe de subsidiarité. Cette structure de second niveau permettrait ainsi de répondre collectivement aux nouvelles exigences des marchés tout en préservant l'autonomie de la structure coopérative de base.

(c) Solidarité : ce principe se retrouve dans la pratique des fonds de solidarité intercoopératifs ou dans l'innovation statutaire qu'a constituée en Italie la coopération sociale à compter de 1991.

---

[18] Sur la réaction des néoconservateurs américains : « Rush Limbaugh lashes out at Francis : The 'Evangelii Gaudium' is hypocritical and 'pure Marxism' », *Vatican insider*, 12 avril 2013. Voir la réponse dans la presse argentine d'Héctor Aguer, archevêque de La Plata, à la critique de Novak : H. Aguer, « Francisco y la teoría del derrame », *La Nación*, 30 mars 2014.

[19] N. Senèze, « Le pape loue les coopératives qui 'développent la part la plus faible de la société' », *La Croix*, 1er mars 2015.

[20] *Lettre encyclique Laudato si du saint père François sur la sauvegarde de la maison commune, 24 mai 2015*, (VI. La destination commune des biens) <http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Voir aussi le discours prononcé par le pape lors de sa visite aux institutions européennes à Strasbourg le 25 novembre 2014, considéré comme une « encyclique sociale pour l'Europe » (« L'encyclique sociale du pape pour l'Europe, par le cardinal Marx », Strasbourg, 26 novembre 2014, *zenit.org*, <http://www.zenit.org/fr/articles/l-encyclique-sociale-du-pape-pour-l-europe-par-le-card-marx>.

(d) Participation (des sociétaires à la vie de la coopérative), démocratie et bien commun (notamment par les réserves impartageables de la coopérative, qui permettent de transmettre le patrimoine entrepreneurial à la génération suivante de sociétaires).

Un pluralisme qui conduit à des inscriptions institutionnelles concurrentes

La pluralité des interprétations de la DSE débouche sur des registres concurrents de l'agir catholique, qui constituent autant de registres d'inscriptions institutionnelles dans l'Église. Même si, ici également, la variété des formes d'appartenance ne peut se réduire à un clivage binaire, reste que l'agir social (au sens large) catholique contemporain s'inscrit peu ou prou au sein d'un continuum borné par deux grandes pôles. Pour les repérer, on se référera ici aux distinctions établies respectivement par deux sociologues du politique, Philippe Portier et Jacques Lagroye. Principalement tirées d'observations sur le cas français, les catégories ainsi dégagées valent en grande partie pour les terrains espagnols et italiens que je convoquerai tout au long de ce travail. Elles méritent que l'on s'y attarde.

Philippe Portier (2002), en laissant à part la mouvance lefebvriste, voit ainsi deux grandes tendances ou deux pôles de référence dans les mouvements catholiques contemporains. Le premier est qualifié de *catholicisme d'ouverture*. Ce catholicisme « entretient un rapport distancié à la parole hiérarchique : en phase avec la modernité philosophique, elle met en cause son aspect légiférant et consacre, en matière de foi et de mœurs, le primat de la conscience subjective » (Portier 2002 : 36). En France – le constat pourrait être étendu dans une grande mesure aux pays catholiques voisins –, le catholicisme d'ouverture trouve ses soutiens dans les mouvements d'Action catholique (numériquement en baisse), dans des groupes plus informels (réseaux des Parvis, groupe Paroles), dans des ordres apostoliques (franciscains, dominicains, jésuites), dans des revues (*Concilium*, *Lumière et Vie*, *Témoignage chrétien*, *Golias*), des espaces de rencontre (Forums des communautés chrétiennes). Sur le plan de la liberté individuelle, s'ils défendent l'idée d'autonomie de la conscience à l'égard de l'Église et de l'État (dans l'ordre, notamment, de la morale sexuelle et familiale[21]), les catholiques de l'ouverture ne transfèrent nullement cette pensée de l'autonomie individuelle au domaine économique. À rebours d'une adhésion inconditionnelle au libéralisme économique, ces militants, en donnant la primeur à la solidarité, entendent que l'État intervienne en matière de régulation de la production et des échanges économiques, qu'il corrige les aliénations engendrées par la mondialisation et qu'il protège et garantisse les droits-créances des individus : droit au travail, à la santé, à l'éducation. En contexte français, cette vision s'accommode assez bien du modèle républicain de laïcité dont, note Portier, un mouvement catholique comme le MRJC[22] se fera le défenseur.

Cette vision débouche sur des formes de présence au monde qui sont militantes mais pas sous la forme de l'offensive intégraliste : cette tendance de l'Église ne doit pas être enrôlée sous les bannières de la « nouvelle évangélisation » de Jean-Paul II. Même si ces mouvements ont généralement répudié la lecture en termes de lutte des classes, ils n'en orientent pas moins leurs engagements du côté des partis de gauche et de centre-gauche, en « compagnonnage » avec les mouvements sociaux (par exemple sur la défense des sans-logis ou des sans-papiers) ou dans les associations de promotion de la citoyenneté dans les quartiers défavorisés. Les observations de Portier sur les catholiques d'ouverture en France font largement écho à ce que

[21] L'État n'est pas, dans cette pensée, une réalité d'essence morale où chacun serait voué à tendre vers le lieu que la nature lui assigne : « l'institution étatique doit abandonner toute inclination perfectionniste, et se satisfaire d'assurer dans l'ordre et le respect d'autrui, la simple coexistence des indépendances privées. » (Portier 2002 : 39).

[22] Mouvement rural de la jeunesse chrétienne.

Hutchinson (2012) a pu observer aux États-Unis concernant la proximité de certains acteurs religieux et des mouvements sociaux progressistes.

Par contraste, le *catholicisme d'identité* se développe à partir de la fin des années 1970 en réaction face à une Action catholique jugée trop intellectuelle et politisée. Il agrège deux sensibilités. La sensibilité charismatique d'une part, mais également les restitutionnistes qui promeuvent, « à distance des inclinations pentecôtistes de la précédente, une foi d'observances plus traditionnelles : Opus Dei, frères de Saint-Jean, communauté Saint-Martin, Reine immaculée, Foyers de charité Marthe Robin, groupes Focolari » (Portier 2002). Les adeptes de ce courant sont aussi, comme les catholiques d'ouverture, produits de la civilisation libérale, au sens où ils revendiquent aussi le droit de chacun à se gouverner par soi-même mais avec une recherche de repères normatifs spécifiques. Ce courant qui, rappelle Portier, constitue le pôle ascendant du catholicisme actuel, s'agrège autour de trois grands principes :

(1) intransigeance : le discours repose d'abord sur une disqualification d'un monde moderne minés par l'hédonisme. Les systèmes libéraux ne ne protègeraient plus guère malgré leurs déclarations d'intention, les droits de l'homme sur lesquels ils se sont édifiés (Portier 2002). Salvatore Abruzzese verrait ainsi dans le mouvement italien Comunione e Liberazione l'expression d'un mouvement typiquement restitutionniste fondé sur cette prémisse (Abruzzese 1989).

(2) ecclésionomie : contrairement à une idée reçue, ces mouvements ne prônent pas la fuite dans la spiritualité, bien au contraire. L'urgence réside dans la transformation intégrale des structures de la société. Le moyen consiste dès lors à replacer l'univers social sous l'influence de la doctrine catholique en général et pontificale en particulier. L'État doit retrouver la fonction rectrice que Dieu lui a confiée en plaçant de nouveau ses productions juridiques, et en particulier celles concernant la famille, sous le dais sacré du droit naturel. Sur le plan économique, cette pensée est assez complexe dans la mesure elle s'oppose à la globalisation libérale, contre la « civilisation de la marchandise », et prône un modèle d'organisation nationale et internationale réellement solidaire sans toutefois toucher à la propriété privée et à la liberté d'entreprendre. Comme les développements empiriques le montreront, il peut y avoir, sur le plan de l'éthique économique, un rapprochement paradoxal entre le catholicisme d'identité et certains nouveaux mouvements sociaux économiques (alterglobalistes et écologistes en particulier) au nom d'une critique intransigeante du consumérisme et du néo-libéralisme, alors que tout oppose les restitutionnistes et ces groupes en matière d'éthique familiale et sexuelle.

(3) stratégie de visibilité : à la différence du catholicisme d'ouverture, qui tend à rendre discrète sa dimension religieuse en s'associant aux luttes de mouvements sociaux laïcs, les catholiques identitaires prônent une religiosité visible dans l'espace public, notamment lors de grands rassemblements. Cette visibilité, note Portier, passe aussi par une série d'engagements situés à la jointure du privé et du public sur le terrain social, dans le cadre d'associations à objectif moral (lutte contre avortement), familial, mais aussi humanitaire (aide aux malades du sida, aux « déshérités », soins palliatifs, etc.). Autrement dit, le terrain de l'action sociale n'est pas monopolisé par les catholiques de l'ouverture, même si cet engagement se fait ici au nom de prémisses bien distinctes.

Ces deux formes d'adhésion au catholicisme induisent deux formes d'inscription dans l'institution catholique. Jacques Lagroye voit la clé de la crise du catholicisme en France dans l'affrontement au sein de l'institution de deux régimes de vérité « inconciliables en principe, quels que soient les arrangements et les compromis qui leur permettent de coexister. » (Lagroye 2006 : 9). Les uns (*régime d'autorité*) privilégient la transmission de certaines

certitudes religieuses et morales que les dirigeants de l'institution se réservent le pouvoir d'édicter. Les autres (*régime de témoignage*) attendent de la hiérarchie qu'elle rappelle « vigoureusement, mais comme proposition faite à des êtres libres, capables d'exercer sur elle leur esprit critique, le sens et les incidences d'un événement qu'ils tiennent pour dévoilement possible de Dieu » (Lagroye 2006, 4e de couverture). Ce sont en définitive des conceptions du pouvoir et de l'autorité qui s'opposent dans ce débat sur la vérité véhiculée par l'institution.

Reprenant en 2009 le dossier sur les formes d'appartenance catholique, Lagroye insiste sur la nécessité de centrer l'attention sur le rôle des membres (individus et groupes) de l'institution dans la réinvention permanente des formes d'appartenance et dans l'usage des principes et des règles. Une telle approche s'inscrit à rebours des approches voyant l'Église comme le prototype d'une institution immuable dans ses rites, ses organisations, ses règles et ses formes d'autorité :

> « L'histoire récente de l'Église catholique, en France notamment mais non exclusivement, incite bien à la traiter comme une institution 'parmi d'autres', singulière certes, et à certains égards exceptionnelle, mais également soumise au jeu dialectique de l'institué et des investissements multiples qui la font exister. La force de l'institué dans l'Église, et tout autant celle des investissements que consentent ses membres, invitent à voir en cette institution un cas exemplaire du processus d'institutionnalisation permanente. Il n'est pas douteux enfin que l'aggravation des tensions et des affrontements au sein de l'Église entre celles et ceux qui adhèrent à des conceptions différentes de Dieu et de ses desseins, au risque de menacer la cohérence minimale du groupement, pose aujourd'hui avec une grande acuité la question des moyens par lesquels les dirigeants et les membres d'une institution tentent *de garantir le maintien de l'orthodoxie contre les déviances et les contestations*. » (Lagroye 2009 : 36)

Les observations de Portier et Lagroye, menées à partir du cas français, résonnent par rapport aux situations italienne et espagnole. En Italie, Franco Garelli, Enzo Pace et Annalisa Frisina (2012) constatent une fragmentation du monde catholique italien face à ce qu'ils qualifient de tournant identitaire de l'Église. Les auteurs repèrent un contraste entre, d'une part, les perceptions positives dans l'opinion publique du travail des catholiques dans les domaines « frontières » (lutte contre les mafias, éducation au civisme, lutte contre la drogue, aide aux migrants) et, d'autre part, un recentrage contemporain de l'action de l'Église et de certains mouvements sur un engagement culturel et identitaire afin de faire face aux nouveaux défis portés par une société pluraliste. Face à la crise des valeurs éthiques, de la diffusion de la culture et de la liberté radicale, du relativisme, l'Église italienne se lance dans des batailles visant à revendiquer le rôle public de la religion, à défendre la présence de symboles religieux à l'intérieur des écoles et des hôpitaux, à promouvoir dans les débats publics les positions catholiques sur des enjeux éthiques (famille, bioéthique, science, éducation, etc.). Pour l'Église, trouver des relais politiques pour ces combats est loin d'être évident au vu de l'émiettement de la présence catholique dans le système partisan post-Démocratie chrétienne (Ozzano et Giorgi 2016). Mais surtout, dans le monde catholique, ce recentrage identitaire vient renforcer le pluralisme interne de la nébuleuse catholique. À ce titre, les quatre tendances que Garelli *et al*. repèrent valent au-delà du seul cas italien :

- Les *mouvements de spiritualité* sont très sensibles à ce renouveau de l'identité religieuse. Ces mouvements, discrets et peu connus par l'opinion publique, « voient dans le témoignage direct, dans la valeur attribuée à la communauté, dans une offre religieuse renouvelée et cohérente, les facteurs capables d'attirer des adeptes et de leur offrir un point de repère pour leur vie. Le même objectif de renaissance religieuse qui caractérise ces associations les éloigne de l'engagement social et politique, car leur charisme les pousse à se concentrer sur l'eschatologie chrétienne, la recherche radicale

de la sainteté, la conversion personnelle, etc., plutôt que l'action dans le monde. » (Garelli *et al*. 2012 : 206) ;

- Les groupes et mouvements *d'engagement sociopolitique et de bénévolat catholique* : la foi, ici, n'est plus nécessairement considérée comme un facteur-clé de l'action : « Ces groupes sont parfois mal à l'aise dans la période actuelle de l'Église italienne, car ils pensent que la redécouverte de l'identité catholique est susceptible d'être un facteur de division plutôt qu'une ressource de mobilisation. En outre, ils craignent que l'importance assignée aujourd'hui aux valeurs religieuses puisse marginaliser l'instance de la charité, qui est au fondement du message chrétien. Ils redoutent un catholicisme plus orienté vers l'affirmation publique de sa propre identité que porté à se salir les mains dans les misères du monde. » (p. 206) ;
- Les petits groupes se réclamant du modèle de la *diaspora* : ces groupes sont liés à un titre ou à un autre à ce que les mêmes auteurs appellent la dissension catholique. Pour ces groupes, la sécularisation est vécue sur un mode positif, et leur approche « minimale de l'Église » les rend méfiants envers l'institution catholique qui, en insistant sur la dimension identitaire, s'éloigne du message évangélique originel, soit le secours aux exclus. Cette attitude catholique alternative, proche du courant libérationniste repéré plus haut, est très minoritaire dans la société italienne, même si sa présence est attestée au sein de quelques nouveaux mouvements sociaux, comme les groupes pacifistes et *no global* et quelques noyaux militants chrétiens ;
- Les groupes et mouvements plus *ouverts au monde moderne* : Action catholique, ACLI, Caritas, Communauté de Sant'Egidio, etc. sont partagés entre une certaine sensibilité au tournant identitaire impulsé par l'Église depuis sa hiérarchie et des désaccords sur certaines initiatives et prises de position.

En Espagne, les sociologues de la religion signalent également que l'éloignement progressif de la population espagnole par rapport à l'Église a eu pour pendant un processus d'homogénéisation de la Conférence épiscopale espagnole (CEE) du fait d'une « scrupuleuse politique de sélection de ses membres parmi les franges conservatrices du clergé. On peut dresser le même constat à propos des sièges épiscopaux situés dans les territoires basque et catalan. De cette manière, le pluralisme interne aux autorités diocésaines et, de fait, à la Conférence épiscopale a été fortement réduit. » (Pérez-Agote *et al.* 2012 : 99). Ce phénomène conduit à une proximité renforcée de l'épiscopat avec les « communautés nouvelles » les plus conservatrices : Opus Dei, Légionnaires du Christ, Communion et Libération, etc.

Cette reprise en main institutionnelle du religieux sur un mode identitaire, outre les conflits récurrents qu'elle a provoqués entre la CEE et l'État espagnol (surtout, durant les gouvernements socialistes, sur les questions éthiques et éducatives) a également renforcé le pluralisme interne du monde catholique. Pérez-Agote *et al.* signalent, à propos de la controverse autour de l'instauration de l'Éducation pour la citoyenneté par le gouvernement Zapatero en 2006, le non alignement de la FERE-CECA (Fédération espagnole des religieux de l'enseignement) sur les positions de la CEE. La pluralité interne du catholicisme espagnol se manifeste également par l'activisme des communautés de base et des *redes cristianas* (réseaux chrétiens) plaidant pour la séparation totale de l'Église et de l'État, pour la suppression des symboles religieux dans les espaces publics, la démocratisation interne de l'Église, la suppression des discriminations de genre dans l'Église, contre la présence de la religion dans l'enseignement public, pour une révision du système de financement de l'Église dans le sens d'un retrait de l'État, pour le maintien de l'autonomie de l'éthique, etc. Autant de caractéristiques propres au catholicisme de l'ouverture, et dont on trouverait également des

caractéristiques assez similaires dans certaines branches de l'Action catholique spécialisée ou dans le mouvement *Cristianos por el socialismo*[23].

En d'autres termes, l'opposition paradigmatique entre catholicisme de l'identité et catholicisme de l'ouverture vaut largement au-delà du seul cas français et constituera un outil analytique pertinent pour nos analyses empiriques en Espagne et en Italie. Ces catégories sont idéal-typiques et constituent des pôles de référence définissant un espace institutionnel au sein duquel s'inscrit une infinité de formes intermédiaires d'appartenance à l'institution catholique. Le cas basque, par exemple, viendrait complexifier singulièrement la distinction entre catholicisme d'ouverture/catholicisme d'identité. Comment qualifier ces collectifs de chrétiens aspirant à une prise en compte de l'identité basque par l'Église ? Cette demande identitaire se double ici d'une série d'exigences en matière de transparence et de participation des laïcs dans le gouvernement de l'Église, et d'un renforcement de l'engagement chrétien sur le plan de la solidarité auprès des exclus. Autant de caractéristiques qui rapprocheraient ces groupes du catholicisme d'ouverture. En d'autres termes, la référence à l'identité ici est trompeuse : ce n'est pas d'affirmation identitaire du religieux qu'il s'agit ici, à la différence du catholicisme d'identité, mais plutôt d'une aspiration à l'intégration par l'institution religieuse d'une identité culturelle, dans le droit fil de la théologie conciliaire de l'inculturation. L'usage empirique de ces catégories d'analyse, s'il requiert du discernement, sera néanmoins extrêmement utile ici.

Règles : les régimes de régulation étatique du religieux comme données de cadrage institutionnel

Régime de séparation souple versus *séparation rigide*

Le régime des relations État-Église n'a pas un statut central dans les mécanismes explicatifs qui seront mis en avant dans ce travail. Ce facteur reste secondaire eu égard aux registres pluriels de l'appartenance institutionnelle catholique qui viennent d'être soulignés. Néanmoins, les règles comptent, et le cadrage institutionnel de l'Église dans ses rapports avec l'État constitue l'un des facteurs de différenciation entre les trois cas mis en comparaison. L'action sociale catholique, si elle se fonde sur des réseaux d'acteurs à la fois locaux, nationaux et transnationaux, se déploie dans des régimes de régulation des relations État-Église, régimes qui constituent un ensemble de contraintes et de ressources pesant sur les acteurs. Il convient dès lors de rappeler, fût-ce à grands traits, les principales caractéristiques des régimes de régulation politique du religieux dans les trois pays convoqués afin de mieux contextualiser les registres de la médiation catholique.

En suivant les distinctions établies par Portier (2011), il convient de rappeler qu'à la différence des pays de culture protestante où règne le principe de confessionnalité (pluralisme élitaire), les pays catholiques suivent le principe de séparation et de pluralisme égalitaire. Ce régime se caractérise par deux grands principes : (a) l'État n'entre pas dans l'organisation des Églises ; (b) il y a une égalité de principe entre les confessions en ce qui concerne leurs droits et devoirs respectifs. Le régime de séparation connait deux principales variantes. Dans le régime de séparation souple, en vigueur en Europe du nord et centrale (Allemagne, Autriche, Hollande) et, selon des modalités distinctes, dans l'Espagne post-franquiste et l'Italie post-fasciste, la séparation des Églises de l'État s'accompagne d'accords de coopération entre l'Église et l'État. Le régime de séparation rigide, en revanche, caractérise la laïcité française

[23] Fondé en 1973 au Chili, ce mouvement, important durant la transition démocratique espagnole, ne doit pas être confondu avec *Cristianos en el Socialismo*, courant chrétien interne au Parti socialiste espagnol (PSOE) (*cf.* chapitre 2).

après 1905, l'Espagne de la IIe République (1930-1939), l'Italie du *Risorgimento*. Le modèle français de laïcité fait figure de référence. Aux termes de la loi de 1905, « la République ne reconnaît ni ne subventionne aucun culte » (art. 2 loi du 9 décembre 1905). Il n'est pas fait mention de Dieu dans la Constitution de 1958. Les organisations religieuses n'ont pas statut de droit public, et doivent s'organiser soit en tant qu'associations ordinaires régies par la loi 1901. Les catholiques refusèrent dans un premier temps de créer les associations cultuelles telles que prévues par la loi de Séparation de 1905, avant d'aboutir en 1924, au terme d'un *modus vivendi* entre le gouvernement français et le Saint-Siège, au statut-type d'association diocésaine. Le régime français de laïcité est devenu un élément incontournable de l'identité nationale républicaine. Le principe de laïcité aura informé autant des réformes nationales (loi du 15 mai 2004 sur l'interdiction des signes religieux ostensibles à l'école publique, interdiction par la loi du 14 septembre 2010 de la burqa et du niqab dans les espaces publics) que les positions de la France à l'échelle européenne, à l'instar du débat sur la mention des racines chrétiennes de l'Europe dans le Traité constitutionnel européen.

Ces distinctions ont leur importance au regard du régime de financement de l'Église catholique et de ses œuvres sociales. En France, depuis la loi de Séparation des Églises et de l'État de 1905, les biens des Églises sont gérés par des associations cultuelles, devenues diocésaines en 1924. Les organisations sociales de l'Église, comme le Secours catholique, prennent statut associatif et suivent le régime général des associations loi 1901. Dans les faits cependant, l'interdiction de subventions directe ou indirecte en faveur d'une communauté religieuse ne conduit pas à un régime de séparation absolue. État, départements, communes et établissements publics de coopérations intercommunales ayant pris la compétence en matière d'édifices des cultes demeurent propriétaires des édifices servant à l'exercice public des cultes ou au logement de leurs ministres (art. 12 de la loi de 1905). En matière d'enseignement, la loi du 31 décembre 1959 prévoit que les établissements d'enseignement privé peuvent bénéficier d'aides publiques s'ils passent un contrat avec l'État. Enfin, le régime de droit commun défini par la loi du 9 décembre 1905 ne s'applique pas à la totalité du territoire français, certains territoires d'Outre-Mer et l'Alsace et la Moselle bénéficiant de régimes distincts[24]. À ces nuances près, le régime français de laïcité reste néanmoins singulier à l'échelle européenne.

La situation est sensiblement différente en Espagne et en Italie, où une quote-part de l'impôt sur le revenu peut-être destinée, sur choix du contribuable, soit directement à l'Église catholique soit aux organisations non gouvernementales (ONG) – incluant, *inter alia*, certaines des organisations sociales liées à l'Église. À la sortie du régime franquiste en Espagne, des accords révisant le Concordat de 1953 sont conclus entre l'État et le Saint-Siège entre 1976 et 1979. Le système économique, consolidé par la loi de finances de 1988, permet à chaque contribuable d'affecter 0,5 % de son impôt sur le revenu soit à l'Église catholique soit à des organisations non gouvernementales pour leur activité sociale. En 1991, cette nouvelle ressource se substitue complètement à la traditionnelle subvention annuelle dont bénéficiait l'Église. Le financement du culte relève dès lors exclusivement de la contribution volontaire et n'est plus supporté par l'ensemble des contribuables.

[24] « Outre-mer, son champ d'application est limité à la Martinique, à la Guadeloupe, à la Réunion et à Mayotte, et, même en France métropolitaine, il ne s'impose pas sur l'ensemble du territoire. Dans les trois départements du Haut-Rhin, du Bas-Rhin et de la Moselle, qui faisaient partie de l'Empire allemand lorsque la loi de séparation a été adoptée, le régime concordataire continue de s'appliquer : les quatre cultes catholique, luthérien, réformé et israélite sont reconnus, leurs ministres du Culte sont rémunérés par l'État et des cours d'enseignement religieux correspondant à ces quatre cultes sont dispensés dans les écoles publiques ». (Services des affaires européennes [2001], *Le financement des communautés religieuses, Rapport du Sénat français*, septembre 2001, <http://www.senat.fr/lc/lc93/lc93.html>, consulté le 18 juin 2014).

En Italie, depuis 1985, à la différence de l'Espagne, cette attribution s'étend à toute communauté religieuse ayant signé un accord avec l'État, et ne se limite pas à l'Église catholique. Les contribuables peuvent désormais affecter 0,8 % (*otto per mille*, « huit pour mille » de leur impôt sur le revenu à l'État pour lui permettre de financer certaines dépenses comme l'entretien du patrimoine historique ou l'assistance aux victimes de catastrophes naturelles. Ils peuvent également désigner l'Église catholique ou l'une des autres communautés religieuses ayant signé un accord avec l'État et bénéficiant de l'accès au 8 pour mille[25]. Si le contribuable n'exprime aucun souhait, la fraction de 0,8 % est affectée aux différents bénéficiaires potentiels à due proportion des choix effectués par les autres contribuables.

Tableau 4 : Les régimes de relations État-Église en France, Espagne, Italie

Régime de relations Église-État	France	Espagne	Italie
Régime concordataire	Non (loi de Séparation 1905) Sauf Alsace et Moselle	Oui (Concordat 1953, révisé en 1976-9) Constitution 1978 : caractère aconfessionnel de l'État, mais statut dérogatoire de l'Église catholique	Oui (accords du Latran 1929, révisés en 1984 : la religion cesse d'être reconnue comme religion d'État
Attribution volontaire d'un % de l'impôt sur le revenu à l'Église	Non	Oui (0,7 %)	Oui (0,8%)
Liberté religieuse	Oui	Oui (loi organique sur la liberté religieuse 1980)	Oui (révision du Concordat 1984)
Régime des cultes non catholiques	Associations loi 1901	Accords de 1992 avec la Fédération des Églises évangéliques, les Communautés juives et la Commission islamique	Depuis 1984, accords négociés par chaque culte avec l'État

(Sources : élaboration propre)

Minkenberg (2002), dans une étude comparative sur l'impact de la religion dans les politiques publiques en matière d'avortement, plaide pour une approche rigoureuse des relations Église-État en politique comparée. Minkenberg reprend la typologie établie par

[25] L'Église catholique, la *Tavola Valdese* (Vaudois), l'Église adventiste du 7e jour, les Assemblées de Dieu en Italie, l'Union des communautés juives d'Italie, l'Église évangélique luthérienne d'Italie, l'Union chrétienne évangélique baptiste d'Italie, l'Église orthodoxe, l'Église apostolique, l'Union hindouiste d'Italie, l'Union bouddhiste d'Italie. (*Governo Italiano, Presidenza, Servizi per i rapporti per le confessioni religiose e per le relazioni istituzionali*, « Le intese con le confessioni religiose » <http://www.governo.it/Presidenza/USRI/confessioni/intese_indice.html#5>, consulté le 3 juillet 2015.

Chaves et Cann (1992), typologie qui mesure les relations Église-État avec un index de régulation et de dérégulation à six dimensions[26] qui incluent les aspects légaux, économiques et politiques, mais pas certains éléments de politiques publiques tels que la présence de l'éducation religieuse dans les écoles publiques. Ces dimensions permettent à Chaves et Cann d'établir un continuum de relations Église-État, d'un pôle de dérégulation (séparation Église-État) vers un pôle de régulation forte (fusion Église-État) :

Tableau 5 : Un continuum des relations Église-État

0	1	2	2.3	3	4	5	6
Australie	France	Autriche		Belgique		Danemark	Finlande
Canada		Portugal (a)		Allemagne		Norvège	Suède
Irlande		Espagne		Italie			
Pays-Bas				Suisse			
Nouvelle-Zélande				Royaume-Uni			
États-Unis							
Séparation Église-État (dérégulation)	⟵					⟶	Fusion Église-État (régulation)

(a) Le Portugal, non pris en compte dans la classification de Chaves et Cann (1992), a été rajouté par (Minkenberg 2002 : 232)

Sources : adapté de Chaves and Cann (1992: 284) et Minkenberg (2002: 232)

La distribution des pays comparés montre une variation considérable de relations État-Église, y compris au sein des pays catholiques. La France s'inscrit davantage du côté du pôle « dérégulation », l'Italie penche vers le pôle « régulation » et l'Espagne occupe une position intermédiaire[27].

[26] "*the six items measure whether (a) there is a single officially recognized state church ; (b) there is official state recognition of some denominations but not others ; (c) the state appoints or approves the appointment of church leaders ; (d) the state directly pays church personnel salaries; (e) there is a system of ecclesiastical tax collection; and (f) the state directly subsidizes, beyond mere tax breaks, the operation, maintenance, or capital expenses for churches* (Chaves & Cann 1992)" cité par Minkenberg (2002: 231).

[27] Voir Madeley (2003) pour une classification européenne des relations Église-État dans une perspective sociohistorique rokkanienne.

L'hypothèse de la convergence

Ces régimes de régulation ne sont pas figés et expérimentent un processus permanent de ré-institutionnalisation dont les effets se ressentent à l'échelle européenne. Bérangère Massignon (2007), Jean-Paul Willaime (2008) et Philippe Portier (2011) ont développé l'hypothèse d'une convergence progressive des régimes de relations État-Église à l'échelle européenne. Ce phénomène de convergence ne doit pas tant à l'institutionnalisation d'un « gouvernement » proprement européen du religieux, qui reste résiduel et incomplet (Massignon 2007), qu'à un rapprochement implicite, par apprentissage mutuel, des modèles stato-nationaux de régulation politico-juridique du religieux. L'hypothèse défendue par les auteurs précités est celle d'une convergence vers un modèle de « laïcité de médiation » ou de « reconnaissance » (Willaime 2008) ou de « séparation souple » (Portier), inspiré en particulier du modèle allemand. Ce régime européen se caractérise par les principes de liberté religieuse, de pluralisme égalitaire, de neutralité de l'État, mais une neutralité qui n'empêche pas des accords de coopération avec les institutions religieuses compatibles avec les valeurs démocratiques et constitutionnelles des États-membres de l'UE.

Portier (2011) montre que le modèle français de séparation rigide, tout en demeurant ferme sur le plan du registre de légitimation officiel, a connu dans les faits quelque assouplissement en matière de soutien direct ou indirect des politiques publiques aux confessions religieuses. De même, Béraud, Pelletier et Portier (2012 : 136-138) soulignent que « l'ordre séparatiste » qui avait caractérisé le modèle français de laïcité depuis 1905 a connu quelque aménagement dans les faits. D'abord, la puissance publique a, au cours de la période récente, multiplié les aides financières accordées aux Églises, et plus spécifiquement l'Église catholique dans le domaine scolaire mais aussi en matière cultuelle, de manière indirecte toutefois. L'État a aussi accordé une place plus grande de la religion dans les établissements scolaires publics. Enfin, l'Église a réintégré la sphère de la décision étatique, que ce soit sur le plan national (avec des fonctions d'expertise et de conciliation confiées à l'Église par le gouvernement) ou sur le plan local, où les relations entre municipalités et religions organisées s'institutionnalisent toujours davantage.

En Espagne et en Italie, le régime de séparation souple a lui-même connu des transformations institutionnelles à la marge, au gré des mutations des structures d'opportunité politique et des préférences idéologiques des majorités gouvernementales. Plusieurs tentatives de réforme du régime légal de l'Église catholique ont ainsi donné lieu à de fortes politisations en Espagne durant les deux dernières législatures socialistes (2004-2011[28]). Ces controverses autour du régime de régulation politique de l'Église se sont concentrées autour de l'enjeu du financement de l'Église. Le système espagnol actuel repose sur les accords de 1979 entre l'État et le Saint-Siège réformant le Concordat de 1953 et prévoyant que l'État fixe une donation économique annuelle à l'Église catholique. Le gouvernement socialiste de Felipe Gonzales avait institué une disposition transitoire en 1988 avec l'attribution à l'Église des 0,52 % de l'impôt sur le revenu que les contribuables avaient choisi d'attribuer à l'Église catholique. L'apport de l'État devait, en théorie, se rajouter pour une période transitoire de trois ans à ces 0,52 %. Or, depuis 1988, l'apport de l'État à l'Église a toujours été supérieur a ce qui était recueilli par l'impôt, la proportion de contribuables choisissant l'Église s'étant stabilisé aux environs de 33 %. Outre cette assignation tributaire que d'aucuns au sein de l'Église, arguant de l'exemple italien, voudraient faire passer de 0,5 à 0,8 %, l'Église catholique bénéficie aussi d'exemptions fiscales. Le gouvernement Zapatero hésitera

[28] Le Parti Socialiste (PSOE) arrive au pouvoir le 13 mars 2004, avec le soutien parlementaire de la coalition républicaine catalane Esquerra Republicana Catalana (ERC) et de la formation écologiste et communiste Izquierda Unida (IU).

longtemps entre une position *a minima* considérant que le gouvernement n'irait pas plus loin dans le financement de l'Église, et une volonté de réforme sans se laisser déborder sur sa gauche. L'accord passé en septembre 2006 entre la Conférence épiscopale espagnole (CEE) et le gouvernement entend mettre fin à cette incertitude par une solution de compromis. Le pourcentage de l'assignation tributaire de l'IRPF[29] attribué à l'Église catholique passe de 0,52 % à 0,7 %, mais le complément budgétaire annuel ne sera plus versé par l'État et la CEE devra justifier annuellement de l'usage de l'assignation tributaire. Enfin, l'accord met un terme à l'exemption de la taxe sur la valeur ajoutée (TVA), se conformant ainsi à l'exigence européenne. Jugé « modérément satisfaisant » par l'Église catholique[30], l'accord est perçu de façon mitigée par les religions minoritaires. Selon la FEREDE[31], principale fédération protestante, et la Commission islamique, le nouveau système introduit certes davantage de clarté en mettant un terme aux apports supplémentaires de l'État mais il maintient un avantage considérable pour l'Église catholique grâce au financement par l'impôt[32]. La CEE, de son côté, construira un argumentaire insistant au contraire sur les économies effectuées par l'État grâce au travail de l'Église catholique en matière sociale (Gimenés Barriocanal 2007). Depuis cette réforme et selon les données publiées par la CEE, le nombre de contribuables destinant une quote-part de l'IRPF à l'Église catholique est en augmentation depuis 2006 jusqu'à atteindre 34,87 % des déclarants en 2013[33].

En Italie, la multiplication des prises de position du Vatican et de l'Église italienne sur les questions de société déclenche en novembre 2005 un vif débat portant à la fois sur les relations avec le Saint-Siège et sur les financements publics de l'Église catholique. Ressurgit ainsi périodiquement le vieux débat sur l'autonomisation, plus heurtée qu'en Espagne, des instances nationales de l'Église italienne vis-à-vis du Vatican[34]. Le système de financement introduit par la révision du Concordat en 1984 et appliqué à l'Église catholique et, par extension, aux autres confessions, a également généré des controverses. Garelli, Pace et Frisina (2012: 184-5) expliquent que le mécanisme aboutit à un paradoxe: malgré une diminution générale des contribuables qui décident de destiner un pourcentage de l'impôt aux confessions religieuses ou à l'État, le système de péréquation entre religions établi par l'État (sur la base des choix effectifs établis par les contribuables ayant choisi une confession religieuse) fait qu'au final, l'Église a vu augmenter de manière notable les sommes que l'État

---

29 *Impuesta sobre la renta de las personas físicas*, Impôt sur le revenu.

30 Agencias, « El Gobierno anuncia un acuerdo con la Iglesia que eleva al 0,7 % la aportación voluntaria del IRPF », *El País*, 22 septembre 2006.

31 *Federación de entidades religiosas evangélicas de España*.

32 Tout en refusant de demander un soutien public pour les activités cultuelles, au nom du principe de séparation, le leader de la fédération protestante FEREDE demande au gouvernement de lui offrir les mêmes opportunités qu'à l'Église catholique, en se réservant le droit d'accepter ou de refuser cette offre. (Alfonso Mateos, « El resto de las confesiones quiere las mismas oportunidades », *El Mundo*, 23 septembre 2006).

33 Exercice fiscal 2013, sur l'IRPF 2012 (CEE,"Declaración de la renta 2013", Madrid 20 février 2014 <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/irpf/2012.html>).

34 Il a fallu attendre Vatican II pour qu'une conférence épiscopale italienne soit constituée, dont le président n'est pas élu par ses pairs, comme en Espagne, mais reste nommé par le pape (Melloni 2006). En Espagne, la Conférence épiscopale a été constituée en 1966 et a, dans un premier temps, choisi en majorité des évêques favorables au régime national-catholique (Pérez-Agote *et al.* 2012 : 81). En France, la conférence des évêques de France a été créée en 1964.

lui distribue chaque année[35]. Outre le débat sociétal sur les bénéfices tirés par l'Église catholique de ce système, on notera que l'islam, pourtant devenu la seconde religion en Italie, n'a pas encore – en juin 2015 – signé d'accord avec l'État italien qui lui permettrait de bénéficier de l'*8 per mille*[36]. Le débat sur le financement de l'Église connaît de nouveaux rebondissements en 2006 avec l'ouverture d'une procédure judiciaire à l'échelle européenne par des membres du Parti radical contre les avantages fiscaux (exemption de l'ICI, devenu l'IMU[37]) accordés aux établissements éducatifs et sociosanitaires gérés par l'Église catholique. Ces dispositifs constitueraient des aides d'État, et à ce titre viendraient contrevenir au droit européén de la concurrence. Après bon nombre d'épisodes, dont la médiation du gouvernement Monti en 2012, la Cour européenne de Justice de Luxembourg enjoint le 29 octobre 2014 la Commission à justifier le non paiement des montants dus par l'Église italienne sur ce dossier[38].

Le débat public sur le financement de l'Église ne doit pas occulter le fait que bon nombre d'organisations sociales de l'Église peuvent également bénéficier de financements publics directs ou indirects à titre d'organisations sans but lucratif, une dimension de l'institution ecclésiale essentielle pour la présente étude.

Le régime de relations entre Église et État contribue ainsi à définir un cadre institutionnel au sein duquel se déploiera l'action collective catholique. À la fois contraignant et habilitant pour les acteurs, ce cadre institutionnel en mouvement inscrit la médiation catholique à l'horizon d'un double débat public : débat sur les secteurs concernés par l'action sociale catholique mais également sur le statut des Églises dans la sphère publique. En Italie et en Espagne, l'État expérimente ainsi une tension entre volonté de réduire les avantages, notamment fiscaux, de l'Église catholique eu égard aux autres confessions et à la société civile non religieuse, tout en ménageant l'Église catholique en raison du travail social qu'elle accomplit.

Pratiques : l'action collective catholique en régime de sécularisation

Normes et règles pèsent sur une Église catholique dont la surface sociétale est en pleine mutation sur l'ensemble des territoires concernés. Cette dimension territoriale est centrale ici au sens où ce travail repose sur l'hypothèse d'un contraste entre des formes de politisation du religieux plus clivées, publicisées et biaisées vers les enjeux moraux et éthiques à l'échelle nationale, alors que les mobilisations catholiques observées à l'échelle territoriale témoigneraient d'un répertoire de la médiation actif sur des problèmes publics moins immédiatement politisés : lutte contre l'exclusion, solidarité économique, développement local, aide aux migrants. La médiation dans le conflit basque constituerait à ce titre une exception, au sens d'une très forte politisation d'un enjeu irréductible à une question locale. Les organisations catholiques déploient néanmoins leur action dans des territoires et des

[35] En 2006 par exemple, 39,6 % des contribuables destinent le 8 pour mille soit à l'État, soit à l'une des 7 confessions ayant passé accord avec l'État. 87,25 % de ces 39,6 % choisissent l'Église catholique, 10,22 % à l'État, 1,27 % aux Vaudois-méthodistes, 0,42 % à la communauté juive, 0,31 % à l'Église luthérienne, 0,27% à l'Église adventiste, 0,20 % aux Assemblées de Dieu (Garelli *et al*. 2012 : 186).

[36] « Islam. La moschea di Roma : vogliamo un'intesa sull'8 per mille", *Stranieri in Italia*, 22 mai 2012, <http://www.stranieriinitalia.it/attualita-islam._la_moschea_di_roma_serve_intesa_per_l_8_per_mille_15222.html>.

[37] *Imposta municipale unica*.

[38] A. D'Argenio, « Imu alla Chiesa : la UE riapre il caso », *La Repubblica*, 5 novembre 2014. <http://www.repubblica.it/economia/2014/11/05/news/imu_alla_chiesa_la_ue_riapre_il_caso-99783182/>.

sociétés qui ont expérimenté un fort phénomène de sécularisation dont il convient de rappeler brièvement les contours.

Les trois dimensions de la sécularisation

À la suite de Karel Dobbelaere (1981), repris par Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion (2008 : 193-194), il faut d'abord rappeler que la sécularisation peut renvoyer à trois phénomènes assez distincts. La première dimension, que Dobbelaere appelle *laïcisation* « désigne le processus, décrit par Durkheim, par lequel les diverses institutions sociales conquièrent leur autonomie et se dotent d'idéologies, de références, de règles et de fonctionnement propres. » (Hervieu-Léger, Champion 2008 : 193). La seconde dimension renvoie à « l'analyse du déclin de la pratique religieuse, de la réduction du nombre de fidèles rassemblés par les Églises et de l'affaiblissement de l'autorité des prescriptions ecclésiastiques, dans la vie quotidienne des croyants eux-mêmes. Cette *perte d'emprise des institutions religieuses* conduit ces dernières à consentir, jusqu'à un certain point, à un accommodement avec la norme séculière devenue dominante […] » (*ibid.* : 394). François-André Isambert a montré comment, dans une certaine mesure, l'institution catholique réagissait à cette mutation par un processus d'adaptation très relative aux nouvelles normes, un processus qu'il a qualifié de sécularisation interne (Isambert 1976), mais qui reste néanmoins « très en retrait de l'évolution des idées et des mœurs et ne leur permet pas de reconquérir le terrain perdu » (Hervieu-Léger, Champion 2008 : 194). Enfin, la troisième dimension de la sécularisation renvoie au processus de *changement religieux* : loin de ne constituer que les réceptacles passifs du changement, les institutions religieuses sont elles-mêmes partie prenantes et acteurs d'un processus de changement social :

> « Ce terme de 'changement religieux', plus large que celui de 'sécularisation interne', embrasse l'ensemble des recompositions du champ religieux qui résulte de sa confrontation avec la 'modernité' dans toutes ses dimensions, culturelle, politique, économique, sociale, éthique, psychologique. » (Hervieu-Léger, Champion 2008 : 194).

Il n'est pas question ici de nier la sécularisation des sociétés italienne, espagnole ou française, au double sens de différenciation d'institutions sociales autonomes et d'affaiblissement de l'intégration et de l'attachement religieux (Dobbelaere 1981). Bien au contraire. Ici comme ailleurs, la modernité s'est signalée, pour reprendre les termes de Peter Berger (1971), par une perte de plausibilité des structures de crédibilité religieuses. Des secteurs toujours plus nombreux de la société et de la culture se sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux, la vie culturelle, l'idéation et les sciences se sont développées à titre de perspectives autonomes. La dérégulation des systèmes de croyance s'est traduite par l'émergence d'un sujet croyant autonome, moins dépendant de l'institution monopolisant les biens de salut. En ce sens d'ailleurs, peut-être est-ce davantage la sphère ecclésiastique que la sphère religieuse qui s'est retrouvée en crise (Pérez-Díaz 1993 : 178).

Peut-être est-ce précisément par ses traductions politiques que la sécularisation a paradoxalement fourni une nouvelle opportunité pour la re-légitimation sociale de l'Église catholique et ce singulièrement en Italie et en Espagne. La différenciation du politique et du religieux ne s'est institutionnalisée en Espagne que durant la transition démocratique, en grande partie grâce au choix stratégique de la part de l'Église de ne pas soutenir la création d'un grand parti démocrate-chrétien, qui aurait constitué une sorte de maintien déguisé du confessionnalisme (Pérez-Díaz 1993). En retour, le ralliement de l'Église à la démocratie a permis de faire accepter cette dernière par des secteurs nostalgiques de l'ancien régime. En Italie, la chute de la Démocratie chrétienne au début des années 1990 a, d'une part, affaibli les traductions politiques et partisanes immédiates du catholicisme, mais elle a aussi délesté l'Église du soupçon permanent de manipulation politique. En la déconnectant d'un régime

autoritaire confessionnel en Espagne, d'un système partisan à prétention hégémonique en Italie, la sécularisation du politique a ainsi favorisé l'ajustement de l'institution catholique aux nouvelles conditions du pluralisme démocratique. La sécularisation interne de l'Église, ici, s'est signalée par une montée en puissance des thèmes éthiques au détriment des thèmes strictement religieux et surtout de la conception intégraliste d'une société politique totalement chrétienne.

La fin des systèmes hégémoniques ne s'est pas traduite par une perte d'influence de l'Église dans les espaces publics. En renforçant ses engagements sur les problèmes sociaux sectoriels, l'Église catholique s'est ainsi taillée une position d'« autorité morale écoutée » (Pace 1998 : 157) en bénéficiant du vide laissé par la sécularisation rapide du politique. Elle trouve d'autant plus d'écho que ce repositionnement s'exerce sur des pays où l'empreinte identitaire[39] catholique reste forte sans pour autant induire une orientation politique pré-déterminée. En France, la sécularisation du politique a également, après la Séparation, produit un cadre institutionnel perçu au final de façon plutôt favorable par l'Église catholique. Ainsi a-t-on vu la Conférence des Evêques de France affirmer peu à peu son statut d'autorité morale et intervenir sur des problèmes de société aussi divers que les enjeux bioéthiques ou la condition des étrangers sans-papiers. Certains auteurs, à la suite de Jürgen Habermas, verront dans ces nouvelles conditions l'émergence d'une situation « post-séculière »[40] marquée par la coexistence, voire la superposition de visions du monde religieuses et séculières, sur un mode non nécessairement conflictuel.

Ce réajustement permanent montre la malléabilité relative de la structure catholique, qui parvient ainsi à changer sans changer. Dans le nouveau contexte, l'Église catholique est sur une posture intermédiaire : elle n'est plus aussi explicitement insérée dans les structures gouvernementales et partisanes mais elle continue de disposer d'un réseau organisationnel suffisamment dense pour être opérationnelle, y compris sur des enjeux émergents. Ce faisant, l'Église maintient son attitude duale qui, depuis le Syllabus de 1864, la fait osciller entre refus intransigeant des valeurs modernes et engagement pour sauver un ordre social menacé de subversion.

Une sécularisation différenciée en toile de fond

L'ensemble des matrices territoriales catholiques observées ici a connu le triple mouvement de sécularisation décrit par Dobbelaere. De façon globale, les sociétés observées ont expérimenté une perte d'emprise des institutions religieuses. Les indicateurs classiques de la pratique religieuse, du nombre de prêtres par habitant etc. montrent un mouvement similaire dans tous les territoires. La comparaison des taux de pratique religieuse au niveau national est éloquente. On renverra, pour une analyse quantitative et qualitative détaillée aux monographies nationales recueillies par Pérez-Agote (2012a). Retenons-en les indicateurs les plus marquants. En Italie, la participation hebdomadaire à la messe passe de 32,4 % en 1981 à 26,5 % en 2007 (Garelli, Pace, Frisina 2012 : 167). En Espagne, la participation « une fois par semaine ou

[39] Au sens de Philippe Braud : « Partager la même empreinte identitaire, ce n'est pas adopter des attitudes semblables, afficher les mêmes opinions ou opérer des choix de vie identiques. C'est avoir été confronté très tôt à des schémas de pensée et à des systèmes de valeurs communs desquels les réponses pourront, plus tard, diverger fortement. » (Braud 2002 : 17).

[40] Dans le sens donné par Rosati et Stoeckl (2012), qui proposent d'enrichir l'approche du post-sécularisme chez Habermas comme un processus d'apprentissage complémentaire entre visions du monde et pratiques religieuses et séculières en incluant de nouveaux éléments :"*reflectivity of both secular modernities and religious traditions, co-existence of secular and religious worldviews and practices, de-privatization of religions, religious pluralism* vs. *religious monopoly, and the sacred understood (also) as a heteronomous transcendent force vs. only immanent understanding of it*" (p. 6).

plus » baisse de 68 % en 1973, à 41 % en 1981 et 14,6 % en 2008 (Pérez-Agote *et al*. 2012 : 69). En France, les catholiques pratiquants réguliers, c'est-à-dire ceux qui se rendent à un office religieux au moins une fois *par mois* sont 17 % en 1981, 15 % en 1990, 10 % en 1999 et 9 % en 2008 (Béraud, Pelletier, Portier 2012 : 112). Se dessine ainsi un dégradé allant de l'Italie à la France, avec la position médiane de l'Espagne en matière de pratique religieuse, mais partageant tous une tendance à la baisse.

À l'échelle régionale, cet aspect de la sécularisation est prononcé en Euskadi et en Émilie-Romagne. En Italie, Cartocci (2001 : 42) souligne que l'Émilie-Romagne, avec la Toscane et la Ligurie, compte en 2009 parmi les régions à plus faible taux de pratique religieuse. Elle occupe à ce titre une position médiane entre les territoires plus pratiquants du Nord, dont Brescia et la Lombardie[41], et surtout du Sud de l'Italie. La même classification vaut pour le mariage civil, l'assistance aux cours de religion à l'école, et les choix individuels en matière d'allocation de l'*8 per mille* à l'Église catholique. Cartocci place ainsi la province de Forlì-Cesena au 19e rang, et Brescia au 43e sur les 110 provinces italiennes sur son « indice agrégé de sécularisation » (Cartocci 2011 : 131)[42]. Bien entendu, ces indicateurs pris isolément ont une signification limitée. En Italie, le sociologue du religieux Marco Marzano a procédé à une critique de fond de la méthodologie des indicateurs de la sécularisation, qui aboutirait à conclure à une situation du catholicisme relativement meilleure que dans les pays voisins (l'Espagne et la France en particulier) à partir du degré d'attachement des Italiens au catholicisme. Bon nombre d'indicateurs contredisent ce résultat : la baisse continue de la pratique religieuse, la diminution et le vieillissement du clergé et le malaise de la nouvelle génération d'Italiens par rapport à la religion catholique. Analysant la réponse institutionnelle à ce changement sociétal, Marzano montre qu'une bonne partie de la hiérarchie catholique et les deux avant-derniers papes avaient misé sur les nouveaux mouvements catholiques (Communion et Libération, Chemin Néocatéchuménal, Renouveau charismatique et autres) afin de contrecarrer la tendance à la sécularisation et contenir la crise affectant l'échelle territoriale du catholicisme. Or – c'est là le cœur de sa thèse – Marzano souligne que l'encouragement institutionnel de ces mouvements équivaut à la promotion d'un changement fondamental dans la forme culturelle et organisationnel du catholicisme vers une sorte d'*Église sectaire.* Cette conclusion se fonde sur plusieurs observations : les nouveaux mouvements sont des instruments de recrutement et de conversion des « distants », une tâche qu'un clergé vieillissant et débordé ne peut plus assumer ; ils accueillent des croyants marginalisés par l'Église et exclus des sacrements (en particulier les personnes divorcées et séparées) ; leur dimension communautaire et émotionnelle attire des jeunes et des familles ; ils parviennent à générer des vocations cléricales et à fonder leurs propres séminaires tout en donnant un rôle autonome et décisif aux laïcs. Ces mouvements, en promouvant un retour purificateur aux origines de la croyance, à la Pentecôte et au catéchuménat, constituent une réponse à la crise de la tradition religieuse, soit

> « (…) une sorte d'américanisation et de 'protestantisation sectaire' du Catholicisme romain, soit la forme la plus extrême de l'adaptation du catholicisme à la vie communautaire propre à la 'modernité tardive' ou à la 'post-modernité' : un espace qui, autrefois occupé par les grands projets de transformation sociale, civile, religieuse et politique, est aujourd'hui dominé par les individus avec leurs biographies et leurs besoins […] » (Marzano 2013 : 311, notre traduction)

[41] Cartocci signale des taux de fréquentation d'une église au moins une fois par semaine de 22,8 % pour l'Émilie-Romagne et de 32,8 % pour la Lombardie en 2009 (Cartocci 2011 : 41).

[42] Basé sur le déclin de la centralité de l'Église catholique, le déclin de la pratique religieuse, le nombre de mariages religieux et le degré de confiance en l'Église (Cartocci 2011 : 25).

Cette dimension sectaire se traduit par une tendance à la décléricalisation et le rejet de la médiation institutionnelle, une vocation sectaire et un renoncement à tout projet de changement social, un recentrage sur le « ici et maintenant » et le refus de tout horizon eschatologique, une autonomie herméneutique des textes sacrés et une théologie autoproduite, des expériences émotionnelles fortes et communautaires. Cet « archipel sectaire » ne peut, selon Marzano, coexister pacifiquement avec les paroisses, le clergé et le catholicisme institutionnel. La coexistence, de fait, conduit les différents catholicismes à vivre « séparés sous le même toit », entrant en conflit ou s'ignorant mutuellement (Marzano 2013 : 312). La thèse est tranchée, mais nous en verrons la pertinence pour l'évolution de certaines branches du catholicisme.

Plus partagé dans ses conclusions, le sociologue du religieux Franco Garelli (2013) souligne plutôt que la sécularisation, y compris du politique, en Italie, s'est accompagnée d'un nouveau protagonisme sociopolitique de l'Église catholique. Après la chute de la Démocratie Chrétienne, explique Garelli, les évêques italiens lancent le « projet culturel » afin d'éviter la transformation des catholiques en diaspora et de les faire converger sur les thématiques qui leurs sont chères : la vie, le mariage, la bioéthique, etc. S'ouvre ainsi une période d'activisme de l'Église qui s'emploie à contrer le relativisme culturel et à revitaliser la présence des catholiques dans la société. Au nom de la défense de valeurs « immuables », l'Église intervient directement en politique, alors même que le catholicisme politique a une faible emprise sur l'électorat italien.

Au fond, observe Garelli, l'investissement directement politique voire partisan des « trois âmes » du catholicisme italien italien, loin de disparaître en contexte de sécularisation, persiste et se redistribue entre de nouvelles formations politiques[43] :

> « Les trois âmes qui, plusieurs décennies après la seconde guerre mondiale, avaient trouvé au sein de la DC une demeure commune, se sont redistribuées dans le nouveau contexte d'un bipolarisme italien largement imparfait. L'âme progressiste a des affinités avec le Parti Démocrate (la plus grande force politique réformiste du pays), après un long parcours fait d'étapes, qui l'a conduit du *Partito Popolare* (Parti populaire) à l'Ulivo (l'Olivier), jusqu'à la fusion avec l'ex-PDS (parti post-communiste). L'âme conservatrice voit encore dans le PDL (ou dans les partis du centre-droit) un rempart contre l'affirmation d'une culture radicale et libertaire qui glorifie la laïcité de l'État et le pluralisme éthique et religieux dans la société italienne. L'âme centriste est celle qui peine le plus à trouver sa place car elle oscille toujours entre les deux pôles de centre-droit et de centre-gauche, et elle est toujours à la recherche du phénix du Parti de centre, dont la force politique la plus connue est représentée par l'UDC (Union des démocrates chrétiens et du centre). » (Garelli 2013 : 343)

En Espagne, les provinces basques, qui comptaient parmi les territoires les plus catholiques du pays jusqu'au début des années 1970, connaissent un processus de sécularisation rapide durant la transition démocratique, un processus plus prononcé et plus concentré dans le temps dans cette région que dans le reste de l'Espagne (Pérez-Agote 2006 : 110). Le mouvement s'accélère au début des années 1990. Le Pays basque devient dès lors l'une des communautés autonomes les plus touchées par ce que Pérez-Agote a qualifié de « troisième vague » de la sécularisation en Espagne (Pérez-Agote 2012b). La *première vague de sécularisation* des consciences en Espagne remonte aux séquences historiques antérieures à la Guerre civile, lorsque des courants intellectuels et politiques se propagent et génèrent des forces sécularisatrices, avec le développement des idées socialistes, communistes, anarchistes et libérales en milieu urbain et rural. Ces courants sont confrontés à une Église catholique n'ayant pas ou peu pris la voie

[43] Sur l'influence du facteur religieux dans le vote, voir pour l'Italie (Donovan 2000 ; Ignazi, Spencer Wellhofer 2013), pour l'Espagne (Montero, Calvo 2000), pour la France (Bréchon 2000).

d'une sécularisation interne, et qui « s'obstine à conserver son monopole sur la vérité » (p. 38). Cette première vague est brutalement interrompue par la guerre civile et la dictature.

La *deuxième vague de sécularisation* découle de la généralisation du développement économique et de l'avènement de la société de consommation des années 1960 à la fin des années 1980. L'opposition frontale à l'Église le cède à un éloignement progressif sans qu'il n'y ait nécessairement conflit envers la religion institutionnelle. Une partie très importante de la population continue de se définir comme catholique mais ne suit plus les préceptes institutionnels liés à la pratique religieuse. La religion ne disparaît pas mais se transforme en culture religieuse. Le retrait du religieux dans la sphère privée induit des « formes privées de syncrétisme, des bricolages individuels qui nécessitent probablement une stratégie sociale personnelle de recherches de l''intersubjectivation' de la vérité fabriquée. » (Pérez-Agote 2012b : 39). Cette sécularisation s'exprime davantage par l'indifférence que par l'opposition à l'Église. De pays de religion catholique, l'Espagne devient un pays de culture catholique, la religion y conservant une place notable dans les représentations collectives.

La *troisième vague de la sécularisation* s'ouvre au début des années 1990 et se signale par un changement dans les autodéfinitions religieuses. Catholiques pratiquants et non pratiquants se transforment « en individus ayant des positions plus éloignées de la religion : les indifférents et les agnostiques augmentent de manière non négligeable, et les athées encore plus. Ce phénomène est particulièrement important dans les communautés du Pays basque, de la Catalogne et de Madrid où, en 2005, le taux le plus important est celui des indifférents et des agnostiques. Dans ces trois régions, les deux tiers des jeunes qui ont entre 15 et 24 ans sont athées, indifférents ou agnostiques. » (p. 41)[44]. Cette troisième vague se signale ainsi par la crise de l'Église *et* de la religiosité tout court. Reprenant les catégories d'Hervieu-Léger, Pérez-Agote précise que l'on n'est plus alors au stade de la « décatholicisation » ou du « bricolage » propre à la deuxième vague mais bien dans une phase d' « exculturation », par laquelle la culture perd progressivement ses racines catholiques. Ce processus est très prononcé en Pays basque où, comme l'a souligné ailleurs Pérez-Agote (2006), le politique et la question nationale se seront d'une certaine façon substitués au religieux comme nouvelles centralités sociales. On notera par exemple qu'en 2013, le Guipuzcoa, province où le nationalisme basque est le plus ancré, sera également, avec 29,16 % des déclarants, l'une des communautés autonomes espagnoles où l'assignation de l'IRPF à l'Église est inférieure à la moyenne nationale (34,87 %). La Biscaye (32,18 %), l'Alava (34,27 %) et la Navarre (37,24 %) seraient plus proches de cette moyenne[45].

Le processus de sécularisation est plus difficile à mesurer en Pays basque français. Si l'enquête publiée par Isambert et Terrenoire en 1980 donnait encore l'image d'une pratique religieuse quasi-unanimiste sur ce territoire (Isambert, Terrenoire 1980), ces taux auront sensiblement baissé dans les décennies suivantes, mais à un rythme plus progressif que sur le versant sud de la frontière. Selon des données IFOP recueillies entre 2005 et 2009, les Pyrénées-Atlantiques – qui regroupent provinces basques et Béarn – se situent dans le peloton de tête des départements français tant pour ce qui concerne le nombre de catholiques déclarés (supérieur à 75 %, pour une moyenne nationale de 64,4 %) que le nombre de catholiques

[44] Alors que dans d'autres régions comme l'Andalousie, Castilla y Léon, Galice et Valence, le taux le plus élevé est encore celui des catholiques non pratiquants, ce qui indique que la seconde vague reste encore en vigueur.

[45] Le pourcentage le plus élevé d'assignations de la quote-part de l'IRPF à l'Église se trouve en Castilla la Mancha (48,64 %) et le plus faible en Catalogne (19,95 %) (CEE, « Declaración de la renta 2013 », Madrid 20 février 2014 <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/irpf/2012.html>).

pratiquants[46] (supérieur à 20 %, pour une moyenne nationale de 15,2 %). Les données recueillies par l'Institut CSA en 2012 confirment cette position des Pyrénées-Atlantiques pour le nombre de catholiques déclarés[47]. À l'échelle aquitaine, ces données singularisent les Pyrénées-Atlantiques au vu des autres départements, qui présentent des taux de pratique et d'affiliation catholique bien moindres.

La déprise du religieux *comme institution* sur la société aura des conséquences sur les formes d'affiliation à l'Église, sur les pratiques et les usages des règles. En Italie, sans doute plus qu'ailleurs, les affiliations institutionnelles catholiques résisteront mieux au mouvement général de sécularisation. Cependant, ici également, les organisations catholiques connaîtront un processus de sécularisation interne progressif et implicite, en particulier dans les secteurs socioéconomiques. Les sociologues du catholicisme (Hervieu-Léger, Champion 2008 ; Marzano 1995 ; Palard 1985) ont montré que, après la crise des années 1970, les mouvements d'Action catholique ont connu un affaiblissement au profit de nouveaux mouvements religieux soit recentrés sur le spirituel, soit proposant des articulations avec le monde économique orientées par une pensée néolibérale ou par des visions communalisantes aspirant à évacuer toute dimension conflictuelle. Les éléments les plus progressistes de l'Église choisiront la stratégie d'*exit* et quitteront formellement l'Église, laissant le champ libre aux mobilisations religieuses plus conservatrices. Est-ce à dire que la sensibilité la plus sociale de l'Église ait totalement disparu et que l'institution soit devenue ce bloc idéologiquement homogène régulièrement dépeint par les médias ? Les développements empiriques de cet ouvrage entendent mettre en évidence le contraire.

Normes, règles et pratiques constituent le socle doctrinaire et historique du catholicisme social en tant qu'institution. Ce chapitre a voulu souligner, sur chacun de ces aspects, la dimension dynamique des processus institutionnels à l'œuvre. Les *normes* doctrinaires, d'une part, font l'objet d'interprétations plurielles au sein même de la sphère catholique, interprétations qui conduisent à des répertoires d'action distincts mais à la persistance d'un certain intransigeantisme catholique face à la modernité (Hervieu-Léger 2008), y compris en matière sociale. Les *règles* qui régissent les rapports État-Église contribuent à différencier la capacité institutionnelle de l'Église sur les trois pays considérés, la France se singularisant ici par rapport à l'Espagne et à l'Italie. S'y rajoutent bien entendu les règles internes à l'institution, dont on mettra en avant le rôle dans les études de cas. Enfin, le changement des *pratiques* religieuses en régime de sécularisation a conduit à des territorialisations distinctes. De façon transversale et à des degrés divers sur les territoires considérés, cet ensemble de normes, règles et pratiques s'est adapté à un processus de sécularisation multidimensionnel. Il s'agit à présent d'analyser dans les développements empiriques la façon dont l'institution catholique déploiera son « travail institutionnel » (Lawrence, Sudabby 2006) de médiation dans ce théâtre d'ombres que constitue la sécularisation mouvante des sociétés sud-européennes.

---

[46] Dans cette enquête IFOP, « pratiquant » renvoie aux catholiques déclarant pratiquer « régulièrement » ou « occasionnellement », un critère couvrant une population bien plus large que les « messalisants » au sens strict, qui seraient au nombre de 7 %. (IFOP, *Analyse : le catholicisme en France en 2010*, IFOP, Département Opinion et Stratégies d'Entreprises, août 2010) <http://www.ifop.com/media/pressdocument/238-1-document_file.pdf>.

[47] Note d'analyse du pôle opinion corporate, *CSA décrypte : le catholicisme en France,* CSA note d'analyse, mars 2013, <http://www.csa.eu/multimedia/data/etudes/etudes/etu20130329-note-d-analyse-csa-decrypte-mars-2013.pdf>.

Chapitre 2

Le répertoire entrepreneurial : entre moralisation du capitalisme et alternatives solidaires

Lanik ez, janik ez[1]

Si les mobilisations catholiques contemporaines font preuve d'une visibilité renouvelée sur les enjeux liées aux politiques familiales et éducatives et aux enjeux civilisationnels (Della Sudda 2014), il n'en est pas de même pour les mobilisations socioéconomiques. Or la pensée sociale catholique continue d'inspirer les conceptions du lien économique et les configurations socio-économiques territoriales. Ces expériences connaissent même un renouveau silencieux depuis la crise économique de 2008, qui a frappé tout particulièrement l'Europe du Sud. L'hypothèse défendue dans ce chapitre est que les affinités électives (Weber 1991) entre pensée catholique et approches économiques sont plurielles, et que ce pluralisme ne peut se saisir à sa juste mesure qu'à l'échelle territoriale. En d'autres termes, plutôt que de répéter la controverse post-weberienne, parfois idéologiquement teintée, consistant à comparer les effets économiques respectifs des éthiques protestante et catholique (Tropman 2002 ; Novak 1993), on insistera plutôt ici sur la diversité *interne* des éthiques catholiques en présence. Le répertoire entrepreneurial catholique peut osciller du simple discours de moralisation du capitalisme jusqu'à la recherche d'alternatives utopiques au système marchand, avec une infinité de nuances intermédiaires. L'observation locale permet d'en saisir la dimension concrète tout autant que, dans une démarche compréhensive, les interprétations doctrinaires et éthiques qu'en font les acteurs. Elle autorise de même un regard sur les évolutions de la matrice territoriale catholique qui a longtemps occupé une position prédominante sur certains des territoires considérés ici. La crise économique aura paradoxalement redonné une nouvelle présence à ce répertoire entrepreneurial, le discours catholique aspirant précisément à extraire le répertoire socio-assistantiel (*cf.* chapitre 3) de sa seule dimension caritative en l'incluant dans une approche globale de l'action économique.

L'observation comparative se focalisera ici sur le Pays basque espagnol (et plus spécifiquement les provinces de Biscaye et du Guipuzcoa) et sur le territoire italien de Brescia (Lombardie). Ces territoires ont longtemps constitué à la fois des bastions du catholicisme territorial, des territoires fortement industrialisés et ayant un capital social territorial développé (Cartocci 2007 ; Mota et Subirats 2000 ; Barandiaran, Korta 2011). Les deux territoires ont expérimenté, selon des modalités différentes, un processus de sécularisation accéléré durant les dernières décennies. Sur le plan économique, tous deux ont été frappés de plein fouet par une crise économico-financière qui, à partir de 2008, a mis en difficulté une partie du tissu économique territorial, à commencer par l'industrie. Dans ce contexte, l'enquête de terrain a cherché (1) à repérer « ce qui reste » d'une matrice territoriale catholique ayant longtemps joué un rôle déterminant dans la constitution du capital social

[1] « Pas de travail, pas de repas ». Inscription dans une maison ancienne des Aldudes (Pays basque français).

territorial et des modèles de développement local ; (2) à mesurer le cas échéant, en situation post-sécularisée *et* de crise économique, le pluralisme des approches catholiques du lien économique et ses traductions territoriales.

La première question inscrit ce chapitre dans la littérature qui aborde la part du religieux, comme éthique et comme praxis, dans la fabrique du développement territorial. La deuxième question affine cette interrogation en soulignant la multiplicité des approches catholiques de l'entrepreneuriat et, plus largement, de l'activité économique. Le pluralisme interne de l' « archipel catholique » (Colozzi, Martelli 1988 ; Giorgi 2012) s'étend ici aux conceptions et pratiques économiques. Ce second regard permet d'éviter la tentation culturaliste consistant à associer de façon mécanique *un* modèle de développement local à *une* pensée et à des réseaux religieux. C'est bien au pluralisme qu'il faudra conclure ici également.

Les conceptions éthico-religieuses s'incarnent dans des expériences organisationnelles territorialisées, qui entretiennent des rapports d'imbrication et d'encastrement (Granovetter 1985) aux institutions religieuses et économiques. Ces formes d'imbrication se sont construites historiquement dans des mouvements d'institutionnalisation, désinstitutionnalisation et re-institutionnalisation de la présence catholique dans l'économie territoriale. Elles ont pu s'articuler à des mouvements sociaux d'origine catholique, qui étoffaient de la sorte leur surface sociale en agissant sur le plan économique. Enfin, et dans une approche weberienne, ces conceptions ont transité et transitent par les interprétations collectives *et* individuelles qu'en font les acteurs territoriaux davantage que par la mise en œuvre mécanique d'une parole institutionnelle qui, à dire vrai, semble de moins en moins prescriptive.

Quatre volets composent ce chapitre. La première section revient sur le débat théorique autour de la contribution du religieux au développement local. La deuxième section restitue les récits comparés du rôle joué par la matrice catholique en matière de développement territorial au Pays basque Sud et à Brescia. La troisième section propose une typologie des approches catholiques contemporaines de l'économie observées sur les territoires d'enquête. Enfin, le dernier volet revient sur cinq trajectoires individuelles significatives d'entrepreneurs et militants catholiques afin de pouvoir affiner à l'échelle individuelle le rôle des socialisations religieuses et politiques dans la fabrique des éthiques économiques. Ainsi propose-t-on un parcours depuis la matrice territoriale jusqu'à l'acteur individuel en passant par l'échelle méso-organisationnelle.

Religion et développement local : culture, éthique et institutions

Comment le débat doctrinaire sur la pensée socio-économique de l'Église, restitué dans le chapitre précédent, se traduit-il sur le plan des expériences territoriales ? Pour la sociologie politique, il s'agit d'observer la part de la religion comme doctrine et système d'acteurs dans la constitution de cultures politiques territoriales ayant joué un rôle dans la structuration de modèles locaux de développement. Si l'on suit Philippe Braud, la culture politique, dans son acception la plus générale, est « constituée de connaissances et de croyances permettant aux individus de donner sens à l'expérience routinière de leur rapport au pouvoir qui les gouverne et aux groupes qui leur servent de références identitaires » (2004 : 257). Lagroye, François et Sawicki rajoutent que ces cultures politiques sont « entretenues par la persistance de rapports sociaux particuliers et par la permanence de normes, de croyances et de modèles de comportements » (2002 : 413). Ces représentations peuvent constituer un socle de valeurs communément partagées, qui sont à même de s'appliquer aux perceptions du lien et du pouvoir politique, mais aussi économique, et qui se déclinent à l'échelle territoriale. Dans

quelle mesure et avec quels effets la religion constitue-t-elle l'un des éléments constitutifs de ces cultures politiques territoriales où dimensions politiques et économiques s'entremêlent ?

En s'attachant à l'échelle territoriale, on s'écarte du même coup des approches expliquant culturellement les formes de développement économiques au travers des mesures de valeurs recueillies dans les grandes enquêtes d'opinion (Dargent 2002). On exprimera le même scepticisme à l'égard d'approches macro-comparatives démontrant l'influence des croyances religieuses sur le taux de croissance du produit intérieur brut par habitant (Barro, McCleary 2003). L'approche territoriale permet en revanche de donner de la consistance empirique à des approches s'interrogeant sur la pertinence de la thèse weberienne sur les affinités électives entre attitudes religieuses et comportement économique. Niall Ferguson (2005) s'interroge ainsi sur le rôle du facteur religieux pour expliquer l'écart entre le déclin économique de l'Europe et le dynamisme de l'économie américaine. Négative dans sa conclusion (si les Américains sont devenus des protestants plus fervents, ceci ne s'est traduit en aucune façon par un renforcement de l'éthique économique ascétique et de l'épargne, bien au contraire), l'étude de Niall Ferguson présente le mérite de prouver l'actualité, si ce n'est des résultats, du moins de la question de départ de Max Weber : y a-t-il un lien entre attitudes religieuses et pratiques économiques ? Dans *The Catholic Ethic and global capitalism*, Bryan Fields (2003) reprend également l'intuition méthodologique weberienne sur l'articulation entre croyances religieuses et modèles de développement, mais en interrogeant la conclusion de Weber sur le rôle du protestantisme *via* l'exemple irlandais. Le développement économique du *Celtic Tiger* dans les années 1999 viendrait ainsi remettre en question les schémas trop simplistes (en caricaturant les thèses wébériennes mais aussi marxistes) voyant dans le catholicisme un obstacle au développement économique :

> "The importance of using the Celtic Tiger in this debate should not be underestimated, for as long as countries such as Ireland remained Catholic and poor, these long standing insights on the natural link between the Protestant ethic and capitalist development could not be challenged. However, if Ireland became wealthy while still remaining predominatly Catholic, how secure then would these insights remain? Furthermore, if it could be established that Catholicism was a key influence in shaping progressive socio-economic development before and during the Celtic Tiger, then Marx's economic relations model would also have its work cut out to stay theoretically relevant." (Fields 2003 : x)

Transposé à l'échelle territoriale, ce questionnement peut faire sens si, en s'éloignant des corrélations statistiques, le facteur religieux est intégré à une série d'autres indicateurs (attachement identitaire, savoir-faire locaux, trace historique d'organisations économiques spécifiques, etc.) qui peuvent fonder des dispositions à coopérer *ici* que l'on ne rencontrera pas *là-bas*. Autrement dit, la prise en compte du facteur religieux invite à une conception souple de la compréhension des formes d'un lien économique territorial résultant d'une alchimie complexe entre compétition des firmes, stratégies politiques et dispositions localisées à coopérer.

Bon nombre d'expériences territoriales de développement local, dont celles relevant de l'économie sociale, doivent en partie leur genèse à des courants de pensée politiquement et/ou religieusement marqués et relayés par des appareils de socialisation (partis, mouvements, syndicats, Églises). George (1997) a souligné comment l'autogestion (*self-management*), en tant que système économique, pouvait être à la fois intégrée *et* critiquée par des pensées politiques aussi distinctes que le marxisme, l'anarchisme (aussi bien dans sa variante libertaire de gauche que dans l'ultra-individualisme libertarien) et le libéralisme démocratique. On rajouterait, au chapitre historique, les sources religieuses et, sur un plan plus contemporain, l'investissement des thématiques d'économie sociale et solidaire par les mouvances

écologistes et altermondialistes[2]. Si le mouvement ouvrier reste l'une des principales matrices du développement de l'économie sociale, avec ses controverses périodiquement renouvelées entre approches marxistes et proudhoniennes de l'économie sociale, le rôle du christianisme social, seul ou combiné comme en Pays basque avec le nationalisme, dans l'émergence de dynamiques coopératives doit également être souligné (Itçaina 2007). Le rôle du catholicisme, aux côtés d'autres facteurs sociaux et territoriaux, a également été souligné dans la formation d'un système de valeurs collectives conduisant à des formes entrepreneuriales spécifiques au Québec (Aktouf, Bédard, Chanlat 1992 ; Palard 2009). Seules les généalogies historiques des formes territoriales de l'économie sociale et solidaire permettent de mettre à jour les interconnexions entre idéologies, subcultures politiques, sociales et religieuses, appareils politiques et expériences d'économie sociale. L'accent mis sur les cultures politiques permet de pointer plus précisément le rôle de l'un des facteurs constitutifs d'un capital social territorial dont l'indéfinition peut prêter à confusion (Ritaine 2001).

Réfléchissant aux nouvelles formes du régionalisme politique et économique dans huit régions européennes, Keating, Loughlin et Deschouwer (2003) proposent une approche du rôle de la culture – entre autres, politique et religieuse – qui permet, sans clore le débat, de trouver à un moyen opératoire de réintégration de cette variable dans l'explication du développement territorial[3]. Selon ces auteurs, « la culture est un facteur critique, pas dans un sens primordialiste ou essentialiste, mais en tant que domaine symbolique dans lequel un niveau territorial peut être doté de sens, et en tant qu'ensemble de valeurs auxquelles les acteurs peuvent adhérer. » (Keating *et al*. 2003: 35, traduit de l'anglais). Cette approche nuancée du facteur culturel ne ferme pas la porte à une approche institutionnaliste, bien au contraire. Elle entend plutôt compléter des analyses plus classiques du développement territorial en soulignant le rôle joué par les représentations en valeurs partagées par les acteurs. Sans doute retrouverait-on la trace, sous d'autres termes, d'un équivalent à ce que l'approche française des politiques publiques qualifie de référentiel pour désigner ce soubassement en valeurs.

Le religieux fait partie intégrante de marqueurs territorialement ancrés, dans lesquels les acteurs puisent pour construire leurs identités collectives et éventuellement tirer de ces appartenances des dispositions à coopérer. Dire cela n'équivaut pas à adopter une position culturaliste ou essentialiste. À l'inverse, c'est bien à partir d'un constructivisme social et institutionnel (Avanza, Laferté 2005) que l'on pourra saisir à leur juste valeur la portée des usages identitaires et instrumentaux du « stock culturel » par les acteurs du développement territorial. Lorsque Thierry Berthet et Jacques Palard (1993) accordent une importance particulière au « fragment religieux » dans la socialisation des entrepreneurs locaux dans le

---

[2] En France, le repérage de traditions coopératives ou mutuellistes dans les monographies régionales des programmes de recherche MiRe-DIES en 2001-2005 ouvre des pistes en ce sens. Voir, par exemple, le poids des matrices territoriales et historiques qui expliquent en partie un développement distinct de l'économie sociale à Mulhouse et à Besançon (Bessette, Guinchard, Goutas 2003).

[3] Ces auteurs proposent une typologie ternaire de la culture. Dans sa conception restrictive, la culture est le domaine visé par les politiques culturelles. La culture peut ensuite désigner les valeurs et pratiques d'une société qui contribuent à structurer les comportements et les attentes. Enfin, culture peut équivaloir à identité. Cette notion peut elle-même, lorsqu'elle est appliquée à l'identité régionale, être déclinée en trois éléments constitutifs. La dimension *cognitive* de l'identité désigne le degré de connaissance de la région par les habitants. Par la dimension *affective*, l'on qualifie ensuite le degré d'attachement à la région, dans quelle mesure cette dimension fournit un cadre pour une identité commune et une solidarité, qui peuvent être en concurrence avec d'autres identités. Dans sa dimension *instrumentale* enfin, l'identité régionale peut être utilisée comme une base pour la mobilisation et l'action collective. Ces trois dimensions peuvent constituer des étapes historiques dans la construction de la mobilisation régionaliste, mais toutes les expériences régionales ne débouchent pas forcément sur la troisième étape.

nord-est vendéen, ils parviennent à trouver un équilibre entre une explication par les propriétés ou qualités du territoire et une approche constructiviste : l'identité territoriale est déconstruite, mais on en analyse les fragments en redonnant sa juste portée à chaque partie. Est ainsi reconstruit ce lien entre une éthique professionnelle, la matrice catholique et la culture politique réfractaire dans laquelle ont été socialisés les acteurs. Ce mode de relations communautaire a contribué, avec d'autres facteurs, à constituer un système industriel local spécialisé en Vendée, soit l'un des quatre grands modèles de gouvernance des économies locales repérées par Patrick Le Galès (2004). À partir d'un terrain québécois cette fois (région de la Beauce), Palard a posé en des termes assez proches la question de la part du modèle culturel local, incluant sa dimension religieuse, dans le développement industriel localisé (Palard 2009). L'analyse est ainsi conduite moins en termes de stratégies volontaristes explicitement élaborées par les acteurs qu'en fonction de logiques sociales non intentionnelles, ce qui ne signifie pas que les premières doivent être négligées.

Cette problématique s'inscrit dans une perspective néo-institutionnaliste dans la mesure où ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement la prévalence de l'ordre des relations sociales dans la structure sur les motivations des individus – approche structurale – mais bien la dimension cognitive des institutions et l'autonomie relative des facteurs culturels. On retrouverait trace d'une problématique de l'articulation entre culture, institutions et développement économique dans les travaux d'Évelyne Ritaine sur l'industrialisation diffuse à Prato (Toscane), sur un territoire de culture politique socialo-communiste (Ritaine 1989). Plus largement, les travaux classiques sur la Troisième Italie ont souligné l'imbrication entre appartenances communalistes, socialisation politique et mode de développement économique endogène (Bagnasco et Trigilia 1993).

L'articulation entre facteurs territoriaux et culturels du développement entrepreneurial a fait l'objet d'une littérature étendue en sociologie économique, dont on ne saurait dresser l'inventaire ici. Cusin et Benamouzig (2004 : 291-293) repèrent quatre explications complémentaires pour rendre compte de ces articulations entre entreprise, territoire et culture, à partir de l'analyse des districts industriels. Elles s'inscrivent dans des perspectives et des paradigmes distincts. Une première approche, d'inspiration néoclassique, a été développée par Paul Krugman. Cet économiste américain souligne l'importance des externalités positives liées aux effets d'agglomération, qui contribuent à attirer les entreprises pour la constitution cumulative de pôles de développement. Une deuxième explication étend aux districts industriels le raisonnement sur les coûts de transaction que l'institutionnalisme économique applique à la firme (Williamson 1975). Granovetter (1993) met en œuvre ce raisonnement dans le cas des *business groups* en « établissant un continuum entre des coalitions lâches de petites unités, comme les districts régionaux, et des formes d'organisation plus intégrées, comme les cartels et les firmes. » (Cusin, Benamouzig 2004 : 291). Une troisième approche insiste sur les savoir-faire locaux mobilisés par les entreprises, la constitution de réseaux locaux favorisant les apprentissages collectifs permettant de fabriquer la spécificité de certains districts, valorisée ensuite à l'échelle large des marchés (Maskell, Malmberg 1999). Enfin, une quatrième approche met l'accent sur les normes ou les valeurs locales qui constituent et consolident ces réseaux entrepreneuriaux. Cette dimension culturelle et normative a été théorisée par Salais et Storper (1993) qui, à partir de l'économie des conventions, montrent comment des règles formelles ou informelles, variables d'un district ou d'un territoire à un autre, permettent la coordination des activités des individus et des entreprises, et la constitution de « mondes réels de production » distincts. C'est bien de cette dernière approche que l'on se sentirait le plus proche ici en rangeant la religion au rang des facteurs culturels et normatifs en jeu, tout en l'amendant par un accent spécifique mis sur la dimension politique et institutionnelle de ces formes d'affiliation. Parler d'influence du facteur religieux sur le

répertoire entrepreneurial renvoie à la fois à un système éthique intériorisé, parfois de façon implicite, par les acteurs économiques – les logiques sociales non intentionnelles que Palard met à jour dans la Beauce québécoise –, mais également à des stratégies conscientes de secteurs de l'institution catholique actifs en matière économique.

Loin s'en faut cependant pour que les travaux sur le développement économique territorial accordent nécessairement une importance cruciale aux explications par les cultures territoriales ou les préférences identitaires, y compris religieuses. Tout dépend, au fond, de ce que l'on cherche à comprendre. Dans sa recherche sur la restructuration des petites et moyennes entreprises (PME) à Saint-Étienne, Le Galès montre que l'hypothèse d'« échanges économiques sous contrainte de préférence identitaire » repérés par Jean Saglio (1991), ne fonctionne pas forcément, et que c'est plutôt sur la façon dont sont construits et distribués les biens et services locaux collectifs de concurrence qu'il faut se pencher pour comprendre la dynamique locale (Le Galès 2006). L'institutionnalisme sociologique a proposé des pistes de réflexion à cet égard. Pour établir un effet culturel sur le développement économique, souligne Paul Di Maggio (1994), il faut prouver que la culture influence la façon dont les acteurs définissent leurs intérêts (effet constitutif), en exerçant une contrainte sur leur propre comportement (effet régulateur) et en modelant la capacité d'un groupe à se mobiliser. Si effet culturel il y a, il doit être repéré à l'échelle des institutions et des relations de production, d'échange et de consommation. Une telle approche nuancée répondrait de la sorte aux réticences légitimes des économistes vis-à-vis d'approches jugées culturalistes du développement territorial (Lung 2007).

L'Italie a constitué le terrain d'étude classique d'une sociologie économique aspirant à souligner la congruence entre la territorialisation des districts industriels et les différentes subcultures politiques (Bagnasco, Trigilia 1993 ; Ritaine 1989). L'Émilie-Romagne a constitué un terrain propice au vu du rôle longtemps hégémonique du Parti communiste italien dans la structuration d'un modèle économique d'économie districale et de « décentralisation productive » (Brusco 1982), modèle soumis à de forts changements avec la modification des conditions économiques et politiques dans les années 1990-2000 (Bellini 1996 ; Rinaldi 2005). La remarque vaut pour les structures d'économie sociale et pour l'histoire des coopératives (Menzani 2007), qui retiendront mon attention ici. Stabilisée dans l'après-guerre, la territorialisation des subcultures politiques et coopératives connaîtra une mutation avec la chute du mur de Berlin en 1989, puis avec celle de la Démocratie chrétienne italienne au début des années 1990. Les transformations du système politique génèrent alors une approche spécifique du tiers secteur et de l'économie sociale, fondée sur la rencontre entre les deux grandes traditions d'action sociale (De Leonardis, Vitale 2002). La tradition d'engagement social et socio-économique catholique s'était enracinée dans une relation de proximité classiquement qualifiée de « collatéralisme » avec la Démocratie-Chrétienne. La chute de ce système partisan au début des années 1990 n'a pas affaibli le tiers secteur de matrice catholique, bien au contraire. Le changement politique aura plutôt affranchi le tiers secteur en lui permettant de se constituer un espace pour refaçonner sa position de courroie de transmission entre le social et les administrations publiques (*cf.* chapitre 3).

Au-delà du secteur social au sens restreint, les coopératives d'inspiration catholique se fédèrent en Italie au sein de la Confcooperative. La seconde source du tiers secteur et de l'économie sociale italienne est celle des organisations de promotion des droits sociaux et de la citoyenneté, en faveur des politiques de *welfare* de type universaliste. Cette conception est historiquement portée par la matrice du mouvement ouvrier, politique et syndical. D'importance numérique moindre, une troisième matrice politique, libérale-républicaine

d'inspiration mazzinienne, génère aussi son propre réseau de coopératives (l'ACGI[4] créée en 1952). La coopérative, dans ces différents modèles, aura longtemps constitué le troisième pôle d'un triangle territorial d'encadrement social associant parti politique et syndicat.

Genius loci : le récit des matrices catholiques du développement local

L'influence du religieux sur le développement local et sur l'économie sociale territoriale ne se limite pas à un effet culturel. À rebours des lectures culturalistes, il me semble qu'au moins autant qu'une motivation éthique, le catholicisme fournit aux acteurs des instruments et des ressources pour l'action collective qui découlent directement du maillage institutionnel catholique du territoire. Les territoires mobilisés dans cette étude en fournissent autant d'illustrations. Aux dires des acteurs, le Pays basque sud et la province de Brescia partagent un récit commun sur un développement local historiquement marqué par l'empreinte catholique. Ce récit est structuré autour de trois caractéristiques principales.

Un processus s'inscrivant dans le temps long

C'est d'abord *un processus historiquement situé et multisectoriel* qui correspond à une capacité d'auto-structuration de la société pour répondre aux besoins socio-économiques par l'associationnisme catholique. Cet encadrement sociétal plonge ses sources dans l'histoire parfois ancienne des territoires, à l'image de la confrérie de la *Congrega della carità apostolica* à Brescia, dont les statuts remontent au XVI^e^ siècle. L'histoire moderne de l'engagement socio-économique catholique commence à la fin du XIX^e^ siècle et à l'encyclique *Rerum novarum* (1890). L'incitation à l'action socioéconomique est particulièrement prononcée pour les catholiques italiens à qui toute participation politique est interdite tant que le *Non expedit* est en vigueur, entre 1868 et 1919[5], le pape se considérant comme prisonnier d'un État italien dont il dénie la légitimité. Sur les territoires basque et italien, cette incitation institutionnelle se traduit par la multiplication d'initiatives ecclésiales correspondant à autant de tentatives d'encadrement catégoriel : agriculteurs, ouvriers, étudiants, femmes, jeunes, cadres, etc. Nullement propre aux territoires considérés ici, l'offensive socioéconomique catholique y prendra néanmoins des caractéristiques spécifiques.

À Brescia, l'action sociale catholique concerne l'ensemble des rapports institués (RI) qui, au sens de Bernard Jullien et Andy Smith (2014), structurent chaque industrie ou secteur économique : RI achat, RI commercial, RI finance et RI emploi. Le RI finance, en particulier, est fortement investi par un processus d'institutionnalisation ce que d'aucuns qualifieront de « finance catholique » (Cuny de la Verrière 2013). Celle-ci prend, à Brescia, deux formes. D'une part, un maillage territorial serré d'agences locales de crédit coopératif rural se développe au début du XX^e^ siècle, généralement sous l'égide des curés. D'autres structures, comme le *Credito Agrario Bresciano*, proviendraient plutôt de la matrice libérale laïque. À plus grande échelle, c'est sous l'impulsion d'un avocat catholique brescian, Giuseppe Tovini (1841-1897), que les secteurs de l'assurance catholique et de la banque se développent (AA.VV 2013). Tovini fonde d'abord la *Banca di Valle Camonica* lorsqu'il est maire de Cividate entre 1871 et 1874, la *Banca San Paolo* en 1888 à Brescia, la *Banco Ambrosiano* en 1896 à Milan. Béatifié en 1998 par Jean-Paul II, Tovini, dont la mémoire est entretenue à Brescia par la Fondation du même nom depuis 1957, pense originellement ces banques sur un

4 *Associazione Generale Cooperative Italiane*.

5 Léon XIII ouvrira une première brèche dans le *Non expedit* en autorisant la participation des catholiques aux élections municipales, et en 1913 Pie X permettra aux évêques d'autoriser la participation aux élections législatives. Aux élections de novembre 1919, le *Partito Popolare* du prêtre sicilien Don Luigi Sturzo présente des candidats.

modèle à dimension éthique. Conçues pour répondre aux besoins du territoire, elles complètent leur activité financière par le soutien d'activités sociales, culturelles et éducatives sur le territoire. L'encadrement catholique de la vie culturelle et éducative se signale par un réseau d'écoles, d'instituts de formation, d'universités (*Università del Sacro Cuore*, fondée en 1921), et d'un entreprenariat actif en matière de presse et d'éditions catholiques à portée nationale. La maison d'éditions La Scuola naît en 1904 à Brescia afin de soutenir et promouvoir la revue *Scuola Italiana Moderna* fondée par Tovini en 1893. À l'échelle locale, l'encadrement éducatif catholique se développe également par l'institution de l'*oratorio*, sorte d'équivalent des patronages français, où bon nombre d'activités spirituelles mais également culturelles et sportives sont proposées aux jeunes des paroisses.

Le rapport institué « emploi » est tout aussi concerné par l'offensive catholique, qui concerne autant des entreprises entretenant un rapport salarial classique que des entreprises coopératives, particulièrement en phase avec la doctrine sociale de l'Église. Pezzini et Gheza (1989) signalent, pour la seule période comprise entre 1886 et 1926, 319 cas de coopératives avec présence de prêtres parmi leurs promoteurs dans la province de Brescia. La coopération agricole se développe sous l'égide de l'Église, mais ce sont également des initiatives de coopératives d'habitat dans les années 1950, initiées par le père Marcolini, qui singularisent Brescia à l'échelle italienne. La confédération Confcooperative fédère à partir de 1948 ces initiatives à Brescia (Danesi, Marchini, Ambrosini 2002) en institutionnalisant une échelle de coordination transectorielle associant coopératives de travail, agricoles, d'habitat, de consommation et, à compter de 1991, coopératives sociales. La coopération catholique devient rapidement dominante sur ce territoire où la coopération de matrice socialo-communiste (Legacoop) est peu présente. Ces coopératives catholiques se signalent par des structures de petite taille, diffusées sur l'ensemble du territoire sur le modèle de dissémination du « champ de fraises » (*campo di fragole*). Par contraste, les grandes coopératives de travail et de consommation, généralement affiliées à la Legacoop et très présentes en Émilie-Romagne, sont moins prégnantes à Brescia. L'innovation proviendra de l'insertion, des services sociaux, de l'éducation et de la santé avec l'émergence des coopératives de solidarité sociale dans les années 1970, puis institutionnalisées comme coopératives sociales par la loi de 1991. Celles-ci trouveront dans les milieux catholiques de Brescia l'un de leurs berceaux de prédilection.

La trajectoire du catholicisme socio-entrepreneurial brescian présente quelques grandes caractéristiques : a) la concentration du pouvoir catholique dans des grandes familles et figures charismatiques : l'avocat Giuseppe Tovini, l'entrepreneur et notaire Giuseppe Camadini (1931-2012) (Cistellini 1954)[6], la famille Montini (d'où sortira Giovanni Battista Montini 1897-1978, futur Paul VI) ; b) une dualité/complémentarité entre un « catholicisme de notables » et un « catholicisme des œuvres »[7] ; c) une forte présence des laïcs dans la structuration du catholicisme social[8]. Ce catholicisme entrepreneurial, lui-même clivé[9], accompagnera la territorialisation de l'industrialisation de Brescia, avec la

[6] Qualifié d'« homme clé de l'économie catholique » lors de son décès (« Morto il notaio Camadini, Brescia perde un pezzo di storia », *Corriere della Sera Brescia*, 25 juillet 2012.

[7] Entretien président provincial de Confcooperative Brescia, Brescia, novembre 2013.

[8] À la différence, par exemple, du diocèse voisin de Bergame, réputé plus clérical, notamment quant aux relations organiques entre évêché et organes de presse catholiques.

[9] Certains observateurs distingueront dans l'histoire de Brescia un catholicisme libéral et démocratique (axe Montini-Giovanni Bazoli) d'un catholicisme plus intransigeant (axe Tovini-Camadini) (Tedeschi M., « Così è cambiata la galassia cattolica », *Giornale di Brescia*, 6 octobre 2012). <http://brescia.corriere.it/brescia/notizie/cronaca/12_ottobre_6/20121006BRE04_05-2112134078989.shtml>.

concentration de l'industrie et de districts en ville et dans les vallées de montagne et de l'agriculture en plaine.

À l'échelle espagnole, le catholicisme basque, tout comme son équivalent brescian, se caractérise dans la période post-*Rerum novarum* par son engagement socio-économique, avec la multiplication d'œuvres sociales, d'institutions économiques, de coopératives agricoles, de crédit coopératif rural. Sur le plan économique, tout au long du XIX^e^ siècle, les vagues d'industrialisation successives singularisent progressivement le pôle urbain de Bilbao, qui devient également l'une des place-fortes du socialisme et du mouvement ouvrier basque, avec d'autres enclaves biscayennes et guipuzcoannes. En toute logique, c'est du mouvement ouvrier qu'émergeront les premières expériences basques de coopératives, sous la forme de coopératives de consommation à Bilbao à la fin du XIX^e^ siècle. En 1920 à Eibar (Guipuzcoa), la première coopérative de production – l'usine d'armement Alfa – est également issue du mouvement ouvrier[10]. Socialistes, libéraux et républicains (Belaustegui 2014) développeront ainsi diverses expériences coopératives.

L'expérience la plus emblématique du coopérativisme basque émerge d'un creuset idéologique pluriel associant tradition ouvriériste, identité basque, anti-franquisme et une interprétation locale du catholicisme social. L'histoire du complexe coopératif de Mondragón est suffisamment connue pour qu'il soit nécessaire d'y consacrer de longs développements (Azurmendi 1992 ; Cheney 2002 ; Azkarraga 2007 ; Itçaina 2007). On ne s'y référera ici que pour souligner le rôle culturel *et* institutionnel du catholicisme à l'origine de cette expérience de coopérativisme intégral et plurisectoriel. Le catholicisme, ici, est d'abord présent comme référence doctrinaire en accord avec l'éthique coopérative. Mais la médiation catholique s'opère surtout par le leadership d'un prêtre, Jose Maria Arizmendiarrieta, et la mobilisation d'un groupe local de l'Action catholique ouvrière. La structure des opportunités politiques, ensuite, crée les conditions de naissance de l'expérience. Aux lendemains de la guerre civile (1936-9), le régime franquiste entreprend de rééquilibrer le poids des phalangistes dans le camp des vainqueurs en renforçant la place de l'Église catholique comme institution d'encadrement social (Hermet 1981). La signature du Concordat et du pacte hispano-américain en1953 constitueront ainsi deux des principales garanties de la durée du régime. Le compromis institutionnel passé avec l'Église prévoit, en échange de la légitimation du régime, une large autonomie de l'Église en matière d'encadrement de la société civile. Les interstices institutionnels qui se dessinent alors auront leurs effets dans la mesure où bon nombre de mouvements contestataires de la dictature prendront forme au sein des paroisses, associations et mouvements catholiques (Iztueta 1981). De même, le coopérativisme, de par le pluralisme de lectures idéologiques dont il peut faire l'objet, fait alors l'objet d'une lecture corporatiste par le régime et par une hiérarchie ecclésiale qui y voit un compromis institutionnel intra-entreprise propre à tempérer la lutte des classes. Mondragón nait dans ce contexte institutionnel, dans un Pays basque ravagé par la guerre civile. L'expérience se développe néanmoins sur les marges de l'institution catholique. Dans sa thèse consacrée à la pensée d'Arizmendiarrieta, le philosophe Joxe Azurmendi (1992) montre que la pensée du fondateur reposait sur une interprétation très personnelle de la doctrine sociale de l'Église, associée à bon nombre de références (utopistes du XIX^e^ siècle, mouvement ouvrier, voire petit livre rouge de Mao). De ce christianisme atypique surgira une institution coopérative, qui ne tardera pas dans les années 1960-70, à devenir l'un des foyers de la résistance au franquisme.

[10] Alfa, qui passera de la production d'armes à celle de machines à coudre, naît d'un groupe d'ouvriers proches du syndicat UGT et de l'action de Toribio Etxebarria (1887-1868), écrivain et militant socialiste originaire d'Eibar, membre du PSOE et de l'UGT.

L'expérience commence par l'éducation : Arizmendiarrieta crée l'école polytechnique en 1942, et les premières unités de production ne débuteront qu'en 1956. Les secteurs industriel et commercial (RI achat et RI commercial, dans le modèle Jullien-Smith) de Mondragón connaîtront le développement que l'on sait (Cheney 2002) avec l'expansion des coopératives industrielles du groupe dans les années 1960 et 1970 et le développement du système coopératif de distribution Eroski. Le financement de ce développement sera facilité par la création en 1959 de la banque *Caja laboral* afin de répondre aux besoins de financement des coopératives, et de soutenir les initiatives culturelles et éducatives (plus tard, les écoles bascophones *ikastola*) du territoire. Enfin, le RI emploi s'organisera autour de l'approche du coopérativisme d'Arizmendiarrieta avec des mécanismes de régulation de la démocratie dans l'entreprise, de limitation de l'échelle des salaires et d'un système de protection sociale propre aux coopératives (Lagun Aro). En 1997, la création de l'Université de Mondragón viendra parachever ce système.

Mondragón émerge davantage d'une pensée catholique originale que d'une initiative institutionnelle de l'Église catholique *stricto sensu*. La pensée d'Arizmendiarrieta ne se conforme pas exactement aux canons du catholicisme social officiel mais puise à différentes sources : conceptions catholiques des corps intermédiaires et rejet de la lutte des classes certes, mais également doctrines coopératives internationales, utopistes français et anglais du XIX^e^ siècle, mouvements ouvriers (Azurmendi 1992). Mondragón naît d'un catholicisme social hétérodoxe, sur un territoire ravagé et qui verra dans la démocratie entrepreneuriale un substitut à l'absence de démocratie politique. À bien des égards, Mondragón constitue un contre-exemple d'un effet constitutif d'une culture catholique en milieu industriel, cette influence étant plutôt attestée en milieu agricole. À Mondragón au contraire, c'est précisément en milieu rural que le coopérativisme rencontrera ses limites. Lorsque les coopérateurs tentent d'étendre aux exploitations agricoles entourant immédiatement la vallée industrielle le modèle de coopérativisme intégral, ils se heurteront à des résistances. Plusieurs institutions s'affrontent alors (Zulaika 1988) : l'institution coopérative d'un côté, l'institution du *baserria* (maison-exploitation familiale) de l'autre, qui n'entend pas céder l'autonomie de l'exploitation familiale à la mise en commun coopérative.

Il serait cependant réducteur d'aboutir, à partir de ce seul exemple, à une conclusion tranchée sur l'influence limitée du religieux sur le coopérativisme en milieu agricole. La structure du tissu rural et des exploitations compte au moins autant que les structures d'action collective. Au moment où Mondragón commence à se développer, en 1958, c'est encore un prêtre, Florentino Ezcurra, qui initie une expérience de coopérativisme intégral en milieu agricole à Zuñiga, près d'Estella en Navarre. Réputée à l'échelle européenne, l'expérience de Zuñiga « prend » sur un territoire où la mise en commun des exploitations s'avére plus aisée que dans une zone de petite exploitation vivrière de montagne comme l'est l'Alto Deba guipuzcoan. L'influence du religieux dépend donc de la conjonction de plusieurs facteurs : (a) congruence doctrinaire entre l'éthique religieuse et le modèle de développement économique visé ; (b) un tissu institutionnel catholique favorisant les dispositions à l'action collective (associations d'Action catholique et leadership clérical ou laïc) ; (c) une structure économique propre à intégrer l'innovation organisationnelle (dont la coopération).

Deux articulations distinctes au système politique territorial

Les deux territoires se différencient ensuite quant à l'articulation de cette matrice socio-économique catholique au système politique local. Sur le plan historique, les deux territoires se caractérisent d'abord par la forte tonalité *anti-étatique* des premières expériences du catholicisme social territorial à compter de la fin du XIX^e^ siècle. Cette tonalité est particulièrement prononcée en Italie, en particulier jusqu'à la levée du *Non expedit* en 1919.

La suite est connue : c'est sous l'égide du prêtre sicilien don Luigi Sturzo que les catholiques pourront associer plus étroitement engagement social et engagement politique, *via* le *Partito Popolare* d'abord, la Démocratie chrétienne (DC) ensuite. Brescia fournira l'un des multiples exemples de la logique de collatéralisme du syndicalisme, de la coopération et de l'entrepreneuriat catholique avec la DC dans l'après-guerre. La légitimation de l'alliance et de la domination de la DC viendrait également, selon mes entretiens, de la présence forte d'une composante catholique dans les rangs des partisans à Brescia durant la Seconde Guerre mondiale. De ce fait et sous l'influence de la matrice catholique, l'hégémonie DC aurait à Brescia pris une connotation plus sociale que dans d'autres régions. Corsini et Zane (2014) soulignent que l'ancrage de la Démocratie chrétienne à Brescia provient de l'engagement dans la Résistance de bon nombre de membres de la classe dirigeante et de la présence diversifiée de la DC dans la vie sociale, autant dans ses expressions élitaires que populaires. Suite à la chute de la DC au début des années 1990, Brescia devient l'un des territoires italiens marqués par la montée de la Ligue du Nord qui, au moment de mon enquête en 2013, est aux rênes de la province de Brescia[11]. Outre son régionalisme xénophobe, la Lega se caractérise sur le plan religieux par l'instrumentalisation du christianisme comme identité négative (par opposition à l'islam), instrumentalisation qui a conduit à des frottements avec les secteurs sociaux de l'Église catholique (Guolo 2011) mais aussi entre certains catholiques du Nord de l'Italie et une Église de Rome jugée proche du pouvoir central (Garelli 2013 : 343)[12].

C'est une toute autre forme de nationalisme qui a développé des relations complexes avec le christianisme social en Pays basque. Dès la IIe République (1930-9), les catholiques sociaux basques se signalent par leur proximité à l'égard des centristes espagnols mais surtout du Parti nationaliste Basque (PNV), parti orienté par une pensée démocrate chrétienne et influencé par les personnalistes français. Bon nombre d'initiatives sociales catholiques des années 1930 s'inscrivent dans cette proximité. La guerre civile, l'installation du régime franquiste et sa légitimation par les secteurs conservateurs de l'Église mettront un terme à un mouvement qui ressurgira de façon discrète depuis l'exil dès les années 1950. L'institution religieuse fera preuve de souplesse à la marge et les catholiques sociaux pourront jouer de la multiplicité des interprétations inhérentes à la doctrine sociale de l'Église. Le coopérativisme de Mondragón, avant de devenir l'un des foyers de résistance au régime, sera paradoxalement favorisé par un appareil étatique franquiste voyant dans le coopérativisme une expression du corporatisme officiel visant à lisser le conflit social[13]. Or dans le même temps, en Pays basque et en Catalogne, l'infrastructure catholique servira de paravent institutionnel pour la structuration de mouvements d'opposition au régime, les liens entre l'Action catholique rurale et ETA en étant l'expression la plus achevée (Iztueta 1981). La transition démocratique voit le PNV accéder à une position quasi-hégémonique sur la scène autonomique basque, et à un contrôle du pouvoir régional à peu d'exceptions près (majorité socialiste entre 2009 et 2012).

---

[11] L'administration municipale de Brescia, en revanche, passe aux mains du *Partito Democratico* (PD) en 2013.

[12] « On a pu constater un autre aspect paradoxal de cette situation à propos du rapport entre l'Église et la Ligue du Nord, souvent peuplée de catholiques pratiquants qui, au moment des choix politiques et électoraux, sont plus enclins à suivre leurs leaders politiques que les leaders ecclésiaux. Au cours des quinze dernières années, l'Église catholique s'est systématiquement prononcée contre les instances localistes et contre la politique de fermeture vis-à-vis des immigrés, thèmes qui, en revanche, sont souvent chers à la Lega Nord. C'est pourquoi on perçoit une certaine tension, qui reste souvent latente, entre les Églises locales et les sommets de l'Église nationale. » (Garelli 2013 : 343).

[13] Au point de susciter un récit alternatif, émanant des gauches basques et de la gauche *abertzale*, voyant dans l'expérience de Mondragón l'expression d'une collusion entre l'Église catholique, la technocratie du régime franquiste contrôlée par l'Opus Dei à compter de 1957 et, durant la transition démocratique, le PNV (Lertxundi 2002).

Si certains observateurs ont pu souligner la proximité du PNV et de l'épiscopat basque durant la transition et au-delà, cette proximité s'est exprimée sur la question de la paix et de la souveraineté politique, mais n'a en aucun cas concerné une instrumentalisation de l'identité chrétienne sur le mode leghiste. Sur le plan socioéconomique, la transition verra se rapprocher le gouvernement autonome et le groupe coopératif de Mondragón, rapprochement non sans lien avec les fondements démocrates chrétiens du parti au pouvoir et de l'expérience coopérative.

Le débat sur l'articulation politique du coopérativisme basque s'est longtemps cristallisé autour de deux positions. D'une part, c'est un courant « démystificateur », d'inspiration marxiste, qui a vu dans la référence religieuse *et* dans la référence à l'identité basque une construction argumentative destinée à masquer les rapports de force (et de classe) territoriaux, et tout particulièrement une hégémonie nationaliste démocrate-chrétienne visant à gommer les luttes des classes par la promotion d'une gouvernance horizontale coopérative (Kasmir 1996). D'autre part, un courant plus nuancé reconnait au fragment religieux une fonction argumentative et performative avec des effets économiques tangibles, tout en déconstruisant ce discours identitaire en redonnant à chaque facteur sa juste mesure (Cheney 2002). Dans la même veine, le sociologue Jobseba Azkarraga (2007), à partir d'une approche intergénérationnelle des coopérateurs de Mondragón, souligne dans une approche toute weberienne le rôle de « l'éthique religieuse et l'esprit du coopérativisme » pour la génération des fondateurs. Cette influence irait au-delà du seul statut du prêtre fondateur et du noyau d'Action catholique ouvrière. Elle imprègne l'ensemble de l'expérience coopérative d'un code moral rigoureux voire d'une éthique du travail austère, au risque de faire prévaloir, à une époque, la dimension éthico-morale sur une approche scientifique du travail. « *Nous avons été très franciscains, et pas assez jésuites* » constate à cet effet et non sans ironie un coopérateur « historique » de Mondragón interrogé par le sociologue (Azkarraga 2007 : 208).

La sécularisation sociétale de la matrice territoriale catholique

Si les institutions économiques issues de la matrice catholique demeurent, la référence religieuse disparaîtra progressivement au rythme de la sécularisation sociétale. Les deux territoires contrastent à cet égard. Les provinces basco-navarraises du Sud connaissent une sécularisation radicale et rapide durant la transition démocratique, au point de passer des régions les plus catholiques d'Espagne aux plus sécularisées (*cf.* chapitre 1). La transition démocratique se signale au Pays basque par la montée du nationalisme basque et par la centralité du conflit nationalitaire comme nouveau principe organisateur du politique. Les expériences socioéconomiques d'origine catholique connaissent du coup une double évolution. D'une part, le coopérativisme d'origine catholique poursuit une sécularisation interne (Isambert 1976) initiée dès les origines de l'expérience avec la traduction de référentiels religieux en système éthique, éthique du travail et du comportement de la firme. Mondragón voit sa référence fondatrice au christianisme social s'effilocher dans les années 1970 pour être remplacée par d'autres référentiels politiques, dont le nationalisme basque de gauche et surtout par les nouvelles formes de pragmatisme économique et de modèles manageriaux. L'Église, d'ailleurs, ne s'y trompera pas lorsque le Secrétariat social du diocèse de Saint-Sébastien rappellera dès 1973 Mondragón à ses principes originels en fustigeant ses « dérives » capitalistes (Itçaina 2007 : 260-262). L'internationalisation du groupe dans les années 1990 soulève une interrogation persistante sur le devenir de ce référentiel éthique sécularisé (Cheney 2002). Azkarraga voit une certaine dilution de l'éthique du travail originelle, à forte composante religieuse, dans les nouvelles générations de Mondragón entretenant un rapport instrumental au statut coopératif (Azkarraga 2007). D'autre part, les organisations sociales reliées à l'Église catholique, loin de disparaître, connaissent un

regain d'activité avec les crises économiques successives des années 1980, 1990 et 2008 qui frapperont particulièrement le tissu industriel basque. Le diocèse de Bilbao, réputé, tout comme celui de Brescia, pour sa gouvernance associant fortement le laïcat, développera une série d'initiatives en matière sociale, incluant un travail politique discret sur la fabrique des politiques sociales basques (*cf.* chapitre 3).

À Brescia, la sécularisation sociétale sera plus progressive. À partir de données recueillies en 2004 et 2006, Roberto Cartocci place la province de Brescia au 43e rang sur les 110 provinces italiennes sur son indice agrégé de sécularisation, indice basé sur le déclin de la centralité de l'Église catholique, le déclin de la pratique religieuse, le nombre de mariages religieux et le degré de confiance en l'Église (Cartocci 2011 : 131). La région conserve aujourd'hui encore des taux de pratique religieuse relativement conséquents. Mais surtout, sur le plan des organisations sociales de l'Église, la chute de la DC et de la Première république en 1992, loin de marginaliser le tiers secteur catholique lui donnera au contraire de nouvelles marges de manœuvre et une liberté de mouvement inédite. L'Église catholique jouera de la forte présence de ses organisations dans le champ social pour sa propre légitimation aux yeux de la société italienne (Garelli 2010, 2013 ; Donovan 2003)[14]. Cette stratégie est particulièrement effective en Lombardie (Giorgi 2012). Le monde coopératif voit également un affaiblissement progressif de ses composantes idéologiques et religieuses. En 2011, la constitution à l'échelle italienne de l'Alliance coopérative associant les trois grandes fédérations coopératives (Confcooperative, Legacoop, AGCI) témoigne de ce tournant pragmatique motivé par une stratégie d'interlocution unique à l'égard des pouvoirs publics (Pezzini 2012). À Brescia, la constitution en 2003 du *Forum del Terzo settore* où se réunissent entités sociales émanant de matrices idéologiques diverses témoigne également de ce mouvement. La Confcooperative conserve la référence statutaire à la doctrine sociale de l'Église, la présence d'un prêtre conseiller au sein de son bureau de direction, mais l'essentiel de la politique institutionnelle est guidée par des motivations économiques et entrepreneuriales, toujours orientées en valeurs.

Cette nouvelle présence catholique se manifestera par le pluralisme de ses expressions. Si les mouvements de laïcs traditionnellement engagés dans le social, comme l'Action catholique ou les ACLI[15], marquent le pas aujourd'hui en termes de recrutement, de « nouveaux » mouvements religieux comme *Comunione e Liberazione*, particulièrement actifs en Lombardie, s'investissent dans le champ socio-économique, mais à partir de prémisses distinctes, et sur un modèle différent du modèle territorial paroissial traditionnel. Le modèle régional lombard de gestion des services sociaux, basé sur la subsidiarité et délégant tout ou partie des services aux entités du Tiers secteur témoigne de ce glissement et, partant, du succès d'un certain discours entrepreneurial catholique (Giorgi, Polizzi 2015).

On notera enfin que quelques initiatives entendent au Pays basque et à Brescia refonder la connexion entre religion et culture : que l'on songe, en Pays basque, au mouvement pour la canonisation du père Arizmendiarrieta, fondateur de Mondragón. L'opération peut être lue comme un message à double destinataire : l'Église, d'une part, à qui l'on demande de revenir au territoire *et* à la culture, de reconnaître une expérience comme manifestation concrète d'un discours social de l'Église trop souvent désincarné ; le groupe coopératif lui-même, d'autre part, par une piqûre de rappel à propos de ses valeurs fondatrices. Le fait, enfin, que cette

[14] Sans forcément que l'ensemble du laïcat catholique ne se reconnaisse dans la contre-offensive catholique et le « projet culturel » initié par le cardinal Ruini et certains évêques italiens au milieu des années 1990 (Garelli 2013 : 339).

[15] Sur l'histoire des ACLI et de leurs rapports à la Démocratie chrétienne et au syndicalisme catholique, voir Diamanti et Pace (1987).

initiative soit portée par des chrétiens militant non seulement, comme on pourrait s'y attendre, au sein du PNV mais également au sein du Parti socialiste d'Euskadi (PSE-EE) n'est pas le moindre des intérêts de cette initiative. Dans un parallèle frappant, à Brescia, les procès en béatification de plusieurs figures du laïcat catholique engagé en matière socioéconomique (dont Giuseppe Tovini, béatifié en 1998 par Jean-Paul II) font aussi figure de rappels aux valeurs en direction certes de la communauté catholique en général mais peut-être surtout des institutions financières, banques ou assurances ou des organes médiatiques fondés par ces figures. On est ici au cœur du politique, au sens d'un travail sur les valeurs et les symboles.

Les deux territoires se signalent ainsi par un récit relativement proche d'une matrice catholique du développement local, à l'origine d'un tissu territorial d'entreprises (coopératives ou pas), d'institutions financières et sociales à forte capacité mobilisatrice. Ce récit semble plus hégémonique à Brescia qu'au Pays basque où, dès les années 1970, un contre-récit émanant des gauches basques, *abertzale*[16] et non *abertzale*, a mis en débat les transformations de l'économie sociale et du coopérativisme eu égard aux ambitions éthiques originelles. Que « reste »-t-il de ces trajectoires territoriales dans les conceptions contemporaines catholiques du lien économique, et dans quelle mesure ce récit originel est-il mobilisé par les acteurs ?

Trajectoires institutionnelles : pluralisme catholique et approches de l'entrepreneuriat et de l'économie territoriale

Loin d'avoir disparu dans des sociétés pourtant fortement sécularisées, l'action socio-économique catholique continue de s'exprimer dans les deux territoires. Cet activisme ne s'exerce pas selon une matrice cognitive unique. On peut, afin de repérer les dimensions de ce pluralisme catholique, se référer à la typologie des approches catholiques de la justice sociale, exposée au chapitre 1, que Krier Mich (2009) repère au sein de l'Église catholique des États-Unis : conservateurs, libéraux, communautariens, libérationnistes. Trois de ces approches (conservateur, communautarien, libérationniste) peuvent être repérées sur les deux terrains mobilisés ici, auxquelles il convient de rajouter une quatrième, l'Économie de la communion, irréductible à aucun de ces idéaux-types en raison de son articulation spécifique à un mouvement religieux (Focolari) et de sa perspective communautaire et globalisée. Les conceptions et pratiques socio-économiques des organisations catholiques rencontrées sur ces deux territoires permettent de discuter de la validité de cette classification en contexte européen.

Éthique entrepreneuriale et lectures libérales de la subsidiarité

Un premier ensemble d'acteurs se réfère à une éthique catholique de l'entrepreneuriat associée à une lecture libérale (au sens français) de la subsidiarité. Sur nos terrains, l'expression la plus claire de cette pensée aura sans doute été exprimée par la Compagnia delle Opere (Compagnie des Œuvres CdO) à Brescia et, dans une version distincte, par l'Opus Dei (Œuvre de Dieu) au Pays basque. La pensée qui anime ces organisations n'est pas sans rappeler la vision conservatrice que Krier Mitch repère chez les catholiques américains. Le libre marché y est vu comme le principe essentiel de la société, comme la condition de la croissance économique, de la liberté personnelle et la garantie d'une égalité d'opportunités. Le rôle de l'État est perçu au mieux comme résiduel (Krier Mich 2009 : 327). Dans une comparaison instructive, Ariel Colomonos (2000) voit ainsi dans l'Opus Dei et Comunione e Liberazione l'expression de la « modernisation conservatrice » du catholicisme dans le champ économique et politique.

[16] Nationaliste basque.

À Brescia, c'est sans doute au sein de la Compagnia delle Opere que s'exprime le plus clairement une pensée de cet ordre. La CdO, émanation dans le champ économique du mouvement catholique Comunione e Liberazione (CL), constitue une association d'entrepreneurs instituée à l'échelle italienne en 1986 en suivant les préceptes du prêtre milanais Don Giussani, et à Brescia en 1992 à l'initiative de l'avocat Graziano Tarantini. En 2013, la CdO à Brescia, qui couvre les provinces de Brescia et de Mantoue, associe 1 300 entreprises[17] appartenant aux secteurs de l'industrie, de l'artisanat, du commerce, de l'agriculture et des entreprises sociales *non profit* (dont 60 % d'entreprises de moins de 15 salariés) et fait office autant de réseau entrepreneurial que d'opérateur économique et social. Au Pays basque, et plus encore en Navarre[18], l'Opus Dei, mouvement religieux et non pas réseau d'entreprises, est d'abord réputé pour sa présence en milieu scolaire et universitaire dont l'emblématique Université de Navarre à Pampelune. L'Opus présente néanmoins des similarités avec la conception de l'économique et du social développée par la CdO. Quatre idées consacrent ce socle commun.

Sur le plan de la doctrine chrétienne tout d'abord, les deux mouvements reposent sur la pensée d'un fondateur charismatique (don Giussani pour CL-CdO, Jose Maria Escriva de Balaguer pour l'Opus Dei). Dans les deux cas, la pensée du fondateur met l'accent sur la réalisation de la plénitude du chrétien par ses œuvres : « être dans le monde pour générer des œuvres »[19]. Lors de l'inauguration de l'Université de Navarre en 1967 à Pampelune, Escriva de Balaguer parle d'un « matérialisme chrétien » s'opposant « audacieusement aux matérialismes fermés à l'esprit ».

> « […] vous devez maintenant comprendre – avec une clarté nouvelle – que Dieu vous appelle à le servir *dans et à partir* des tâches civiles, matérielles, séculières de la vie humaine : c'est dans un laboratoire, dans la salle d'opération d'un hôpital, à la caserne, dans une chaire d'université, à l'usine, à l'atelier, aux champs, dans le foyer familial et au sein de l'immense panorama du travail, c'est là que Dieu nous attend chaque jour. Sachez-le bien : il y a quelque *chose* de saint, de divin, qui se cache dans les situations les plus ordinaires et c'est à chacun d'entre vous qu'il appartient de le découvrir. […])»[20]

« Sanctifier le travail, se sanctifier par le travail », « le travail bien fait », l'attention accordée au professionnalisme et à l'éducation : autant d'expressions que l'on a pu entendre aussi bien auprès de la CdO à Brescia que de l'Opus Dei en Pays basque espagnol ou français. Cette éthique du travail est présentée d'abord comme une exigence et un choix *individuels* – une dimension particulièrement soulignée par l'Opus –, cette dimension individuelle pouvant porter l'acteur à intérioriser et à ne pas publiciser les sources religieuses d'une éthique professionnelle. Jose Casanova verrait même dans l'Opus Dei la première manifestation au sein du catholicisme espagnol d'un type militant d'éthique protestante aspirant à produire de nouvelles élites au travers d'un message de sanctification du travail et de dévouement ascétique à la vocation (*calling*) professionnelle (Casanova 1994 : 82-3). La rationalisation éthique à l'œuvre au sein de l'Opus ou de la CdO, du moins en discours, n'est pas sans rappeler l'approche protestante du travail pour qui « la seule face de l'activité sociale du protestant, c'est la gloire de Dieu : le travail en tant que service effectué dans l'intérêt de

---

[17] *Compagnia delle Opere Brescia*, <http://www.brescia.cdo.it/Home/CDOBrescia/tabid/60/Default.aspx>, consulté le 1er septembre 2014.

[18] L'Opus rassemble 4 500 membres dans les deux Communautés autonomes (entretien responsable communication Opus Dei, Bilbao, 6 août 2014).

[19] Entretien CdO Brescia, op. cit., traduit de l'italien.

[20] Mgr Escriva, "Aimer le monde passionnément », point 114, Discours prononcé sur le campus de l'Université de Navarre le 8 octobre 1967 (*Entretiens avec Mgr Escrivá*, Bruxelles, Boog, 1987 <http://fr.escrivaworks.org/book/entretiens-editeurs.htm>).

l'organisation rationnelle de l'univers social, et voulu par Dieu et il exalte sa gloire. » (Hervieu-Léger, Champion 2008 : 210)[21]. La dimension institutionnelle de l'appartenance au mouvement ne s'affirme pas sur un mode attestataire mais sur un mode discret, par les œuvres et l'intériorisation de l'éthique (Bréchon, Duriez, Ion 1994). L'Opus transmet cette approche éthique surtout par le biais des instituts de formation. À ce titre, sa position sera plus hégémonique en Navarre (avec l'Université de Navarre et les structures hospitalières) qu'à Bilbao, où une forte concurrence jésuite (dont l'Université de Deusto) s'affirme dans le champ éducatif[22].

Pour la CdO et à partir de ce fondement individuel, la deuxième dimension renvoie à l'association entre éthique du travail, liberté d'entreprendre et une forme de coordination interentreprises par la mise en réseau. Slogan de la CdO, le principe d'« amitié opérationnelle » (*l'amicizia operativa*) renvoie à une forme de régulation locale de la concurrence par une mise en réseau de PME d'un même secteur ou d'un même territoire, fondée sur l'apprentissage mutuel et l'échange sélectif d'informations. Cette mise en réseau est significative sur une économie territoriale fondée comme à Brescia sur les PME et sur les districts industriels. La CdO, non sans référence à la doctrine sociale de l'Église, insiste sur la dimension familiale de bon nombre de ses entreprises et leur enracinement territorial. L'*amicizia operativa* aurait, dès lors, permis à une solidarité interentrepreneuriale, dans une logique mutualiste, de mieux résister face à une crise économique qui, à Brescia, a particulièrement frappé le secteur industriel. L'Opus Dei, en revanche, refuse de se définir comme un réseau entrepreneurial, sans doute pour se distancier de l'image d'un réseau élitaire associant étroitement milieux économiques et politiques. L'accent, ici, est mis sur l'engagement individuel des membres dans une démarche d'accomplissement dans et par le travail.

La troisième composante de cette pensée réside dans une conception défiante à l'égard de l'interventionnisme des pouvoirs publics en matière économique et sociale. Cette dimension est particulièrement affirmée par la CdO. La lecture de la subsidiarité telle qu'elle est exprimée ici, reprenant largement les analyses de la *Fondazione per la Sussidiarietà* sise à Milan (Vittadini 2002), repose sur une approche libérale voyant l'étatisme comme une menace sur la liberté d'entreprendre et sur les initiatives de la société civile. En ce sens, le modèle régional lombard de la délégation de services publics au tiers-secteur, en particulier en matière de santé et d'éducation, modèle largement impulsé par des acteurs politiques liés à Comunione e Liberazione (Giorgi, Polizzi 2015 ; Muehlebach 2012) est vu comme un modèle vertueux. Dans cette perspective, la crise des finances publiques se transforme en opportunité pour consolider une lecture libérale sur la subsidiarité :

> « Tout ce qui était redistribué par l'État, les communes, les provinces, les régions, la communauté européenne, s'est tari. Et par conséquent, un concept comme celui de la subsidiarité, qui jusqu'à il y a quelques années était uniquement théorique, est en train de prendre pied aujourd'hui. Et à la différence de la conception consistant à dire : je fais quelque chose *pour* toi, j'introduis plutôt le concept : je fais quelque chose *avec* toi. Cela semble une

[21] Historiquement, soulignent D. Hervieu-Léger et F. Champion (2008), le catholicisme a stoppé ce processus de rationalisation éthique entrepris par le calvinisme en rétablissement toutes sortes de médiations (la Vierge, les saints, les anges, etc.) entre l'individu et Dieu. En ce sens, des mouvements comme l'Opus Dei constitueraient une entreprise de re-rationalisation de l'éthique professionnelle et économique en contexte catholique, avec une dimension élitaire affirmée.

[22] Pour une discussion, dans une perspective weberienne, de l'influence de l'éthique jésuite du travail en Pays basque, voir Hess (2007). Colonomos signale néanmoins la proximité de certains thèmes de l'Opus Dei et des jésuites, dont l'accent mis sur l'excellence et l'aspiration à l'expansion internationale, malgré la rivalité de ces deux organisations au sein de l'Église catholique.

> petite chose, mais sur le plan conceptuel, c'est très, très différent. […] Ne pas attendre que l'État, le gouvernement ou que n'importe quel politicien, ne pas rendre nécessaire la responsabilité du politique qui doit forcément faire quelque chose pour moi. Aujourd'hui, on ne peut pas, on ne peut plus compter uniquement sur les politiques. »[23]

Pour le président de la CdO, l'entreprise peine à dialoguer avec un État, qui « ne perçoit pas quelle est la valeur de l'entreprise. L'État est un peu fermé sur lui-même, sur ses propres problèmes, alors qu'il a là une ressource qu'il ne connaît pas à fond. Voilà le problème principal »[24]. Cette dimension anti-étatique n'est pas publicisée aussi ouvertement par l'Opus Dei du Pays basque, peut-être en raison de la particularité du modèle régional de gouvernance basque en matière de partenariat public-privé.

Enfin, cette pensée catholique libérale sur le plan économique se complète d'une présence effective de ces organisations et des entités du tiers secteur qui en sont issues, dans le secteur social, au sens restreint du terme. Cet engagement auprès des populations marginalisées, éloignées du marché du travail, immigrants etc. est présenté comme la conséquence logique de la nature catholique de ces mouvements[25]. Cet engagement social s'est renforcé avec la crise. Aussi bien CdO en Italie que l'Opus Dei en Espagne ont mis en marche une banque alimentaire. À Brescia, la CdO est associée au *Centro di solidarietà* – Centre de solidarité, entité sans but lucratif entièrement fondée sur le volontariat et destinée à l'insertion professionnelle des jeunes. De son côté, l'Opus Dei, suite à une grande enquête qualitative portant sur les perceptions de l'Opus au Pays basque, prend conscience de la faiblesse de son action sociale et de son déficit d'image en la matière, et lance une série d'initiatives au Pays basque, en Espagne, en Afrique et en Amérique latine en matière d'aide au développement, insertion, lutte contre la toxicomanie, etc.[26]. Fût-ce une action sociale essentiellement orientée vers l'intérêt des entreprises associées ou s'exerçant sur un mode caritatif, toujours est-il que la crise de 2008, en provoquant une augmentation des besoins, voit se renforcer ces initiatives sociales émanant du catholicisme moderniste-conservateur.

L'action en matière de *non profit* est portée par un discours qui entend la rendre cohérente avec le discours entrepreneurial. Pour la CdO, le *non profit* remplit une série de fonctions que la puissance publique ne remplit pas, ce qui est positif en soi. L'un des enseignements de la crise, toujours selon la CdO, est que les entreprises *non profit*, elles-mêmes confrontées à la raréfaction des ressources, ont dû faire des efforts en matière de gestion entrepreneuriale et rationnaliser leur propre gestion sur le modèle d'efficience des entreprises du secteur marchand : « tu dois gérer ton entreprise *non profit* comme s'il s'agissait d'une entreprise *for profit* »[27]. S'y exprime une approche évoquant la conception philantropique et d'inspiration nord-américaine du tiers secteur (Laville 2000) où l'entreprise distingue bien l'activité économique, qui peut s'opérer sur un régime d'accumulation capitalistique, et son « bras » social, dispensé par une fondation, une association ou une coopérative sociale. Andrea Muehlenbach (2012), à partir d'une enquête anthropologique

---

[23] Entretien directeur *Associazione Compagnia delle Opere Brescia*, Brescia, 17 décembre 2013. Traduit de l'italien.

[24] Entretien président Associazione Compagnia delle Opere Brescia, Brescia, 17 décembre 2013. Traduit de l'italien.

[25] Colomonos (2000 : 133) signale que sur CL et Opus se distinguent sur le plan de l'expansion internationale et des rapports Nord-Sud. Pour l'Opus, « il faut humaniser le Nord et professionnaliser le Sud » (cité p. 133) : « les contacts avec les décideurs sont avant tout privilégiés dans les pays occidentaux, tandis que, lorsque l'Opus Dei jette son dévolu sur un pays du Sud, il prend également soin de se rapprocher du monde des travailleurs, sans négliger aucune des formations les plus modestes. » (p. 134).

[26] On en trouvera une présentation détaillée sur : <http://opusdeisocial.org>.

[27] Entretien président CdO Brescia, *op. cit*. Traduit de l'italien.

auprès d'organisations du tiers secteur en Lombardie, a pu ainsi parler de « catholicisation du néo-libéralisme » pour qualifier la façon dont, en particulier, *Comunione e Liberazione* (Communion et Libération) et la CdO recourraient au tiers secteur et au volontariat pour légitimer le retrait de la puissance publique en matière de welfare territorial en contexte de raréfaction des ressources. Se développe ainsi, comme l'a montré Salvatore Abruzzese pour Communion et Libération (Abruzzese 1989), un « christianisme de substitution » qui, en refusant la marginalisation de la religion imposée par la sécularisation, se pense au contraire sur le mode de la contre-offensive, voire d'un rapport instrumental et désenchanté au politique et à l'économie.

Colomonos signale avec justesse qu'au-delà de leurs différences, les groupes type CL et Opus Dei – auquel il agrège l'organisation charismatique Full Gospel[28] –,

> « […] organisent leur rapport au monde – à l'univers du travail et à l'espace international – en fonction d'une exigence d'excellence et de performance. Un tel souci a des conséquences inattendues : leur action valide une série de présupposés et d'hypothèses théoriques. En effet, dans leur praxis, ces organisations donnent vie et corroborent le schéma néo-weberien des thèses de Novak sur l'éthique du christianisme et notamment du catholicisme. La différence entre catholiques et protestants s'estompe alors au profit de la diffusion et du voyage d'un ethos qui se joue habilement des traditions et des dénominations. » (Colomonos 2000 : 135)

Se dessinent ainsi[29] des traductions locales de l'éthique catholique et de l'esprit du capitalisme dont le chapitre 1 a souligné les origines et, le cas échéant, l'orientation idéologique. La présente analyse, en se limitant à restituer les régimes de justification des organisations, ne creuse pas l'effectivité de la mise en œuvre des principes, voire la dérive des effets de réseau. On sait comment, en Lombardie, bon nombre de membres de Comunione et Liberazione ont été impliqués dans des affaires de corruption politique à l'échelle de l'exécutif régional. On ne discutera pas non plus ici des effets de réseaux bien connus liés à l'Opus Dei en Espagne, en particulier dans les milieux d'affaires et les milieux politiques (Normand 1995), et ce depuis le régime franquiste (Hermet 1981). Je me contente ici de repérer un premier registre discursif sur le lien socioéconomique[30], qui ne fait cependant pas l'unanimité en milieu catholique.

L'approche communautarienne : éthique du don, empowerment *et appel à la puissance publique*

D'autres organisations catholiques développent un discours sensiblement différent en matière de justice sociale et économique. Leur discours rappelle volontiers l'approche communautarienne que Krier Mich repère chez les évêques États-uniens du milieu des années 1980 (chapitre 1), et qui se caractérise par : (a) un rejet de l'individualisme contenu dans les visions néo-conservatrices *et* des positions radicales des *liberationists* ; (b) une vision s'enracinant dans l'éthique communalisante de la Bible et des philosophies sociales d'Aristote et de Saint Thomas d'Aquin ; (c) une perception de la pauvreté et du chômage comme des

---

[28] *Full Gospel Business Men's Christian Fellowship*. Fondée en 1953 aux États-Unis afin de promouvoir la socialisation d'hommes d'affaires chrétiens, cette organisation charismatique rassemble surtout des protestants évangéliques et peu de catholiques dans les pays où elle est implantée (Colomonos 2000, 135*sq*.).

[29] À partir d'une instrumentalisation et d'une « indigénéisation » des thèses weberiennes, qui ne sont pas sans évoquer les interprétations du « calvinisme islamique » autour des formes de l'entrepreneuriat à Kayseri en Turquie (Jeanne Lhoste, « Le succès des 'calvinistes islamiques' de Kayseri », *Le Figaro*, 24 mai 2006.) voir aussi le rapport du *think-tank* allemand *European Stability Initative* sur Kayseri (« Les calvinistes islamiques », <www.esiweb.org>.

[30] De façon significative, les travaux du sociologue américain du religieux Rodney Stark sur capitalisme et catholicisme seront cités par la CdO. Voir notamment Stark (2007) et la recension de Michon (2007).

formes d'exclusion de la participation à la vie économique de la communauté. Cette approche peut être repérée dans des organisations dont les degrés d'affiliation institutionnelle à l'Église diocésaine sont variables, depuis l'affiliation formelle jusqu'à des structures laïques d'inspiration chrétienne. L'approche communautarienne du travail et de l'économie telle qu'elle se manifeste sur les deux territoires présente quatre caractéristiques principales.

Elle regroupe, d'une part, des organisations d'aide sociale qui, comme le montrera plus amplement le chapitre 3, refusent d'être réduites à des agences caritatives et qui se voient comme des accompagnateurs dans un processus d'habilitation (*empowerment*) d'abord orienté vers l'insertion socioprofessionnelle. Cette pensée en action repose sur la centralité du travail dans la réalisation de la personne. Les Caritas, acteurs nodaux de l'action sociale catholique sur les deux territoires, outre leur spécialisation sur les situations d'urgence, fonction décuplée depuis la crise, développent des dispositifs d'aide à l'emploi destinés aux bénéficiaires individuels mais aussi aux entreprises voire aux institutions publiques. À Brescia, le programme *Spes at work* (espérance au travail), initié par la pastorale sociale et opéré par Caritas est porté par l'ensemble de l'Église diocésaine. Le programme opère une médiation sur le marché de l'emploi en plaçant des jeunes en insertion en milieu entrepreneurial ordinaire et en particulier dans les coopératives sociales. Caritas, en l'espèce, joue un rôle d'initiateur en soutenant y compris financièrement le bénéficiaire mais également l'entreprise encadrante. Depuis la crise, quelques institutions publiques ont également pu bénéficier de ce soutien. En 2013, 131 personnes à faible qualification ont été reçues dans ce programme dont 22 ont trouvé du travail. Caritas double cette initiative par un incubateur d'entreprise ayant pour objectif de mettre à disposition des compétences professionnelles de retraités ou autres, pour permettre à des jeunes de créer leur emploi. Enfin, la Caritas de Brescia développe une expérience de microcrédit en collaboration avec les caisses locales de crédit coopératif, associant dès lors deux formes de capillarité territoriale. Une priorisation similaire de l'insertion par et pour le travail se retrouve à Bilbao dans les dispositifs activés par la pastorale sociale du diocèse et par la Caritas. L'orientation entrepreneuriale s'y trouve renforcée par la présence de la société anonyme Bultz-lan (impulser le travail) créée par la Caritas en 1983. Originellement pensé à destination des populations touchées par les inondations de 1983 en Biscaye, cette entreprise de consultants, possédée à 95 % par la Caritas de Biscaye, évolue vers la promotion de l'emploi et de la création d'entreprises. Bultz-lan opère au Pays basque, dans le reste de l'Espagne et en Amérique latine, en soutenant des initiatives d'insertion par l'activité économique en Pays basque mais aussi en aidant les entreprises basques *non* et *for profit* dans leurs stratégies d'exportation et d'implantation à l'étranger. Sur le plan des ressources, Bultz-Lan revendique une forte indépendance et une autonomie financière. « Nous vivons de notre travail » (entretien) : ni les pouvoirs publics, ni la Caritas ne sont sollicités pour financer une entreprise générant ses ressources propres. Ainsi, loin de ne constituer qu'un simple prolongement de l'action caritative de l'Église biscayenne, Bultz-lan en figure plutôt la traduction entrepreneuriale, immergée de plain-pied dans le marché et destinée à innerver les milieux économiques.

Deuxièmement, l'approche communautarienne du lien socio-économique telle qu'elle est développée par les organisations sociales catholiques se distingue de bon nombre d'ONG et d'organisations laïques par sa vision communalisante de l'action socioéconomique. Dans une optique réactualisant l'héritage personnaliste, la *personne* et non pas l'individu atomisé est considérée dans ses liens à ses communautés d'appartenance : famille, territoire, profession, etc. La pastorale sociale du diocèse de Brescia, par exemple, juge que le dialogue avec le monde de l'entreprise n'est pas assez développé. La crise économique a redonné de la légitimité dans les milieux catholiques à un discours sur de nouveaux styles de vie marqué par la sobriété volontaire et la décroissance. En Italie, une coordination nationale interdiocésaine

sur les « *nuovi stile di vita* » (nouveaux styles de vie), coordonnée par le diocèse de Padoue, est établie à cet effet. Au vu de cette nouvelle priorité, les responsables de la pastorale sociale de l'Église de Brescia soulignent le risque d'une focalisation sur les comportements individuels des acteurs au détriment d'un dialogue avec les interlocuteurs traditionnels de l'action sociale catholique : ouvriers, entrepreneurs, politiques. La *Scuola di Formazion impegno sociale e politico* (École de formation à l'engagement social et politique) initiée en 2011 par la pastorale sociale et désormais portée par l'ensemble de l'Église bresciane, entend ainsi renouer avec l'approche post-conciliaire sur l'engagement sociopolitique des catholiques, avec des réflexions thématiques sur le travail, l'école, la politique, etc. La *Scuola* réunit des participants aux profils politiques très divers. Le diocèse témoigne ainsi d'une volonté de renouer avec sa présence traditionnelle dans le milieu du travail, mais davantage sur le mode de la formation plutôt que sur l'intervention directe comme par le passé. De l'avis du Conseiller aux affaires sociales de la commune de Brescia, acteur historique du mouvement coopératif italien, l'Église de Brescia se serait longtemps caractérisée par sa focalisation sur les droits des travailleurs dans une perspective syndicale, et pas tant sur une grande expérience coopérative intégrée du type de celle de Mondragón. Le prêtre, comme le laïc, serait une sorte de « petit entrepreneur social » :

> « On n'a pas eu un *Arizmendiarrieta*, capable de donner une vision morale, et de favoriser l'autonomie des laïcs, comme il l'a fait. Sans s'impliquer dans la gestion, mais pour garantir un point de référence moral, une autorité morale. Ce qui a permis à Mondragón d'avoir leur croissance extraordinaire et de gérer les tensions qu'ils ont eues plusieurs fois, ce qui est normal dans le développement, mais sans arriver à des ruptures. Tous les conflits ont été gérés par des groupes d'hommes et pas par des ruptures. Ici, on n'a pas eu un leadership moral avec cette caractéristique. Maintenant on a plusieurs structures coopératives qui ont des relations d'opportunisme souvent, mais pas une véritable intégration »[31].

Le diocèse de Brescia, souligne le rapport *ad limina* de 2013[32], entretient des rapports étroits avec certains syndicats et organisations catholiques de travailleurs (CISL-*Confederazione Italiana Sindacato Lavoratori,* ACLI- *Associazione di lavoratori cristiani italiani,* MCL-*Movimento Cristiano Lavoratori*), alors que les rapports sont plus distendus avec d'autres organisations. Les ACLI, dont une grande partie de l'action (avec le *Patronato*) visent à la reconnaissance des droits des travailleurs, soulignent l'impératif de l'engagement communautaire :

> « Cela fait partie des missions des ACLI d'être présents dans le monde de la politique, du bien commun, de la communauté. Pas faire de la politique comme un parti, ce n'est pas un parti. Mais la politique, la gestion du bien commun, peut aussi être faite par d'autres organisations hors partis, par les associations, à travers des instruments : des campagnes de sensibilisation, des campagnes de signatures pour un référendum ou pour une loi d'initiative populaire. En dialogue avec le monde politique et avec les institutions. Et de la formation : les ACLI font beaucoup de formation pour les administrateurs ou pour des gens amenés à s'engager en politique ».[33]

Ce discours communalisant porte en germe la critique implicite de nouveaux mouvements sociaux qui, s'ils sont proches par leurs objectifs des mobilisations catholiques, courent toujours le risque d'une dérive individualiste. De façon significative, le mouvement des GAS (*Gruppi di acquisti solidale*) s'est fortement développé à Brescia comme dans le reste du nord et du centre de l'Italie (Forno, Graziano 2014 ; Andretta, Guidi 2014), comme

---

[31] Entretien, 20 novembre 2013, Brescia.

[32] « XVI. Giustizia sociale e dottrina sociale della Chiesa », *Relazione ad limina, diocesi di Brescia*, 15.2.2013.

[33] Entretien responsable ACLI provinciales de Brescia, Brescia, 5 juillet 2013. Traduit de l'italien.

une nouvelle forme de politisation de la consommation (Dubuisson-Queillet 2009). Si le mouvement est séculier, reste que bon nombre de GAS dans la province sont initiés de façon informelle par des groupes paroissiaux. Le discours catholique, ici, prend forme de garde-fou contre les dérives individualistes toujours possibles y compris au cœur de l'économie solidaire.

> « Il y a le risque que cela devienne un peu élitiste. Que des choix personnels de consommateurs, manger sain, bio, etc. Des choix de consommation. Mais qui oublient un peu la dimension politique et communautaire. Les 'nouveaux style de vie', ce n'est pas uniquement : qu'est-ce que je fais, moi au moment de faire les courses pour la famille. C'est aussi : qu'est-ce que je peux faire en tant que communauté ? Et aussi que peuvent faire les politiques pour changer les styles de vie ? C'est aussi vrai pour le monde des GAS : les participants au GAS, une fois qu'ils ont acheté des produits bio, qu'ils ont économisé un peu d'argent et qu'ils mangent de façon seine, *basta*, ils sont contents. »[34]

Le rappel de la dimension communalisante joue ici dans l'incitation à un engagement proprement *politique* : l'acte de consommation est politisé au sens où il est perçu comme un enjeu collectif, participant d'une construction partagée de problèmes publics à large surface sociale.

Dans le même ordre d'idées, la conception relationnelle du don que Caritas entend développer autant à Brescia (Ferrari et Grazioli 2004) qu'à Bilbao participe de cette aspiration communalisante. La crise et les sollicitations de plus en plus pressantes sur les Caritas, y compris de la part des pouvoirs publics qui en font un recours naturel par défaut, ont soulevé une crise d'identité au sein de la Caritas, dont on a repéré l'émergence à Brescia : en quoi Caritas est-elle une ONG spécifique ? Que devient la dimension ecclésiale dans la transformation de Caritas en une agence de *welfare* par défaut ? Autant de questions auxquelles l'insistance sur la dimension communautaire de l'échange entend répondre.

Plus immergée encore dans le champ économique, la centrale coopérativeConfcooperative, bien qu'étant autonome vis-à-vis de l'Église locale, conserve une référence statutaire à la Doctrine sociale de l'Église, travaille en réseau avec l'évêché et se réfère à l'impulsion conciliaire vers l'action sociale[35]. Mais surtout, les coopératives sociales participent de cette référence communalisante au sens où la conception de la coopération se fonde ici sur le rejet non seulement de la philanthropie et de la charité pure (*beneficenza*) mais également de la coopération comme mutualité restreinte, sans ouverture sur la communauté. Sans doute verrait-on là, avec le modèle de diffusion territoriale des coopératives sociales, une expression supplémentaire, sur un mode implicite, de la pensée communalisante catholique.

Troisièmement, si ce discours communalisant trouve un certain écho sociétal, notamment auprès des mouvements sociaux, particulièrement en temps de crise, il n'en reste pas moins que, sur le plan institutionnel, ce courant traverse lui-même une crise au sein de l'Église. Sur les deux territoires se confirme l'observation établie par les sociologues du catholicisme (Hervieu-Léger, Champion 2008), à savoir un essoufflement depuis les années 1980 des organisations les plus sociales de l'Église, et en particulier des mouvements de laïcs type Action catholique, au profit des nouveaux mouvements religieux (charismatiques, néo-catéchumènes, Comunione et Liberazione, Opus Dei, etc.), dont la tonalité socioéconomique renverrait plutôt au premier modèle identifié plus haut. L'Action catholique bien que fortement mobilisée sur les enjeux sociétaux, est numériquement en

---

[34] *Ibid.*

[35] « *non preghate la cattolicità, fatela* » « ne priez pas la catholicité, pratiquez-là » (entretien Confcooperative, Brescia, 3 juillet 2013).

déclin sur les deux territoires. À Brescia, l'Action catholique est présente en 2013 sur 77 paroisses, soit un quart des paroisses diocésaines. Cette présence n'a cessé de s'amoindrir, sur le plan quantitatif, depuis les années 1980. Cette baisse serait due, selon les termes du président de l'Action Catholique provinciale[36], à la conjonction de plusieurs facteurs. D'une part, l'offre au sein de l'associationnisme catholique s'est considérablement élargie, et l'Action catholique n'occupe plus au sein des mouvements de laïcs la position de quasi-monopole qu'elle pouvait avoir à la fin des années 1960. Le deuxième facteur est celui de la sécularisation sociétale, dont les mouvements se ressentent. Troisièmement, l'Action catholique a peiné, de son propre aveu, à moderniser sa communication, d'où un effort pour relancer une association quelque peu oubliée y compris en milieu catholique. Un diagnostic assez proche est dressé par les responsables de l'Action catholique ouvrière[37] à Bilbao. Tout comme à Brescia, l'Action catholique (ouvrière et rurale) aura été jusqu'aux années 1970 en Pays basque une agence de socialisation politique et économique centrale pour bon nombre de leaders syndicaux, politiques et associatifs (Iztueta 1981). Cette période faste a été suivie par un déclin numérique. Néanmoins, tout comme à Brescia, l'Action catholique entend maintenir, voire renforcer, ses registres d'engagement dans les milieux socioéconomiques, en développant une action axée sur les droits des travailleurs et un discours éthique fondé sur une critique plus frontale du néolibéralisme économique. Il est à noter que l'affaiblissement numérique de l'Action catholique a pu modérer les frictions que ce mouvement avait éprouvé à une époque avec des mouvements catholiques se réclamant d'éthiques distinctes. En Italie, les tensions entre l'Action catholique et Comunione e Liberazione, en leur temps considérables (Marzano 1995), se sont atténuées aujourd'hui. Cependant, les différences entre les mouvements demeurent effectives au moins sur trois points : a) l'ancrage local de l'Action catholique ; b) la gouvernance strictement démocratique, avec rotations des charges électives à toutes les échelles, de l'Action catholique ; c) une interdiction du cumul des charges associatives et politiques pour les membres de l'Action catholique (depuis le « choix religieux » effectué par l'Action catholique italienne à la fin des années 1960), afin d'éviter toute collusion entre le mouvement et le pouvoir politique. Ce dernier risque a été éprouvé par un mouvement comme Comunione e Liberazione, qui dès ses origines a cherché à avoir une action sociale transformative par un double engagement religieux *et* politique (Almond, Appleby, Sivan 2003 : 170).

Enfin, ce catholicisme communalisant entretient une conception de la subsidiarité et un rapport aux pouvoirs publics sensiblement différent du premier courant. Subsidiarité, en l'espèce, ne signifie pas moins mais mieux d'État. Très présentes dans le social, les organisations concernées subissent frontalement les restrictions budgétaires sur les politiques sociales, restrictions qui fragilisent à la fois les publics aidés et les organisations elles-mêmes. Dès lors, loin de magnifier le retrait de la puissance publique de la régulation du social, celui-ci est plutôt perçu comme un abandon de responsabilité de la part des pouvoirs publics. Pour Caritas, au Pays basque comme en Italie, subsidiarité ne signifie pas substitution (*cf*. chapitre 3).

Adjoint aux affaires sociales de la municipalité de Brescia depuis 2013, Felice Scalvini, issu du monde coopératif catholique, exprime une telle approche de la subsidiarité. Elle se traduit par une réforme municipale en cours visant à abolir la mise en concurrence des

[36] Entretien, président de l'Action catholique de la province de Brescia, Brescia, 21 novembre 2013.

[37] À Bilbao, l'Action catholique est toujours organisée de façon spécialisée (entretien Pastorale ouvrière diocésaine de Bilbao, juin 2013, Bilbao). Si l'Action catholique spécialisée existe toujours à l'échelle nationale en Italie, à Brescia, c'est l'Action catholique générale qui est présente. L'absence d'une Action catholique ouvrière s'explique en partie par la présence forte des ACLI sur les enjeux du travail, porteurs d'une vision très proche de celle de l'Action catholique.

organisations du tiers secteur au travers du modèle de gestion par appel d'offre des marchés des services sociaux. Se référant à la conception de la subsidiarité telle qu'elle est présente dans la Constitution italienne, selon laquelle « État, régions, provinces, villes métropolitaines et communes favorisent les initiatives autonomes des citoyens, seuls et associés, pour le développement d'activités d'intérêt général, sur la base du principe de subsidiarité »[38], Scalvini met en doute le fait que les appels d'offre publics soient le meilleur moyen de favoriser l'initiative autonome des citoyens. Dans le même ordre idée, l'adjoint critique la politique régionale de la Lombardie qui s'est concentrée « principalement sur le soutien à la demande, sur la base d'une mauvaise interprétation de l'idée de liberté. »[39]. À la recherche d'un modèle médian ne recourant ni à l'approche néolibérale de la subsidiarité, ni à l'interventionnisme public à outrance, Scalvini mobilise également la mémoire de la matrice territoriale entrepreneuriale, en suggérant d'étendre la perspective des districts industriels au secteur social :

> « L'objectif que nous devons nous donner consiste à regarder le social avec les yeux du district industriel. Mon idée serait que la Direction des politiques sociales de la municipalité (*assessorato*) soit en mesure de 'faire entreprise' en ce sens. Par le biais d'une politique industrielle, également dans le secteur social, nous ferons en sorte que ce monde soit couvert sur un mode universaliste. » [40]

Ces conceptions médianes de la subsidiarité se retrouvent également, à Brescia, chez des organisations qu'une lecture superficielle pourrait percevoir *a priori* comme l'émanation d'une pensée philantropique dans la tradition libérale classique. Spécificité bresciane, la Congrega della carita apostolica (CCA) est une institution emblématique dont les origines remontent au XIII^e^ siècle et les statuts ont été codifiés en 1535. La gouvernance de la CCA repose sur un Conseil (*sodalizio*) associant 62 confrères. Fonctionnant à l'origine sur le mode de la mutualité restreinte, la CCA destine originellement son action à secourir les notables déchus de la ville (« *la povertà vergognosa* », la pauvreté honteuse[41]). La CCA prend statut public en devenant une IPAB[42] suite à la loi Crispi en 1890, puis redevient une Fondation privée en 1991. La CCA rejoint le récit sur le catholicisme brescian, soit ce « catholicisme des œuvres, catholicisme du faire » (« *il cattolicesimo delle opere, il cattolicesimo del fare* » (entretien), où le laïcat joue un rôle essentiel, et une conception d'un volontariat qualifié où les compétences professionnelles sont mises à contribution. Suite à l'acquisition d'un patrimoine immobilier au début du XX^e^ siècle et à un legs du comte Gaetano Bonoris dans les années 1920, la CCA fonde plusieurs fondations, jusqu'à devenir l'administratrice en 2013 d'un total de 7 fondations associées. Autonome vis-à-vis de l'Église et entièrement gérée par des laïcs, la CCA affiche néanmoins une culture et une identité catholiques. En 2013 la CCA gère un parc de logements à loyer social et un bureau d'aide sociale qui réalise plus de 1 000 entretiens individuels par an, entretiens pouvant éventuellement déboucher sur une contribution financière au terme d'un examen des dossiers par le *sodalizio*. Bon nombre des requérants sont orientés vers la CCA par les services sociaux de la Commune. Cependant, la CCA développe un discours assez critique sur le modèle lombard de la subsidiarité :

---

[38] Article 118, Constitution italienne du 27 décembre 1947 (traduit de l'italien).

[39] "Social innovation: La sfida di Brescia: saremo la prima città 'zero bandi'" *Vita*, Octobre 2013 <http://www.assifero.org/oggetti/5271.pdf> (notre traduction de l'italien).

[40] "*Welfare*: l'innovazione se fa in Comune", *Il Forum di Vita.it*, 6 novembre 2013 <http://www.vita.it/politica/enti-locali/welfare-l-innovazione-si-fa-in-comune.html>.

[41] Voir, sur un modèle similaire, l'histoire de la confrérie des Buonomini di San Martino à Florence, toujours en activité.

[42] *Istituto Pubblico di Assistenza e Beneficenza*.

> « Il y a une situation de crise grave de la part des services sociaux, du secteur public, la tentative pour externaliser les devoirs institutionnels que les services publics devraient prendre à l'égard des personnes qui sont dans le besoin. Ce manque, cette crise est structurelle. Cette crise interne au marché du travail génère un nombre très élevé de pauvres. Brescia est, par excellence, depuis toujours, l'une des villes les plus riches d'Italie, où le manque de travail ne s'est jamais ressenti. Aujourd'hui en revanche, le problème est très grave. […] Il y a un report du droit et du devoir de la puissance publique à intervenir auprès de ces personnes et, au contraire, une tendance à rejeter sur le tiers et le quatrième secteur [gestion directe par les usagers, familles, etc.] la responsabilité face à la communauté, dans ce moment de crise grave. »[43]

Selon la CCA, comprendre la subsidiarité uniquement en termes de distribution de fonds publics par les organisations du tiers secteur est une erreur. La crise des finances publiques, automatiquement, génère des faillites des entités privées-sociales. Ce modèle, très développé en Lombardie de par l'autonomie laissée aux régions en matière de politiques sociales, a eu ses effets pervers :

> « Le problème est qu'en Lombardie, et peut-être également dans d'autres régions, ces dernières années on a cherché à soutenir le concept de subsidiarité, mais en le reportant uniquement sur les ressources économiques. Et au moment où les ressources économiques sont en diminution, la subsidiarité est devenue un problème. […] Le fameux *welfare mix* est un peu une sorte de fantaisie politique. Parce qu'en général les appels d'offre sont remportés par celui qui propose le budget financier le plus bas, mais pas forcément la meilleure qualité du service. »[44]

Si la Lombardie – comme l'Émilie-Romagne – a longtemps constitué une région pilote pour l'excellence de ses services sociaux en matière de handicap, toxicomanies, alcoolisme etc., la crise a fait revoir à la baisse la notion d'excellence. Selon ce travailleur social de la CCA, la situation résulte tout autant de choix de politiques publiques :

> « Personnellement je pense que l'argent est là, mais que l'on a déplacé la destination des fonds. Au détriment du service aux personnes. Cela fait 25 ans que je travaille dans le social, j'ai eu la chance de travailler d'abord avec le handicap où tout était à construire, à expérimenter. C'était une époque où du côté des pouvoirs publics et du tiers secteur, à Brescia il y a une très forte tradition en matière de transfert de services *via* 1/3 secteur. Nous sommes peut-être le 'top' en Italie en matière de transfert au tiers secteur, même si c'est très fort également en région Émilie, mais ici cela vient du monde catholique. Donc du volontariat, etc. c'était une période où il y avait des financements pour cela et où la région Lombardie expérimentait beaucoup dans chaque secteur d'intervention. Aujourd'hui ce n'est plus le cas et beaucoup de services sont en difficulté. Mais j'insiste : les fonds ont été déplacés vers d'autres chapitres. On ne juge pas utile de dépenser en faveur des personnes qui vivent ces difficultés.»[45]

Au final, aussi bien à Brescia qu'à Bilbao, le répertoire communautarien de l'entrepreneuriat catholique, s'il s'exprime en particulier dans le secteur social, aspire à articuler l'action sociale et le monde de l'entreprise, qu'elle soit classique ou coopérative, avec l'autonomisation des publics aidés et un appel à l'implication des pouvoirs publics. Ce répertoire aura sans nul doute été renforcé comme discours, mais aussi fragilisé sur le plan des ressources par les difficultés des finances publiques après 2008.

*Éthique de la libération (*liberationist*)*

[43] Entretien, bureau d'aide sociale CCA, Brescia, 19 décembre 2013, traduit de l'italien.

[44] Entretien, historien et salarié de la CCA, Brescia, 19 décembre 2013, traduit de l'italien.

[45] Entretien bureau d'aide sociale, CCA, Brescia, 19 décembre 2013, traduit de l'italien.

Pour la vision libérationniste de la justice sociale exposée par Krier Mich (*cf*. chapitre 1), la pauvreté, le chômage, la marginalisation et l'indifférence à la pauvreté ne sont pas vus comme de simples dysfonctions d'un système économique par ailleurs acceptable, ni comme les dégâts collatéraux d'un individualisme culturel. Ces réalités résultent d'un ordre politico-économique généré par des structures dominantes afin de maintenir leurs privilèges. La mutation radicale de système, voire la révolution, deviennent alors la façon la plus logique de changer de système. Historiquement incarnée en milieu catholique par la théologie de libération, cette pensée socioéconomique constitue à plus d'un titre un prolongement de la ligne communautarienne, mais en en radicalisant l'analyse des causes sociales des inégalités. Ce courant a inévitablement doublé son action sociale par une interrogation théorique sur les rapports entre christianisme et marxisme, tiers-mondisme ou, plus récemment, altermondialisme.

Un premier retour sur les enquêtes de terrain effectuées en 2012-2013 ne signale pas de mouvement ou d'organisations au sein du monde catholique se réclamant *explicitement* d'une telle tendance. Sans doute les résultats auraient-ils été bien distincts dans les années 1970, période de prédilection des mouvements de chrétiens de gauche, aux multiples traductions aussi bien en Espagne qu'en Italie. Néanmoins, certaines mobilisations catholiques contemporaines correspondent, à mon sens, à une lecture de la réalité sociale à nouveau radicalisée en régime de crise. Si elles peuvent être considérées en partie comme des prolongements radicalisés de la pensée communalisante, elles se distinguent de façon très nette du premier courant conservateur.

À y regarder de plus près, ce sont les branches de l'institution spécialisées sur des segments de population et des aires géographiques qui radicaliseront le message chrétien en ce sens. Ce n'est pas tant, comme dans le Bilbao de la fin du franquisme, la libération du « peuple travailleur basque » qui radicalise aujourd'hui les chrétiens de gauche, mais plutôt la solidarité avec les nouvelles formes d'exclusion, dont les migrants (*cf*. chapitre 4). Certaines des conceptions de la justice sociale qui s'expriment dans les milieux catholiques pourraient s'inscrire dans le discours libérationniste. Les milieux missionnaires (notamment les comboniens à Brescia ou les jésuites à Bilbao) constituent, d'une part, des ponts entre les territoires de mission et les migrants en Europe. Les idées transitent avec les hommes et génèrent des expériences d'économie solidaire. Le diocèse de Brescia est fortement engagé en Afrique, dont la mission de Kiremba au Burundi, et Amérique Latine depuis la fin des années 1950. Le *Servizio Volontariato Internazionale* est une ONG liée au diocèse, active depuis les années 1960, la Fondation Tovini travaille en matière de coopération au développement, etc. À Bilbao, la Compagnie de Jésus entreprend au milieu des années 1990 de refonder son secteur social, décimé par le départ de ses membres les plus engagés dans les années 1970-1980. Cette refondation transite par des jésuites ayant travaillé en Amérique latine et au Pérou en particulier, et qui fondent à Bilbao l'ONG d'aide au développement Alboan (« aux côtés de »). Pensée de façon complémentaire, l'aide au développement s'accompagne par une action en direction des migrants au Pays basque. Le centre d'aide aux migrants se nomme Ignacio Ellacuria, du nom du jésuite basque assassiné au Salvador en 1989. Davantage que la théologie de la libération proprement dite, c'est la pensée d'Ellacuria sur les « minorités/majorités populaires » qui est mise en actes dans le travail social. À Brescia, une pensée du même ordre se ressent dans les mobilisations du groupe *Pax Christi*, fortement mobilisé autour des droits des migrants. Sans doute pourrait-on classer ici des associations de paroissiens organisées sur le modèle des communautés de base et développant un discours libérationniste, à l'image du collectif Bidari à Bilbao. Cette communauté ecclésiale de base, comptant une quinzaine de membres, se caractérise par un engagement en matière d'action sociale, d'aide au développement et sur la décroissance. Chaque membre de Bidari verse 10 % de son revenu à un fonds commun, redistribué ensuite de la sorte : 10 %

pour la paroisse d'accueil, 10 % pour le fonctionnement de la communauté, 40 % pour la Caritas diocésaine et 40 % pour les projets de développement des pays du Sud *via* Alboan.

Les débats basques traversent la frontière : en Pays basque français, la critique libérationniste se ressent dans l'activité du mouvement *Euskaldun gazteria* (jeunesse basque), branche basque du Mouvement rural de la jeunesse chrétienne (MRJC). Ce mouvement, après avoir joué un rôle essentiel dans la restructuration du syndicalisme agricole basque dans les années 1960-1980, connaîtra ensuite une phase de déclin. L'association connaît un renouveau dans les années 2000, qui s'exprime par un engagement dans l'économie solidaire. *Euskaldun gazteria* anime depuis 2011 un Comité local d'épargne pour les jeunes (CLEJ-GALT *Gazteendako Aurrezkirako Lekuko Taldea*) en Basse-Navarre, sur le modèle du CLEJ souletin, en son temps une innovation à l'échelle française (Brana, Jégourel 2010) et destiné à soutenir la création ou la reprise d'entreprises par les moins de 35 ans. L'association s'engage dans le logement social avec la constitution d'une société civile immobilière, la collecte de l'épargne populaire et l'acquisition en 2008 d'une maison. *Euskaldun gazteria* illustre un cas où la dimension religieuse n'est pas mise en avant dans une action collective avant tout motivée par des valeurs sécularisées : l'économie solidaire, l'attachement au territoire et à la ruralité, l'identité basque. La structure maintient un lien, fût-il ténu, à l'institution catholique et, surtout, fait reposer son action sur une lecture du catholicisme proche de l'éthique libérationniste.

L'éthique de la libération s'articule avec une pensée de la pauvreté comme modèle de spiritualité (Rimbaut 2009). Dans *La logica del pane, l'eucaristia modello dell'economia*, Antonio Agnelli, prêtre du diocèse de Crémone en Lombardie, voit dans la figure du pauvre de l'Évangile une ressource théologique pour la contestation des modèles économiques dominants :

> « seul celui qui se sent tel un pèlerin vers le Règne de la communion a la force de juger l'absolutisation (*l'assolutizzarsi*) des structures économiques qui ne cherchent pas le bien des personnes mais l'accumulation des richesses. Devenir pauvre, dans cette perspective, signifie avoir le courage de contester ces mauvaises utopies de l'économie et de la globalisation qui corrompent les cœurs dans notre réalité historique. » (Agnelli 2011 : 37, traduit de l'italien)

Reprenant les approches de la conférence épiscopale brésilienne[46], Agnelli illustre bien la lecture libérationniste en voyant la pauvreté non pas comme une fatalité, mais comme étant « le fruit de libres choix pervers » (Agnelli 2011 : 19), comme résultant de la « fausse éthique utilitariste » reposant sur la rencontre entre consumérisme et spéculation économiques et financière. Débouchant sur des propositions alternatives, ce discours catholique libérationniste se fait proche des tenants de l'économie solidaire en proposant d'emprunter la voie de la sobriété et de la décroissance au nom d'une priorisation des biens communs (Agnelli 2011 : 108-109).

Sur les terrains d'enquête, plusieurs initiatives séculières mais fortement investies par des acteurs et organisations catholiques aux côtés de mouvements sociaux, se ressentent de l'inspiration libérationniste. Dans le secteur de la finance solidaire, la nouvelle génération d'expériences à vocation éthique est fortement investie par des collectifs d'origine catholique. En Italie, la Banca Etica illustre ce phénomène. La banque émerge de la rencontre à la fin des années 1980 entre des mondes sociaux très différents (syndicats FIBA-CISL[47], ACLI,

[46] Et en particulier le texte œcuménique *Voces não podem servir a Deus e ao Dinheiro (Mt 6, 24)*, publié par la Conférence des évêques du Brésil avec d'autres Églises chrétiennes à l'occasion de la Campagne de fraternité de 2010.

[47] *Federazione Italiana Bancari e Assicurativi*.

ARCI[48], volontariat international, mouvement pacifiste, objecteurs de conscience, mouvements anti-nucléaires, etc.), aspirant à répondre aux besoins de financements des organisations sociales – et des coopératives sociales en particulier – alors en plein développement. Sur les 18 organisations membres fondatrices de la Banca Etica à l'échelle italienne, six sont, à un titre ou à un autre, issues de la matrice catholique[49]. Dès le départ le nouvel instrument est pensé comme une véritable banque, afin d'intégrer l'Association bancaire italienne et de pouvoir changer le système de l'intérieur. La Banca Etica se fonde sur des critères éthiques et économiques : transparence, responsabilité des choix économiques, soutien à l'économie civile, démocratie interne, etc. Sur le plan territorial, la Banca Etica est fondée à Padoue, mais la première de ses 17 filiales est créée à Brescia, qui est alors la ville italienne ayant le plus grand nombre de sociétaires. En 2013, la filiale de Brescia dispose de 2 200 000 € de capital social, sur un total national de 44 millions, soit une proportion (5 %) assez significative. S'y retrouvent des actionnaires très divers, venant autant de collectifs proches des *centri sociali*, très marqués à gauche, de syndicats et d'associations type ARCI, que de milieux catholiques comme les missionnaires comboniens ou l'association des scouts AGESCI[50].

L'expérience essaimera *via* le Pays basque: la banque éthique Fiare, filiale espagnole de la Banca Etica, trouve ses origines en Pays basque en 2002-3, avant de s'étendre à l'ensemble du territoire espagnol. Fiare est fondée à Bilbao en 2002-2003, avant de s'étendre à l'ensemble de l'Espagne. L'expérience se distingue des démarches de microcrédit (basées sur le modèle Yunus de la Grameen Bank) par la volonté affirmée de se positionner dans le système bancaire conventionnel. Bien que totalement séculière, Fiare émerge cependant de deux sources principales : les réseaux basques de l'économie solidaire d'une part, et les secteurs les plus « progressistes » de l'Église basque, et biscayenne en particulier. En 2012, 23 des 48 organisations membres de Fiare en Euskadi sont institutionnellement liées, à un titre ou à un autre, à l'Église locale (Caritas, diocèses, paroisses, congrégations religieuses, fondations, écoles catholiques, associations de parents, communautés de laïcs). C'est également le cas de 33 des 80 membres de la Fondation Fiare qui soutient le projet. Aux dires de l'un de ses membres fondateurs, Fiare gagne sa « légitimité réputationnelle » des organisations catholiques, et constitue à ce titre l'illustration d'un processus d'apprentissage postséculaire (Rosati, Stoeckl 2012) entre acteurs religieux et séculiers d'une part, entre territoires sud-européens d'autre part.

Initiatives séculières mais investies *entre autres* par les réseaux catholiques de l'ouverture, les banques éthiques naissent en grande partie pour remédier aux dérives capitalistiques des grandes institutions financières. À Brescia, l'initiative prend forme de rappel aux valeurs destiné aux grandes banques elles-mêmes historiquement issues de la matrice catholique. À Bilbao, la myriade d'initiatives portées autour de Fiare par les acteurs de l'économie solidaire porte en creux une interrogation sur le devenir des principes d'économie sociale dans les grandes entreprises coopératives internationalisées. Tout se passe, au fond, comme si les catholiques sociaux réinvestissaient discrètement des instruments établissant des garde-fous institutionnels contre toute dérive possible : limite dans la participation au capital social, financement de projets de petite dimension, priorité donnée aux projets territoriaux. Les catholiques sociaux y gagnent en engagement éthique ce qu'ils perdent en visibilité religieuse, en intégrant l'instrument financier d'un mouvement social à large surface sociopolitique.

---

48 *Associazione recreative e culturale italiana*.

49 <www.bancaetica.it>, consulté le 29 juillet 2013.

50 *Associazione Guide e Scout Cattolici Italiani*. Entretien Banca Etica Brescia, 17 décembre 2013.

Une éthique catholique globale et déterritorialisée ? L'Économie de la Communion

Si les initiatives décrites précédemment témoignent souvent d'une logique d'enfouissement (Bréchon, Duriez 2000) de la dimension religieuse dans l'engagement socioéconomique, il n'en est pas de même d'une expérience économique spécifique, marquée au contraire par l'articulation visible à un mouvement religieux. Fût-ce brièvement, il est nécessaire de consacrer un espace à une quatrième modalité de la pensée socioéconomique catholique en action. L'expérience de l'Économie de la Communion (EdC), de par les valeurs et les représentations du monde et de la justice sociale qu'elle véhicule, est difficilement réductible à l'une des trois sensibilités présentées plus haut. Sans doute emprunte-t-elle à plusieurs d'entre elles. Elle se distingue cependant des expériences précitées par la dimension globale d'un projet irréductible à un ancrage territorial et par la visibilité de sa dimension religieuse. Il n'y a pas de pôle d'EdC sur les territoires considérés ici. Néanmoins, la participation d'acteurs originaires des territoires considérés à l'expérience de l'EdC et à ses pôles[51] justifie une brève incursion dans une expérience originale dans le paysage des initiatives socio-économiques catholiques. Portée par un mouvement religieux (les Focolari) et non par un territoire spécifique, l'EdC témoigne de la nouvelle génération de mouvements religieux globalisés repensant sur un mode radical et déterritorialisé les liens entre religion et culture (Roy 2008).

À l'instar de la plupart des mouvements catholiques, l'EdC naît d'un charisme fondateur, celui de Chiara Lubich, originaire de Trento et fondatrice en 1943 du mouvement des Focolari. Dès l'origine, les communautés Focolari fonctionnent sur un régime de communion des biens, sur le modèle des Actes des apôtres : mise en commun et redistribution des biens à chacun selon ses besoins, redistribution du reste aux nécessiteux. La culture du don (*cultura del dare*) est, dès le départ, un fondement de la praxis des Focolari. En 1991, Lubich se rend à Sao Paulo pour visiter la communauté des Focolari et réalise que la règle de la communauté des biens n'empêche pas les situations d'indigence et de grande pauvreté dans les favelas. Lubich réalise dès lors que le mouvement doit intégrer des entreprises présentes sur les marchés, confiées à des professionnels et dont les bénéfices doivent connaître une triple destination : développement de l'entreprise, aide aux nécessiteux, soutien aux structures de formation.

L'éthique de la communion que propose l'EdC constitue, de l'avis de ses promoteurs, une révolution dans le monde de la gestion d'entreprise. Les entreprises associées à l'EdC s'engagent à ne répartir que les bénéfices obtenus en cohérence avec les principes d'EdC. L'engagement dans l'EdC n'est pas contractuel mais repose sur le libre choix de l'entrepreneur. De même, la relation économique entre producteurs, fournisseurs et clients ne repose-t-elle pas sur une conception utilitariste du contrat mais sur la relation de réciprocité, au sein de laquelle le don, la gratuité, voire l'amitié trouvent place. Reprenant la distinction établie par l'économiste Luigino Bruni (2006), Giuseppe Argiolas signale que les entreprises de l'EdC aspirent à associer trois registres de réciprocité : la réciprocité prudente (*reciprocità-cauta*) correspondant à la relation contractuelle, la réciprocité *philía*, où la relation en elle-même génère de l'intérêt des partenaires ; et la réciprocité *agape* ou réciprocité inconditionnelle et gratuite (2009 : 338-9).

[51] Plusieurs entrepreneurs de Brescia participent à l'EdC, dont certains directement au pôle de Loppiano. De même, l'une des responsables de la Citadelle des Focolarini à Loppiano est-elle originaire de la province basque du Guipuzcoa.

Si l'entreprise n'a pas pour objectif premier la réalisation du profit, l'EdC n'en nie pas pour autant l'utilité : l'EdC n'est pas une association *non profit* mais un système qui demande aux entreprises de consacrer leurs bénéfices à des finalités humaines et sociales. Cette précision n'empêche cependant pas l'EdC d'intégrer des coopératives et des entités *non profit*. Enfin, l'EdC repose sur une éthique du travail, comme venant « compléter la création » (entretien), en se référant à la figure de Jésus envoyé sur terre comme travailleur. La congruence entre l'EdC et la doctrine sociale de l'Église en matière de travail vaudra à l'EdC d'être citée dans l'encyclique *Caritas in Veritate* (n° 46) par Benoît XVI. L'EdC « ne naît pas avec l'intention de réaliser de nouvelles formes d'entreprises, tout en n'excluant pas que cela puisse arriver, mais pour transformer de l'intérieur les entreprises existantes » (Argiolas 2009 : 344, traduit de l'italien).

Se constitue ainsi un réseau transnational d'entreprises se réclamant de l'EdC (800 en 2013). Outre les adhésions individuelles, le mouvement institue des pôles d'EdC, soit des grappes d'entreprises adhérant à l'EdC et géographiquement localisées à proximité des Citadelles des Focolari. Le premier pôle d'EdC voit le jour à Sao Paulo en 1992, puis d'autres pôles se structurent à Recife (Brésil), en Italie (Loppiano), en Croatie, en Belgique et au Portugal[52].

Selon Argiolas (2009), les pôles se différencient des districts industriels traditionnels dans la mesure où les districts se caractérisent par la présence d'une seule industrie, alors que les pôles d'EdC regroupent des entreprises diverses qui offrent des biens et des services différents. En revanche, la culture sociale partagée et la capacité de synergie entre les entreprises rapprochent les pôles des districts. La modalité de l'actionnariat diffus contribue à singulariser l'expérience des pôles en permettant aux plus démunis d'y participer.

Le pôle italien d'EdC naît en 2001 à Loppiano, dans la commune d'Incisa val d'Arno (Toscane). Le pôle Lionelle Bonfanti est situé à trois kilomètres de la Cittadella des Focolarini, dans un souci de complémentarité dans le témoignage d'une utopie pratiquée (Séguy 1984). La Citadelle réunit les Focolari et leurs familles, une université et des centres de formation, des commerces, des lieux de réunions, un séminaire et un sanctuaire religieux. Le pôle Lionello Bonfanti regroupe les entreprises. Se dessine ainsi une véritable micro-société où le mouvement encadre ses membres et pourvoit en interne à la satisfaction de l'ensemble de leurs besoins matériels, culturels et spirituels.

Le pôle Lionello Bonfanti, bâti sur un terrain de 9 500 m² regroupe en 2013 vingt-deux entreprises. À la différence d'autres pôles davantage orientés vers les activités productives, celui-ci est tourné pour l'essentiel vers les services et le commerce. S'y retrouvent des activités très diverses de service et de production[53]. Le site héberge l'École d'économie civile, dont l'un des principaux théoriciens, Luigino Bruni, est proche de l'EdC et des Focolari (Bruni, Zamagni 2009). Environ 90 personnes travaillent au pôle, dont la construction a pu être financée grâce à un actionnariat populaire associant 5 800 personnes pour des actions oscillant entre 50 et 500 €. 87 % des actionnaires ne sont pas des chefs

[52] Au moment de mon enquête à Loppiano (décembre 2013), d'autres pôles d'EdC étaient en configuration en France et en Allemagne.

[53] Un poly-ambulatoire, une librairie, un théâtre, un café-philo, un atelier d'apprentissage de la laine, un bar, un gymnase, une entreprise de construction, une entreprise d'installation d'éoliennes et de sanitaires, etc., des cabinets de commerciaux, de géomètres et d'assurance, un guichet de Banca Etica, une entreprise de matériel agricole, une coopérative de gestion des œuvres des entités religieuses, une société informatique, une société d'habitat durable, la société gérant l'ensemble du complexe, et une société de consulting faisant de la stratégie d'entreprise, et travaillant notamment auprès des congrégations religieuses.

d'entreprises, mais des femmes au foyer, des étudiants, des employés, des ouvriers, etc.[54] Le Pôle Lionello Bonfanti se voit comme le pôle de la relationalité et comme le fer de lance de l'économie civile – au-delà de la seule EdC – pour l'ensemble de l'Italie. Si l'EdC est focalisée sur la dimension entrepreneuriale et ne porte pas un discours spécifique sur le rôle des politiques publiques en matière de justice sociale. Les Focolari initient néanmoins en 1996 un mouvement politique, le *Movimento politico per l'Unità* (Mouvement politique pour l'unité) transpartisan et aspirant à la « fraternité universelle », présent entre autres à Brescia, et qui intervient par exemple en mars 2012 pour demander une réforme de la loi électorale et du régime des partis en Italie[55].

Sur le plan économique, l'Économie de la communion rassemble des entreprises se définissant par leurs pratiques davantage que par leurs statuts. En écho au débat français (Richez-Battesti, Petrella 2015), on serait ici davantage avec l'EdC dans une approche relevant plutôt de l'entreprise sociale que de l'économie sociale et solidaire. Il s'agit davantage, pour l'EdC, d'insuffler une dimension civique et sociale à l'entrepreneuriat, quelle que soit le modèle de gouvernance de la firme, plutôt que d'impulser des modèles statutairement participatifs tels que le modèle coopératif[56]. Mais surtout, l'EdC se singularise à l'égard des expériences décrites précédemment par l'articulation de l'expérience économique à un mouvement religieux déterritorialisé et transnational, typique de nouveaux mouvements religieux à densité communautaire et spirituelle (Hervieu-Léger, Champion 2008 : 144 ; Marzano 2013[57]). Le mouvement des Focolari, souligne Colomonos (2000 : 240), propose un message émotionnel qui s'adresse d'abord à l'individu, indépendamment des frontières nationales. Ce mouvement religieux, par sa dynamique de diffusion et sa prétention à une universalité naturelle de son message, vise la sphère globale tout en promouvant la micro-entreprise à l'échelle locale. Le local en question, cependant, est un local reconstruit sur une base communautaire et affinitaire, qui se distingue du quadrillage territorial institutionnel catholique classique, qu'il soit paroissial ou diocésain. Plus que jamais, le territoire est ici institutionnalisation de l'espace (Smith 2011), selon des normes, symboles et valeurs qui sont propres à une logique de mouvement.

À l'instar de toute entreprise typologique, la classification opérée ici est artificielle. De nombreux recoupements peuvent être opérés entre ces quatre approches : tel entrepreneur de la Compagnia delle Opere sera un membre actif du conseil d'administration de coopératives sociales, la Banca Etica sera présente dans les pôles d'économie de la communion, etc. Reste que d'indéniables nuances clivent les mondes catholiques au-delà d'affirmations de principes communs.

---

54 Entretien, Polo Lionelle Bonfanti, Incisa Val d'Arno, 20 décembre 2013.

55 MPU, <http://italia.mppu.org/eventi.html>.

56 Bruni inscrit néanmoins l'EdC dans la filiation du « grand mouvement coopératif », ainsi que dans la lignée de diverses expériences économiques à portée religieuses : réductions jésuites, Monts-de-Piété médiévaux, Quakers, etc. (Bruni 2007 : 191).

57 Si l'on suit l'approche de Marzano (*cf.* chapitre 1), le mouvement des Focolari serait l'une des illustrations typiques de la transformation sectaire – au sens sociologique – de l'Église catholique. On notera sur le plan du récit, la filiation que mettent en avant les théoriciens de l'EdC avec le monachisme médiéval. Or cette comparaison entre les nouveaux mouvements ecclésiaux et les anciens ordres monastiques, souligne Marzano, très populaire dans le débat sociologique italien et dans les discours de Benoît XVI, est inadéquate : "*monasticism has always been a Christian way of life relatively separate from the 'world' and reserved for the 'special' faithful who have decided to consecrate their lives to Christ and the Church. For the diocesan clergy, this confers a privileged status, and it requires specific theological and pastoral training managed by the institution. In contrast, the members of the movements are the ordinary lay faithful who, instead of paying obedience to their priest and participating in normal sacramental life, choose a separate itinerary of faith (with its array of doctrines, symbols and rituals) in many respects completely autonomous from that proposed by the Church*" (Marzano 2013 : 312).

Tableau 6 : Le pluralisme des approches catholiques de l'économie territoriale

Approche	Rôle du marché	Rôle de l'État	Religiosité	Ancrage territorial	Organisations-support
Libérale-conservatrice	Auto-régulé mais à moraliser	« Moins d'État » subsidiarité libérale	Nouveaux mouvements religieux, charisme du fondateur	Fort. Réseaux élitaires économiques et politiques	Compagnia delle Opere-CL Opus Dei
Communautarienne	À réguler	« Mieux d'État » Subsidiarité partenariale	Catholicisme social traditionnel, mouvements d'Action catholique	Fort. Maillage paroissial et territorial	*Caritas* Organisations diocésaines Action catholique CCA Brescia *Cristianos en el socialismo*
Libérationniste	Critique radicale du marché dérégulé et de l'utilitarisme	Critique radicale de l'État néo-libéral	Théologie de la libération, théologie des majorités populaires, ajustées au contexte européen	Fort. Articulation aux mouvements sociaux et aux expériences d'économie solidaire	Milieux missionnaires, centre Ignacio Ellacuria, Alboan, *Pax Christi*, collectif Bidari, communautés de base
Économie de la Communion	L'éthique du don et l'économie civile comme correctifs au marché	Pas de positionnement explicite, logique intra-communautaire	Charisme de la fondatrice. Religiosité émotionnelle et communautaire	Faible. Logique affinitaire des pôles d'EdC	Focolari

Source : élaboration propre

Trajectoires individuelles : socialisations catholiques et pluralisme des éthiques économiques et politiques

Repérer les nuances de la palette catholique devient un exercice encore plus complexe si l'observation descend à l'échelle individuelle. La section finale de ce chapitre s'emploie, à partir de quelques trajectoires personnelles de catholiques engagés sur les deux territoires, à indiquer le pluralisme des logiques d'engagements socioéconomiques issus de la matrice catholique. Dans la filiation de travaux sociologiques portant sur la combinaison des effets individuels et collectifs des socialisations religieuses (*cf.* introduction), l'objectif de la présente section consiste, à partir de cinq trajectoires individuelles (deux en Italie, deux en Pays basque espagnol et un en Pays basque français), de souligner le pluralisme des socialisations catholiques mais aussi la forte perméabilité des sphères d'engagement religieux et social.

Le premier cas est celui d'Alberto[58], dirigeant d'une entreprise d'installations électriques de 300 salariés, située dans une petite ville de la province de Brescia. Aujourd'hui membre de la Compagnia delle Opere, Alberto incarne l'éthique du travail et l'éthique

[58] Les prénoms sont des pseudonymes.

entrepreneuriale portée par la CdO, et directement reliée à la matrice catholique territoriale bresciane :

> « L'associationnisme est, pour les gens de Brescia, une dérivation de la foi. Qui fait que tant de personnes ont inspiré notre activité. Je dis notre, parce que je fais, moi aussi plus ou moins la même chose. J'essaie de transformer, de porter dans la vie réelle de chaque jour l'expérience de la rencontre avec le Christ. Je sanctifie ma vie par le travail. Parce que j'exerce correctement mon métier de chef d'entreprise et que je respecte un code qui me vient de ma foi. »[59]

La catholicité d'Alberto se traduit, selon ses termes, par une approche de la gestion de l'entreprise associant étroitement les salariés et développant une approche relationnelle et durable avec les clients. Cette approche « un peu XIX^e^ siècle » (« *un può ottocentesca* », entretien) représente une limite en termes d'agressivité commerciale sur les marchés, mais consolide l'entreprise en interne. L'activité professionnelle d'Alberto se double d'un engagement bénévole dans plusieurs coopératives sociales du territoire. Le discours sur la subsidiarité reprend celui de la CdO : la personne, et non l'État, doit être au centre du *welfare* territorial. La subsidiarité, dans le modèle catholique du *welfare*, est issue du bénévolat, de la coopération et de la gratuité, et distingue des réponses de l'État qui arrivent « de manière froide » (entretien) de la part des fonctionnaires.

Alberto a une expérience très large des mouvements catholiques : Comunione e Liberazione, Opus Dei, Focolarini, Rinnovamento dello Spirito, etc. Ses références théoriques empruntent autant à don Giussani qu'à Escrivà de Balaguer, et se réfèrent plutôt au modèle libéral-conservateur identifié plus haut. Mais, et peut-être surtout, Alberto a été jusqu'à l'âge de trente ans un militant actif de la section locale du Parti communiste italien (PCI), avant de connaître une expérience de conversion religieuse. Aujourd'hui sexagénaire et loin de considérer ces deux formes d'engagement comme antinomiques, Alberto voit au contraire une continuité entre deux formes utopiques, la différence venant selon lui du rythme du changement social espéré :

> « q. *ce changement [du communisme au catholicisme] est intéressant*
>
> Alberto : ce n'est pas un changement. Disons que lorsqu'un jeune veut changer le monde, il veut le faire d'un seul coup. Il pense qu'avec une activité à caractère social et politique on peut changer le monde rapidement. Le communisme veut porter la justice rapidement. Et puis tu te rends compte que le monde ne change pas parce que même s'il y a des changements politiques rapides, il y a surtout tellement de petits changements intérieurs. Il y a tant d'hommes qui dans leur intimité, à leur petite échelle, changent. C'est l'énergie de l'âme, de la conscience de tant de personnes qui portent une humanité différente. Pas uniquement les révolutions. Des révolutions, nous en avons vues dans l'Histoire. Des milliers, de tout type. Mais au final elles n'ont pas apporté tellement de changements. Les plus grands changements qu'a connus l'homme proviennent des révolutions intérieures, les grands saints, les grands hommes. » (*ibid*.)

Le lien entre les deux formes d'engagement provient de la continuité des valeurs :

> « Il y avait des valeurs quand j'étais communiste, il y avait des valeurs quand je suis devenu catholique. Les valeurs ont toujours été au centre de mes intérêts. Quand j'étais communiste il y a 40 ans, c'était quand les ouvriers dans les usines n'avaient pas les droits qu'ils auraient dû avoir. Tant d'heures de travail, des bas salaires, des vies de misère. Donc être communiste, c'était un peu être des chrétiens de combat. Ensuite, j'ai changé mais au final, ma vie a toujours été caractérisée par la présence de valeurs signifiantes. Qui t'imposent des choix. Le choix d'être toujours du côté de celui qui est dans le besoin. » (*ibid*)

[59] Entretien, 17 décembre 2013, traduit de l'italien.

Ce parcours porte Alberto à avoir un regard lucide sur l'évolution de l'économie territoriale qui le conduit à s'écarter quelque peu du récit hégémonique sur la matrice catholique de l'entrepreneuriat brescian. Face aux difficultés de la crise économique, le monde industriel brescian, autrefois fer de lance de l'une des provinces les plus riches d'Italie, a été « massacré par la délocalisation » (entretien). L'affaiblissement du tissu productif aurait par conséquent provoqué l'affaiblissement de la finance catholique, longtemps pilier du modèle brescian de développement local :

> « Aujourd'hui, l'influence de la finance catholique est très réduite. La finance catholique existe sur le papier, mais pas dans les faits. C'est un souvenir du passé. De l'ordre de la mythologie. Disons que l'influence du monde catholique sur la culture et l'économie est très réduite aujourd'hui. Elle est comparable à la proportion des personnes qui vont à la messe le dimanche. 10 %, alors qu'elles étaient 90 % à une époque. Ce qui signifie que pour 90 % des citoyens, ce que dit l'Église n'a aucune importance. Ce sont des catholiques de façade (*cattolici di facciata*) » (*ibid*.)

Au fond, sans doute trouve-t-on dans le discours de Alberto – et dans la succession de ses engagements, du PCI à la CdO – une continuité dans les intransigeantismes, continuité transcendant le changement politique.

La deuxième trajectoire est celle de Giorgio. Aujourd'hui directeur de l'agence de Brescia de la Banca Etica, Giorgio est âgé de 31 ans. Il appartient à une génération différente d'Alberto, et a expérimenté une trajectoire militante et professionnelle située à l'intersection des modèles catholiques communautarien et libérationniste. Originaire d'une commune montagnarde du Val Trompia, Giorgio intègre d'abord le groupe Scout AGESCI de Gardone Val Trompia entre 1995 et 2007. Entre 2000 et 2007, Giorgio occupe les fonctions d'éducateur d'enfants et de trésorier du groupe. Durant ses études, il est représentant des étudiants au lycée et auprès de la *consulta* provinciale des étudiants entre 1997 et 1999. Il poursuit son engagement en tant que représentant des étudiants à l'université en fondant la liste universitaire *Studenti Democratici* (« Étudiants démocrates ») et en occupant des fonctions représentatives entre 2000 et 2006. Il s'engage auprès des étudiants handicapés. Il milite également au sein de la section bresciane de l'Association des étudiants universitaires catholiques Italiens. À ce titre, il fait partie entre 2003 et 2007 de la pastorale universitaire à l'échelle du diocèse de Brescia. Son expérience de l'associationnisme catholique est complétée par la présidence temporaire des Jeunes ACLI-stes (2010-2012). Il est également conseiller provincial de Confcooperative et vice-président de son secteur Travail, Tourisme et Culture (2008-2012). Giorgio s'implique dans la gestion de plusieurs coopératives étudiantes et sociales. Il est membre de l'association *Fiamme Verdi Brescia*, destinée à honorer la mémoire des partisans et les valeurs constitutionnelles. Enfin, Giorgio est, depuis son intégration en 2013, le plus jeune des 62 confrères de la Congrega della Carita Apostolica de Brescia.

Giorgio insiste dans le contexte de la province de Brescia sur le rôle de l'*oratorio* (oratoire) catholique dans la socialisation des futurs leaders économiques et sociaux. Sorte d'équivalent fonctionnel du patronage catholique français, l'*oratorio* naît comme un espace de prière mais de fait, il rassemble un ensemble d'activités sociales, sportives et culturelles :

> « Il y un bar, le ping-pong, le championnat de foot, le groupe scout, l'Action catholique, le groupe de théâtre, le chœur, le catéchisme, des rencontres sur des thèmes divers. C'est le lieu où l'on se forme. Tous les *bresciani* ont été à l'*oratorio*, depuis tout petit. Tous. Il y a des petits et des grands *oratori*. Ceux qui m'ont fait l'*oratorio*, à Gardone, constituent aujourd'hui le conseil municipal de Gardone. L'*oratorio* est essentiel pour comprendre la logique de

> l'engagement des catholiques. Il n'y a pas un catholique engagé à Brescia qui n'ait pas eu une expérience de l'*oratorio*. »[60]

Cet engagement associatif se double d'un engagement politique au sein de formations de centre et de centre-gauche. Giorgio est secrétaire provincial des Jeunes du Parti populaire (*Giovani Popolari*) et des Jeunes de la Margherita (*Giovani della Margherita*) entre 2001 et 2006. Il devient ensuite membre de l'exécutif provincial du Parti Margherita, puis du *Partito Democratico*.

La vision de la subsidiarité catholique à laquelle se réfère Giorgio est distincte de celle du courant libéral-conservateur. Il se réfère en particulier à la pensée de Don Luigi Sturzo, prêtre fondateur du *Partito Popolare* en 1919, qui voyait dans la subsidiarité non pas la légitimation du retrait de la puissance publique, mais plutôt une autonomie des pouvoirs locaux (publics et privés) à l'égard d'un État à l'ambition centralisatrice. La subsidiarité catholique, en ce sens, peut jouer à double sens :

> « Le bon côté du mouvement catholique, c'est sa capacité à structurer, à se coordonner. Le mauvais, c'est de se substituer à l'État sur certains domaines dans lequel l'État est déjà actif. Ou d'essayer de pénétrer sur certains domaines dans lesquels l'État est présent, dans une perspective de profit. » (*ibid.*)

Attaché au « catholicisme démocratique », Giorgio refuse toute assimilation d'un « courant » religieux à une ligne politique. Il rappelle que don Sturzo, au moment de la création du PPI à Bologne, refuse de créer un parti explicitement catholique au motif que « la religion unit, alors que la politique divise. Le parti est une partie » (entretien). La pluralité des opinions politiques n'empêche pas de partager la foi et la conception de la personne liée à la religion. Cette conception pousse Giorgio à exprimer des positions très critiques à l'égard de la Ligue du Nord, très implantée dans la vallée dont il est originaire, et qui instrumentalise la religion chrétienne dans un sens identitaire (« les mêmes qui vont faire des cérémonies néo-païennes au Mont Viso et qui vont ensuite se dire les défenseurs des valeurs soi-disant chrétiennes » [entretien]), non sans oublier les situations complexes que le soutien populaire à la Ligue génère pour le clergé local :

> « un exemple : un village de la Bassa bresciana, dont je tairai le nom. Fête de la Lega. Le curé fournit tout pour la fête : les tables, la machine à couper le saucisson, etc. Par un intermédiaire, l'évêque fait savoir au curé qu'il n'est pas opportun de faire cela. On ne peut pas prêter le matériel de la paroisse pour une activité politique. La réponse du curé vaut le détour : 'comment? Mais ce sont tous des gens de ma paroisse. Ce sont les gens de la Caritas, de l'Oratorio'. Pour comprendre comment la Lega est entrée aussi fortement. » (*ibid.*)

Aujourd'hui directeur de l'agence locale de la Banca Etica, Giorgio complète ses engagements associatifs et politiques par un engagement socio-économique fortement marqué en valeurs et s'inscrivant au cœur de l'économie solidaire. Son parcours témoigne de la perméabilité des sphères religieuse, politique et économique mais également, au vu de son âge, de la vigueur contemporaine des agences de socialisation catholiques à Brescia.

Le pluralisme des trajectoires catholiques est tout aussi perceptible au Pays basque. Je n'en donne ici que trois exemples.

Le premier, que je prénommerai Pedro, est aujourd'hui un membre numéraire[61] de l'Opus Dei, qui se consacre entièrement à l'organisation. Né en 1956 à Saint-Sébastien

[60] Entretien, Brescia, 17 décembre 2013, traduit de l'italien.

(Guipuzcoa), Pedro est issu d'une famille originaire de Leitza, dans la zone bascophone de la Navarre. Il mène une partie de sa carrière dans l'administration publique basque, d'abord comme fonctionnaire provincial au sein du département de santé publique de la Députation (gouvernment provincial) de l'Alava, avant de prendre un poste politique en 1995 en devenant directeur de la culture à la Députation. Au terme d'un mandat de quatre ans, il devient directeur du département d'Aménagement du territoire, logement et environnement à la Députation d'Alava, avant d'intégrer le Gouvernement autonome régional à la direction de l'Environnement. L'engagement professionnel de Pedro dans la fonction publique se double d'un engagement politique. Si l'Opus Dei est généralement associé aux partis conservateurs basque (Parti populaire) et navarrais (Unión del Pueblo Navarro - UPN), Pedro est quant à lui membre du parti *abertzale* (nationaliste basque) de centre-gauche Eusko Alkartasuna (EA), issu en 1986 d'une scission du Parti nationaliste basque (PNV). Il est par ailleurs bascophone. Sur le plan religieux, Pedro prend connaissance de l'Opus Dei par des relations (« comme on devient supporter de l'Athletic », entretien) et entre dans le mouvement à l'âge de 18 ans. Il devient numéraire cinq ans plus tard. Aujourd'hui chargé de communication de l'Opus Dei pour le Pays basque, Pedro entend corriger l'image élitiste du mouvement en en soulignant les œuvres sociales. Pedro souligne que les actions « corporatives » de l'Opus Dei, menées par l'organisation en tant que telles, sont finalement assez secondaires au regard des actions menées individuellement par les membres de l'Opus, sans forcément que ceux-ci mettent en avant leur affiliation. Si éthique catholique du travail et de l'action sociale il y a, elle est intériorisée et se traduit en actes davantage qu'en affichage. En symbiose avec l'Église de Biscaye sur les mobilisations sociales, Pedro, et ce malgré son appartenance politique, reste plus circonspect face au travail de paix engagé par l'Église basque (*cf.* chapitre 5). Neveu d'un conseiller municipal UPN de Leitza assassiné par ETA le 14 juillet 2001, Pedro peine à assumer le discours ecclésial en faveur du pardon inconditionnel en direction des auteurs de violence. Pedro signale néanmoins le travail de Rafa Larreina, autre membre de l'Opus Dei et du parti Eusko Alkartasuna, en matière de processus de paix. Sur le plan socioéconomique enfin, Pedro voit une parenté entre la pensée du travail et de l'entreprise d'Escrivá de Balaguer et d'Arizmendiarrieta, fondateur de Mondragón[62].

Le deuxième itinéraire biographique basque retenu ici s'inscrit dans une ligne doctrinaire identique mais avec une trajectoire sociopolitique différente. Claude, ingénieur chimiste d'origine basque française, est aujourd'hui installé dans les Landes et travaille dans une entreprise de chimie du végétal employant environ 1 000 employés dans ses quatre usines aquitaines. Membre surnuméraire de l'Opus Dei, Pierre est né à Ascain en 1967. Ancien enfant de chœur, Claude ressent très tôt une vocation sans pour autant aboutir à la prêtrise. Durant ses études secondaires dans un lycée catholique de Saint-Jean-de-Luz, Pierre a l'occasion de connaître quelques familles espagnoles de l'Opus Dei. De l'avis de Claude, si, au lendemain du régime franquiste, l'Opus ne parvient pas à s'implanter côté basque français, cela serait en partie dû à l'opposition ferme de l'évêque de Bayonne de l'époque[63]. Claude entre en contact de façon plus soutenue avec des membres de l'Œuvre durant ses études d'ingénieur à Marseille, par le biais de rencontres avec des enseignants et ingénieurs membres de l'Opus. Il travaille ensuite dans l'industrie chimique en Normandie, période durant laquelle

---

[61] « L'Opus Dei comprend quatre catégories de membres : les numéraires (clercs ou laïcs célibataires, qui s'engagent à la pauvreté, la chasteté, l'obéissance et la vie commune), les agrégés (mêmes engagements, sauf la vie commune), les surnuméraires (laïcs qui vivent 'dans le monde' mais contribuent financièrement), les coopérateurs (sympathisants, chrétiens ou non). » (Normand 1995).

[62] Une parenté intellectuelle qui validerait le contre-récit sur l'histoire de Mondragón (*cf. infra*).

[63] Claude voit le nouvel évêque de Bayonne, nommé en 2008, comme beaucoup plus ouvert aux idées de l'Opus.

il fréquente les cercles parisiens de l'Opus Dei, puis dans une multinationale pharmaceutique en Béarn avant de rejoindre l'entreprise landaise précitée.

Ingénieur de formation et profondément imprégné de la pensée du fondateur de l'*Opus*, Claude souligne la centralité de la sanctification du travail comme outil d'évangélisation :

> « Il faut re-évangéliser, et pour re-évangéliser, nous sommes comme les premiers chrétiens, comme les apôtres. Tu lis les textes, et tu te rends compte que Paul fait son boulot. Quel est le meilleur moyen qu'a Paul ? Ce n'est pas simplement d'aller discuter avec les meilleurs juifs et rabbins. Non. Ça il le fait, mais à côté, aussi, le travail. Parce que dans le travail, il y a une activité qui fait que les gens se mettent en relation, et dans une relation de confiance. Si tu travailles avec quelqu'un et que la personne te fait un travail correct, tu as un respect pour son travail. Et par ce travail, très, très, très naturellement tu ré-induis une envie apostolique auprès des gens qui sont autour de toi. Et ça saint José Maria [Escrivá de Balaguer] l'avait parfaitement compris. Et les premiers qui l'ont approché, maintenant on sait qui c'est parce qu'on a eu la canonisation d'Álvaro del Portillo : c'était un des meilleurs ingénieurs des Ponts et Chaussées d'Espagne. Il est major par les concours. »[64]

La centralité du travail et la valorisation de l'excellence professionnelle sont, selon Claude, les éléments qui confèrent sa spécificité à l'*Opus*, à la différence d'autres courants catholiques, notamment charismatiques. Le professionnalisme et le « travail bien fait », dans cette perspective, trouvent des justifications religieuses, au sens weberien :

> « Pour nous, même si on prend le premier de l'œuvre, qui est le Prélat, s'il ne fait pas bien son travail, il est moins saint que nous. Et si les serveuses qui s'occupent de nettoyer les toilettes du collège, ne font pas bien leur travail, elles sont moins saintes que l'autre. Et inversement. […] Tu te rends compte que ta tâche, tu la fais, mais pour Dieu. La force de travailler pour Dieu, c'est que tu es au-dessus du patron. Tu es au-dessus du patron, de tous les soucis, de toutes les magouilles. Si tu veux travailler en Dieu, tu n'as pas de carriérisme professionnel. Tu es dans une situation où en permanence tu essaies de faire mieux. Et ton patron le sait. Dans combien de boîtes les gens passent 50 % de leur temps à affiner leur carrière. Dans ma boîte, le matin je commence à travailler à 7h, je fais un petit peu de prière, je commence à travailler à 7h30. Mon chef lui n'arrive pas avant 8h30-9h, il sait que [Claude], quand il commence à travailler, il est à 100 % à son boulot. Et qu'est-ce qui fait le lien dans un travail ? C'est quand même ça, c'est que tu es à 100 % dans ton boulot. Si toutes les heures que tu passes au travail, tu les consacres véritablement à ton travail, à ce moment-là tu sanctifies plus que celui qui fait un travail semble-t-il plus apostolique ou plus théologique. Et ça je l'ai vu dans la réalité. J'ai vu un certain nombre de prêtres très intelligents qui, parce qu'ils étaient très intelligents, pouvaient s'esquiver aussi d'un certain nombre de trucs difficiles à faire. Alors que là tu es vraiment en totale contradiction avec ça, puisque le but c'est réellement de faire ton travail. »[65]

À la question de savoir si ce rapport éthique individuel au travail induit un rapport éthique, donc critique, aux relations salariales, au modèle économique de l'entreprise et au capitalisme comme système, les réponses sont plus partagées. Si Claude dénonce les excès du néo-libéralisme *via* les pratiques de la multinationale pharmaceutique dans laquelle il avait travaillé, cette dénonciation ne débouche pas sur une condamnation structurelle du capitalisme. L'enjeu consisterait plutôt, dans la perspective de l'Opus, à changer les choses de l'intérieur : « Saint Jose Maria sur ce point était très clair : il faut que vous alliez sur tous les métiers qui sont dignes de sainteté » (entretien). Rapportant, à propos de la crise financière, le propos d'un banquier espagnol rencontré lors d'une formation de l'Opus Dei, Claude souligne : « il m'a dit : si moi j'y vais pas, qui va le faire changer ? » (entretien). Le discours

[64] Entretien, Herm (Landes), 27 avril 2015.

[65] *Ibid*.

est davantage celui d'une entreprise de moralisation interne du capitalisme que d'un appel à la refonte des structures.

À la différence de Pedro, Claude ne complète pas cette éthique professionnelle par un engagement partisan. Il souligne, à ce titre, l'opposition du fondateur de l'œuvre à un parti catholique. Néanmoins, loin de réduire son engagement catholique à une éthique du travail intériorisée, Claude s'engage dans les mobilisations catholiques consécutives à la *Manif pour tous* en France (Della Sudda 2014) en prenant la vice-présidence de l'Association des familles catholiques de la région de l'Adour. Se retrouve ici la deuxième caractéristique centrale de l'Opus : la défense d'un modèle familial traditionnel perçu comme menacé par la légalisation du mariage des personnes de même sexe (loi Taubira du 23 avril 2013). S'opère ainsi une certaine division du travail : l'Opus Dei n'a pas, selon Claude, à s'engager sur les questions de législation familiale. Néanmoins, la centralité de la famille dans la doctrine de l'Œuvre peut pousser ses membres à l'engagement politique dans des mouvements *ad hoc*.

Enfin, Claude est l'un des fers de lance de la stratégie de développement de l'Opus Dei dans le Sud-ouest de la France, encore embryonnaire au moment de l'enquête. Cette stratégie passe par la constitution de noyaux de militants à fort capital culturel, universitaires, ingénieurs « de très haut niveau », qui par capillarité diffuseront le message de l'œuvre et recruteront des coopérateurs, premier échelon d'appartenance à l'Opus, puis d'éventuels surnuméraires et numéraires. Deux influences nourrissent cette stratégie : une influence française, venant des réseaux de l'Opus Dei dans la région parisienne (autour, notamment, du collège-lycée Hautefeuille), mais aussi une influence du Pays basque espagnol, avec des liens réguliers avec l'Opus Dei et de ses institutions éducatives (comme le collège Erain à Irun). Dans un affichage unificateur typiquement catholique, Claude voit l'Opus comme ne relevant ni du traditionalisme catholique, ni des courant « les plus progressistes », mais comme s'inscrivant dans la filiation conciliaire :

> « Je suis de l'*Opus Dei* parce que je suis le produit de Vatican II. Il faut quand même comprendre. Produit de Vatican II. Sinon, ça n'existerait pas. Et là tu es vu par les traditionalistes comme un horrible vaticaniste. Et tu es vu par les ultra-vaticanistes II comme le type le plus obscur du monde et qui est le plus traditionaliste du monde. Et pour ça, ça m'a beaucoup aidé de connaître l'Espagne, et de connaître le Pays basque espagnol par rapport au Pays basque français. Pour comprendre ce qu'il y avait de différent par rapport à ça. Mais c'est vrai que ça a été un vrai poison dans l'Église. Et aujourd'hui on va en sortir. Par le haut. On n'a pas fait de guerre de religions. On aurait pu faire un schisme. Mais le pape [Benoît XVI] a quand même été beaucoup plus intelligent, il est passé au-dessus de tout ça. C'est aux intégristes de comprendre le message qui a été donné, et la liturgie, s'ils veulent la faire comme ils veulent, ils la font comme ils veulent, personne ne leur dit rien. […] En France il y a quand même eu cette difficulté. Les gens disaient, ah Opus Dei, vous êtes traditionalistes. Et en fait, non. Catholique, c'est traditionaliste et progressiste. Il faut faire les deux à la fois. Sinon tu n'es pas catholique. Un catholique, c'est celui qui va à tout le monde. »[66]

Une troisième trajectoire, politiquement et religieusement très diverse, est celle d'Ander, militant catholique biscayen mobilisé sur les enjeux socioéconomiques et sur la question de la paix, et devenu un professionnel de la politique. Né en 1963 à Zalla (Encartaciones, Biscaye), il fréquente dans sa jeunesse les mouvements de base ecclésiaux. Il coordonne le Mouvement diocésain de jeunesse et la JOC (*Juventud Obrera Cristiana* – Jeunesse Ouvrière Chrétienne) en Biscaye et, en 1997, est nommé directeur du Service de Formation du Laïcat du diocèse de Bilbao. Ander s'engage dans le mouvement pacifiste basque, dans lequel des collectifs chrétiens sont impliqués, soit au travers de l'objection de conscience, soit en contribuant à la fondation du mouvement *Gesto por la Paz*, ou encore en

[66] *Ibid.*

réfléchissant aux enseignements du processus nord-irlandais pour le conflit basque. Militant du Parti *Euskadiko Ezkerra* (Gauche basque), Ander rejoint ensuite le Parti socialiste, et s'investit à l'échelle municipale. Il est conseiller municipal de Sestao (Biscaye) durant quatre ans, avant d'intégrer la commission générale du parti dans cette municipalité située dans la périphérie ouvrière de Bilbao. Ander est l'un des piliers du mouvement *Cristianos en el socialismo* (Chrétiens dans le socialisme) qui, autour du leader basque Ramón Jauregui, affiche une sensibilité chrétienne au sein du PSOE (Díaz-Salazar 2006 : 267-277). En 2008, alors coordonnateur fédéral des *Cristianos en el socialismo*, Ander intègre le gouvernement espagnol comme conseiller du Cabinet de la Vice-présidente María Teresa Fernández de la Vega pour les questions de politique religieuse et la question basque. Ander double son profil politique par une solide formation académique en science politique avec la préparation d'une thèse sur Fernando de los Ríos, un intellectuel et politicien socialiste qui avait décrété la liberté des cultes sous la IInde République. Ander est également diplômé en théologie et psychologie de l'Université jésuite de Deusto.

Sur le plan de la justice sociale et des modèles socioéconomiques, Ander, seul ou au sein de *Cristianos en el socialismo*, milite en faveur de l'engagement des chrétiens de gauche dans deux expériences basques d'économie sociale et solidaire. Le premier engagement consiste à valoriser le modèle coopératif de Mondragón. Ander utilise pour cela les relations qu'il a avec le mouvement Pax Romana, le collectif chrétien *Barandiaran Kristau Elkartea* (Association chrétienne Barandiaran) et la banque coopérative de Mondragón Caja laboral popular. Surtout, Ander milite pour diffuser le modèle de Mondragón auprès de la Ligue internationale des socialistes religieux. Il note l'intérêt pour Mondragón « comme alternative au capitalisme » (entretien) de la part d'un noyau de membres nord-américains de l'organisation. Ander est lui-même influencé par des ouvrages comme *Más allá del capitalismo* du jésuite David Schweickart. Il organise une visite à Mondragón à l'occasion d'une réunion à Bilbao de la Ligue. En tant que coordonnateur de *Cristianos en el socialismo*, Ander joue le rôle de facilitateur pour promouvoir les relations entre Mondragón et Patxi Lopez, d'abord lorsque ce dernier est secrétaire général du Parti socialiste d'Euskadi (PSE) puis lorsqu'il devient président de la Communauté autonome entre 2009 et 2012. Utilisant ses contacts au Vatican tissés durant son passage au gouvernement espagnol, Ander et les chrétiens socialistes s'impliquent, aux côtés d'autres organisations, dans le procès en canonisation de Jose María Arizmendiarrieta:

> « en ce sens, tous les contacts que nous avons ont joué, en plus de la conjoncture de crise économique, les entrepreneurs moraux, l'économie de la base, donc ce thème de Mondragón… Et maintenant le Conseil pontifical Justice et Paix, le cardinal Turkson. Mais il y a eu aussi la visite du président précédent du Conseil pontifical, le cardinal Martino, qui est venu à Mondragón, je pense en mai 2009. […]. C'est une clé intéressante de voir que le groupe Mondragón lui-même, sur la base de la canonisation, a enclenché tout un processus d'actualisation de son *background*, de ses racines. Et d'un autre côté, il est intéressant que l'Église connaisse cette expérience. Le cardinal Martino a dit : si j'avais connu cela avant, la *Caritas in veritate*, l'encyclique sur l'économie, y aurait certainement fait référence »[67]

Ander et le collectif *Cristianos en el socialismo* s'impliquent également dans l'organisation et la collecte de fonds pour Fiare-Banca Etica. Si Fiare doit sa naissance en grande partie à l'initiative de la pastorale sociale du diocèse de Bilbao, de la HOAC et d'autres organisations religieuses et laïques, les *Cristianos en el socialismo* joueront en particulier de leurs relations auprès de Patxi Lopez, alors *lehendakari* (président d'Euskadi) et avec plusieurs élus de la *margen izquierda* de Bilbao pour la collecte de fonds pour le capital social de Fiare et sa légitimation sociale.

[67] Entretien, Sestao, 30 juin 2012, traduit de l'espagnol.

Ces cinq trajectoires n'ont d'autre ambition ici que d'illustrer le pluralisme interne d'une agence de socialisation catholique qui peut, sur un même territoire, conduire à des formes d'engagement socioéconomiques idéologiquement et religieusement très contrastées. « Descendre » à l'échelle individuelle permet de nuancer l'approche typologique en montrant que les trajectoires sont plus entremêlées que ce qu'une vision trop tranchée des clivages religieux laisserait à penser. Au Pays basque, la figure d'Arizmendiarrieta pourra être invoquée à la fois par l'Opus Dei, par les socialistes chrétiens, par le PNV, par la gauche *abertzale* ou par les réseaux de l'économie solidaire. À Brescia, tel entrepreneur de la Compagnia delle Opere s'impliquera également de façon bénévole dans certaines coopératives sociales pourtant porteuses *a priori* d'un modèle de transformation sociale assez distinct de celui portée par la CdO. Les circulations militantes individuelles viennent nuancer, sans l'invalider, le repérage du pluralisme catholique en matière d'économie et de justice sociale.

Les conceptions et pratiques économiques des acteurs catholiques sur les territoires considérés s'inscrivent à des degrés divers dans le continuum constitué entre les deux pôles du catholicisme de l'identité et du catholicisme de l'ouverture (Portier 2002). Le courant libéral-conservateur, mais également les Focolari s'inscriraient plutôt du côté du modèle identitaire, dont ils partagent les trois caractéristiques repérées par P. Portier : intransigeance et disqualification du monde moderne, ecclésionomie et aspiration à replacer l'univers social sous l'influence de la doctrine catholique ; stratégie de visibilité du religieux dans l'espace public. Encore faudrait-il, sur ce dernier point, distinguer des mouvements comme les Focolari, à forte visibilité religieuse, sous des formes communautaire et émotionnelle, de l'Opus Dei, qui s'est longtemps signalé par une stratégie de discrétion et par un recentrage sur l'éthique du travail. Par contraste, autant les approches communautariennes que libérationnistes renverraient à un catholicisme d'ouverture entretenant un rapport plus distancié à la parole hiérarchique, prônant l'autonomie individuelle voire la discrétion sur le plan religieux, mais s'inscrivant dans des approches économiques promouvant des formes solidaires soutenues par un engagement fort de la puissance publique.

Cette tentative de classification s'affaiblit dès sa formulation. Nous avons vu comment les trajectoires individuelles étaient plus transversales que ne le laisserait penser un premier regard. Par ailleurs, on notera que le pluralisme interne du catholicisme, y compris en matière économique, est souvent minimisé par des acteurs insistant au contraire sur l'unicité des références doctrinaires. Or, comme l'a souligné le chapitre 1, c'est l'un des fondements de l'institution catholique que de laisser une marge d'appréciation relativement étendue à ses recommandations, en particulier en matière de justice sociale. Autant les recommandations de l'Église sont-elles explicites, prescriptives et directement adressées aux politiques publiques en matière de politique familiale, d'euthanasie ou de recherche génétique, autant les enseignements sur l'économie et la justice sociale se bornent-ils souvent à l'énoncé de principes généraux relatifs aux droits des travailleurs et à un souci d'équité et d'égalité en matière économique. Les interprétations de la doctrine sociale de l'Église sont multiples et varient selon les matrices économiques, religieuses et culturelles des territoires.

Chapitre 3

Le répertoire de la subsidiarité : travail social et travail politique des acteurs catholiques face à la crise économique

"*Vengono anche i normali, come te*"[1]

Ce chapitre s'attache à redessiner les contours du travail social des organisations catholiques en matière de *welfare* territorial, une forme d'investissement dans l'espace public relégitimée par défaut en contexte de crise économique, comme celle que connait l'Europe du Sud depuis 2008. Ce faisant, l'on entend faire écho au renouveau des travaux portant sur le rôle du religieux dans la fabrique des régimes de *welfare* nationaux et européen. Van Kersbergen et Manow (2009) ont renouvelé ces approches en montrant comment la religion avait mis en forme les systèmes contemporains de protection sociale, en s'appuyant sur une analyse des interactions entre la structuration des clivages sociétaux, les règles électorales et la place des acteurs religieux dans les systèmes de protection sociale. De même, le projet WREP (Bäckstrom, Davie *et al.* 2011) s'est-il focalisé sur les interactions changeantes de la religion et de l'État-providence en Europe en mettant en évidence la visibilité croissante de la religion dans la sphère publique, les inquiétudes ressenties par les populations européennes à l'égard de l'État providence et la centralité de la dimension du genre dans ces deux enjeux. Issu du projet européen FACIT (*Faith-based organisations and exclusion in European cities*), le volume dirigé par Beaumont et Cloke (2012) compare le rôle des organisations religieuses dans la lutte contre l'exclusion dans les villes européennes. Dans la même veine, Bassi et Pfau-Effinger (2012), Lynche (2009), et Bode (2003) ont renouvelé l'approche du religieux, à la fois comme institution et comme ensemble de doctrines, dans la mise en forme des régimes de protection sociale italien, allemand, français et européen. Sarpellon (2002) a proposé un panorama des actions de solidarité de l'Église catholique italienne à partir d'une enquête nationale. Focalisée sur la sociologie du travail social des organisations religieuses – chrétiennes et musulmanes –, la revue *Genèses* a consacré un dossier (2002/2 n° 48) au « secours du religieux » dans le contexte français. Ces perspectives nationales ont été complétées de façon heureuse par des approches territoriales, qu'il s'agisse de l'analyse du rôle sociopolitique du tiers secteur à Bologne (Colozzi, Martelli 1988), à Vicenza en Vénétie (Frisina 2010), en Lombardie (Giorgi 2010 ; Muehlebach 2012), à Tarragone en Catalogne (Belzunegui *et al.* 2011) ou encore de la sociohistoire de l'aide alimentaire confessionnelle à Nantes (Retière 2002). Le rôle des organisations catholiques travaillant avec les migrants a suscité un intérêt tout particulier en la matière (*cf.* chapitre 4).

Ces approches présentent deux apports majeurs à l'étude des liens entre religion et politique. D'une part, elles relocalisent l'échelle d'observation à un niveau méso qui ne soit ni focalisé sur l'échelle micro-individuelle, ni excessivement surplombant et généraliste. Sur le

[1] « [maintenant] il y a aussi des gens normaux qui viennent. Des gens comme toi », entretien *Caritas* Brescia, 5 juillet 2013.

plan analytique, ces travaux empruntent autant aux perspectives institutionnalistes qu'aux analyses des mouvements sociaux. En recadrant le rôle des acteurs dans le *welfare mix* territorial, ces contributions soulignent comment les compétences des acteurs religieux s'extraient du seul champ religieux pour constituer des ressources éthiques et organisationnelles pour le *welfare* territorial. Deuxièmement, en déplaçant le projecteur vers des territoires régionaux et locaux, ces contributions permettent de saisir à sa juste mesure la complexité des relations entre religion et politique en termes de réseaux territoriaux d'interaction sociale. Cette littérature présente aussi des lacunes. Beaucoup de recherches se concentrent sur la sociologie interne des réseaux catholiques sans appréhender les interactions de ces réseaux avec les politiques publiques *et* les mouvements sociaux séculiers. À l'inverse, les travaux sur les politiques sociales tendent à présenter le rameau catholique du secteur sans but lucratif comme un bloc homogène sans en repérer le pluralisme interne. Enfin, bon nombre de monographies locales peinent à extraire de la singularité observée des observations à portée plus générale.

Ce chapitre entend contribuer à ce débat en se penchant sur la sociologie des réseaux territoriaux d'action sociale catholique, saisis dans leurs articulations aux politiques sociales et, le cas échéant, aux mouvements sociaux mobilisés sur ces enjeux. Pour ce faire, je me baserai sur les analyses conduites de façon comparative dans l'ensemble des régions considérées dans ce travail : Pays basque espagnol (Biscaye en particulier), Émilie-Romagne (Forlì-Cesena), Lombardie (Brescia), Aquitaine (Bordeaux, Landes et Pyrénées-Atlantiques). Sur le plan religieux, tous ces territoires partagent un degré conséquent de sécularisation, si l'on s'en tient aux indicateurs classiques de la participation religieuse. Sur le plan socioéconomique, ces régions ont longtemps été caractérisées par un degré consistant de développement économique et de qualité du *welfare* à leurs échelles nationales respectives. Néanmoins, sur l'ensemble de ces territoires et à des degrés divers, le tiers-secteur catholique a vu son rôle comme fournisseur de services sociaux augmenter au vu des effets de la crise économique et budgétaire de 2008 sur la restriction de la dépense publique. Les cas retenus témoignent de la nécessité de dépasser le constat simplificateur de la sécularisation achevée des sphères publiques sud-européennes, pour aller vers une approche nuancée des transformations du rôle social des institutions religieuses.

La deuxième hypothèse, fil rouge de la recherche, est celle du pluralisme interne de l'Église. Ce « retour » des associations catholiques dans l'arène des services sociaux ne doit pas être lu comme une stratégie consciente d'expansion entreprise par l'Église. Au contraire, et suivant en cela les catégories de Philippe Portier (2012) exposées au chapitre 1, on verra plutôt dans l'affirmation de ce répertoire d'action discret la marque d'un catholicisme d'ouverture, laissant la dimension proprement religieuse de l'action au second plan eu égard à la primauté de l'urgence sociale. Les catholiques de l'ouverture, cependant, ne monopolisent pas l'action sociale catholique. Bon nombre d'organisations composent sur le territoire avec des initiatives émanant du catholicisme d'identité. La plupart des organisations, ensuite, sont tiraillées en interne entre un pôle caritatif et un pôle solidariste, et sont, comme l'a montré Raison du Cleuziou (2011a) pour le Secours catholique, plus ou moins enclins à la politisation de l'enjeu social. Néanmoins, l'action sociale est d'abord portée par des catholiques agissant sur un régime d'appartenance institutionnelle fondé sur un régime de témoignage davantage que sur un régime d'autorité(Lagroye 2006), orientation qui mènera bon nombre d'organisations observées à se mobiliser aux côtés de mouvements sociaux progressistes ou offensifs (Portier 2002 ; Hutchinson 2012).

En ce sens, l'accentuation des précarités et des nouvelles formes de pauvreté suite à la crise ont davantage constitué une opportunité sous contrainte pour des organisations sociales catholiques rapidement débordées par la teneur des problèmes à traiter plutôt qu'un

instrument pour une stratégie supposée de reconquête de la sphère publique. Le secteur social de l'Église catholique offre ainsi une illustration supplémentaire de la plasticité interne d'une institution qui habilite ses membres autant qu'elle les contraint.

Le chapitre s'ouvre sur une brève comparaison contextuelle de la présence du catholicisme social sur les territoires d'observation. La section 2 revient sur la façon dont la crise constitue une opportunité contrainte pour le tiers secteur catholique. La section 3 se penche de façon plus spécifique sur les relations entre tiers secteur catholique, politiques publiques et mouvements sociaux. La conclusion synthétise les apports de ce chapitre à mon propos général.

Un catholicisme social dynamique dans des sociétés (post-)sécularisées

Des réseaux catholiques-sociaux très actifs

Dans l'ensemble des territoires considérés, la sécularisation de la société, si elle constitue une donnée contextuelle à prendre en considération, ne dit, au fond, pas grand-chose sur les dynamiques propres de l'institution catholique en général et de son rameau social en particulier[2]. La baisse indéniable des formes conventionnelles de pratique religieuse n'a pas empêché la consolidation des organisations sociales de l'Église, voire leur mise en réseau avec les autres acteurs territoriaux du social (Giorgi 2012 : 336) en matière de formation, de services sociaux, mais aussi d'économie sociale et solidaire. Les territoires mis en comparaison présentent une palette variée d'organisations catholiques intervenant sur le *welfare* territorial, et couvrant une palette large d'appartenances institutionnelles à l'Église :

a) Affiliation institutionnelle directe : Caritas, congrégations religieuses, institutions diocésaines ;

b) Mouvements de laïcs traditionnels (type Action catholique) ;

c) Nouveaux mouvements religieux (type charismatiques ou restitutionnistes) ;

d) Groupes paroissiaux informels et auto-organisés, communautés de base ;

e) Organisations sociales émanant historiquement du catholicisme social (coopératives sociales, ACLI…) ;

f) Organisations séculières fondées à des fins fonctionnelles par l'Église (entreprises d'insertion, compagnies de consultants, entreprises sociales) ;

g) Organisations séculières issues d'une fusion entre organisations laïques et d'inspiration religieuse ;

h) Organisations séculières fondées par un/e fondateur/trice à l'identité catholique affichée.

D'un point de vue institutionnel, cette gamme d'affiliations à la constellation catholique a des conséquences pour la gouvernance de chaque organisation. En Italie, une coopérative sociale appartenant au réseau d'inspiration catholique Confcooperative organisera sa propre gouvernance interne sur un mode totalement autonome vis-à-vis de l'Église tout en entretenant des relations de collaboration ténues avec le diocèse. Telle congrégation religieuse suivra les priorités données au secteur social par sa hiérarchie, instituée selon des juridictions territoriales spécifiques (comme la province pour les jésuites). La Caritas sera davantage dépendante des choix politiques effectués par l'évêque, tout particulièrement en Italie en ce

[2] Voir sur ce point la critique de Cartocci (2011) par Abruzzese (2012).

qui concerne la redistribution de la contribution étatique issue de l'impôt (*8 per mille*), même si ce leadership épiscopal est lui-même régulé par l'institutionnalisation d'organes consultatifs. Pour le directeur de la Caritas de Forlì :

> « Caritas, comme toute structure ecclésiale, n'est pas une structure démocratique. Ce sont des structures verticales. Alors que dans une coopérative, c'est "une personne, une voix", au sein de l'Église, il y a une organisation hiérarchique. Le pape, l'évêque, les directeurs des bureaux nationaux, les directeurs des Caritas diocésaines. Mais cet aspect a également été pris en considération par l'Église : quand ils doivent prendre une décision, ils doivent s'entourer de comités consultatifs, qui doivent s'exprimer. Ce vote consultatif est très fortement requis. On demande aux leaders de l'Église d'écouter la base. Mais la décision finale reste entre leurs mains, il n'y a pas de vote. »[3]

À Bordeaux et dans les Pays de l'Adour[4], le Secours catholique articule son action sur trois logiques : la logique associative, reposant sur le bénévolat, la logique d'entreprise et la logique d'Église. Le partenariat avec l'Église diocésaine se fait sur un mode partenarial : l'Église délègue au Secours catholique tout l'aspect social de sa mission. Enfin à Bordeaux, une instance comme le Conseil diocésain de la solidarité où se réunissent autour de l'évêque l'ensemble des associations catholiques – et le Diaconat protestant – intervenant dans le social, constitue un espace institutionnel de régulation où s'effectue un travail de coordination, de division du travail et de lissage de la pluralité des approches religieuses du social.

D'autres organisations, situées à l'autre bout du spectre et ayant expérimenté un processus de sécularisation interne, entretiennent un rapport plus distancié à la hiérarchie. La référence chrétienne est maintenue sous forme d'une référence à un héritage en valeurs constamment réactualisé. À Forlì, le consortium coopératif *Consortium Solidarietà Sociale* (CSS), tout en reconnaissant ses racines catholiques, ne se définit pas nécessairement comme faisant institutionnellement partie de l'Église, surtout au vu de son pluralisme interne :

> « D'un point de vue statutaire, le Consortium se réfère à la doctrine sociale de l'Église. Il se réfère à certaines valeurs, disons à des formulations typiques du monde coopératif, aux plus originales. Je ne dis pas anciennes, je dis originales. Je pense, par exemple, à un très beau passage mentionnant la poursuite de l'Utopie. Ou à la démocratie économique. Mais il est également clair que le Consortium, en tant que réseau d'entreprises, a toujours eu cette référence, mais sans pour autant jamais pratiquer ni le *collateralismo* ni l'exclusion. Cela n'a jamais caractérisé l'identité du Consortium. À tel point que, même si nous avons une longue histoire de collaboration avec la Caritas et avec le diocèse – comme président du Consortium, je siège par exemple dans un organe diocésain représentant les associations travaillant dans ce secteur –, je peux difficilement me définir comme un projet de service ou comme une initiative appartenant à l'aire catholique. Si je le faisais, j'offenserais probablement l'un de mes membres qui n'a pas cette référence explicite. […] il y a certainement une référence culturelle à la doctrine sociale de l'Église, mais dans un sens très séculier. »[5]

L'affiliation institutionnelle catholique et la proximité avec le diocèse, sont en revanche plus affirmées pour la Confcooperative de Brescia, territoire où la culture politique « blanche » a longtemps été quasi-hégémonique.

Cette flexibilité institutionnelle a constitué un avantage pour les organisations catholiques au moment de faire face à la crise.

---

[3] Entretien, coordonnateur de la Caritas Forlì-Bertinoro, Forlì, 22 février 2013. Traduit de l'italien.

[4] La Délégation des Pays de l'Adour du Secours catholique couvre les départements des Pyrénées-Atlantiques et des Landes.

[5] Entretien, président du Consorzio Solidarietà Sociale, Forlì, 22 mars 2013. Traduit de l'italien.

Des régions aisées face à la crise

L'Émilie-Romagne, la région de Brescia et le Pays basque espagnol ont souvent été considérés comme des modèles vertueux de développement socio-économique régional. Les régimes territoriaux du développement local ont pu être basés, dans le cas italien, sur les PME, les districts industriels, les coopératives générant même, dans le cas émilien, un modèle émilien de développement local (Restakis 2010)[6]. En Lombardie, la province de Brescia aura longtemps été l'une des plus riches d'Italie, où le marché du travail provincial a longtemps été caractérisé par une situation de quasi plein-emploi avec des taux de chômage pour moitié inférieurs aux taux nationaux[7]. Au Pays basque espagnol, la politique des grappes d'entreprise ou clusters mis en place par le Gouvernement basque dans les années 1990, en collaboration avec les coopératives industrielles, a été l'une des clés de la sortie de crise industrielle qui frappe alors ce territoire. Région plus rurale que sa voisine basque, l'Aquitaine figure néanmoins parmi les régions françaises économiquement stables, même si de nouvelles formes de pauvreté y voient le jour, notamment en milieu rural.

Malgré ce bon positionnement, les territoires étudiés ont été frappés de plein fouet par la crise de 2008. La remarque vaut davantage pour les régions italiennes et basques que pour l'Aquitaine, la France ayant subi les contrecoups de la crise économique avec un décalage temporel. En Italie et en Espagne, les territoires considérés, même s'ils ont été moins frappés par la crise que d'autres régions, en ont néanmoins ressenti les conséquences en termes de tensions sur le marché du travail, de baisse de la productivité régionale et de croissance des taux de chômage. En Émilie-Romagne, le taux de chômage passe de 2,9% en 2007 à 7,1 % en 2012[8]. Le même taux sera de 7 % en mai 2012 dans la province de Forlì-Cesena[9]. Le nombre de chômeurs dans la province aura ainsi connu une augmentation de 61 % entre 2008 et mars 2013.

À Brescia, la crise frappe durement une économie locale à dominante manufacturière et fortement internationalisée, donc particulièrement sensible à la dégradation de l'environnement économique international. Brescia se situe, au début de la crise, au 3e rang (après Milan et Turin) des provinces les plus exportatrices d'Italie, et se situe également en tête pour les investissements directs à l'étranger et les flux migratoires[10]. La crise industrielle touche en particulier le secteur manufacturier, et le taux de chômage provincial passe de 3,19 % en 2007 à 8,39 % en 2013[11]. La crise frappe aussi bien des secteurs traditionnels (comme le textile-habillement et l'agro-alimentaire), qui avaient déjà ressenti les effets de la globalisation et de la compétition des pays émergents, et sur la production de biens instrumentaux (industrie métal-mécanique et moyens de transports).

---

6 Travaillant uniquement sur les coopératives sociales délivrant des services sociaux (type A), Picciotti *et al*. (2014 : 227-228) classent l'Émilie-Romagne comme une région « vertueuse » avec une intensité forte de la coopération sociale, alors que la Lombardie ferait partie des régions à densité limitée de coopératives sociales.

7 *Provincia di Brescia* (2013), *Oltre la crisi: competenze e lavoro per un nuovo sviluppo del territorio*, Documento di Programmazione Integrata Lavoro e Formazione 2011/2103, p. 7.

8 *Unioncamere Emilia-Romagna*, *Rapporto sull'economia regionale. Consuntivo 2012*, p. 42.

9 « Crisi senza fine, a Forlì tasso di disoccupazione al 7 % », *Forlì today*, 21 May 2012.

10 Provincia di Brescia, *op. cit*., p. 8.

11 « Crisi, la città di Brescia tra le grande malate d'Italia », *Bresciaoggi.it*, 15 juillet 2014.

La situation de l'emploi est plus critique encore en Pays basque espagnol. En avril 2013, on compte 164 700 chômeurs déclarés dans la Communauté autonome basque, soit un taux de chômage de 16,28 % (contre 27,16 % en Espagne[12] (18,03 % en Biscaye, 16,37 % en Alava, 13,27 % en Guipuzcoa). La crise est un peu mieux supportée en Pays basque que dans le reste de l'Espagne à cause d'un système de « région-providence » solide et un tiers secteur consolidé. Ces facteurs n'empêcheront pas une indéniable dégradation sociale.

L'Aquitaine, dans ce panorama, fait figure de situation intermédiaire. La crise économique y est moins prononcée que dans d'autres territoires français, mais la dégradation sociale s'y fait ressentir également avec l'augmentation des taux de chômage (1er trimestre 2007 : 7,8 %, 4e trimestre 2013 : 9,6 %[13]) et l'apparition de nouvelles pauvretés.

Au-delà du caritatif : le travail social des organisations catholiques

Caritas entre alerteur social et fournisseur de services

À l'instar des autres organisations de volontaires, les Églises ont différentes fonctions eu égard aux systèmes de *welfare* régionaux et nationaux. La typologie proposée par Pettersson (2011) est éclairante à cet égard :

> "In the *vanguard role*, the church acts in the frontline, highlighting new areas of need and prioritizing forgotten groups of people. As an *improver*, the focus is on the enhancement of existing welfare provision in order to increase different aspects of its quality. In its role as *value guardian*, the church acts as a defender of, and advocate for, various human values […] The *service-provider* role, finally, can itself be of three different kinds […]. As a primary provider, the church is either the sole provider or among the main providers, of a certain kind of welfare. If the church is offering services which are qualitatively different from what is provided by the public welfare system, these can be labeled complementary services. When the church-provided service is simply an alternative choice, a substitute for the same service offered by the state, it offers a supplementary welfare service" (Pettersson 2011 : 33).

Sur l'ensemble des territoires, les organisations sociales de l'Église se signalent par leur engagement marqué sur le front des services sociaux de base. Comme l'a noté Annalisa Frisina (2010) à Vicenza, le rôle des organisations comme fournisseurs de services primaires (*primary providers*) va de pair avec leur rôle d'avant-garde (*vanguard role*). La Caritas est l'acteur central en la matière. Elle fournit de l'aide sociale de base et signale l'émergence de nouveaux besoins sociaux. La position centrale de Caritas au sein des réseaux catholiques-sociaux s'observe sur l'ensemble des territoires. Outre son poids organisationnel et sa présence sur le terrain, Caritas joue un rôle essentiel de coordination des organisations catholiques travaillant dans le social. La proximité institutionnelle de la Caritas avec les hiérarchies diocésaines renforce sa légitimité. La crise a renforcé la centralité de la Caritas dans ce dispositif.

Les conséquences de la crise peuvent être mesurées par trois phénomènes, présents sur l'ensemble des territoires.

Le premier est le changement quantitatif et qualitatif des usagers de l'aide d'urgence délivrée par la *Caritas*. La nature extensive, intensive et chronique de la crise actuelle a exacerbé des inégalités qui étaient déjà en train de se creuser lorsque le contexte économique était meilleur. Cela est particulièrement vrai pour l'Italie et l'Espagne. À Forlì, les centres

[12] « La tasa de paro llega en Euskadi al 16,28 % en el primer trimestre de 2013 », *El Mundo*, 25 April 2013.

[13] « Taux de chômage localisé par région – Aquitaine », INSEE, mis à jour le 3 juillet 2014, <http://www.insee.fr/fr/bases-de-donnees/bsweb/serie.asp?idbank=001515857> consulté le 28 septembre 2014.

d'écoute de la Caritas diocésaine reçoivent 4 661 personnes et 1 963 familles en 2009, et 6661 personnes, 1 991 familles et 45 323 personnes en transit en 2012[14]. À Brescia, le rapport de l'Observatoire de la pauvreté et des ressources de Caritas signale pour 2013-2014[15] les tendances suivantes quant aux populations accueillies : une majorité de femmes, une augmentation du nombre d'Italiens et une diminution relative des citoyens étrangers, qui restent néanmoins majoritaires (62,14 % en 2013 contre 79,72 % en 2012)[16], une majorité de jeunes adultes, sans travail, avec famille à charge. En Biscaye, 13 002 personnes participent aux projets de la Caritas en 2012, dont 4 723 pour la première fois[17]. Le profil des utilisateurs des services de Caritas change. Alors que les profils traditionnels sont toujours présents (migrants, femmes célibataires, sans domiciles fixes-SDF), la crise génère de nouvelles formes de précarité : personnes et familles de la classe moyenne, retraités fragilisés, travailleurs précaires. À Bordeaux, le Secours catholique a vu arriver depuis quelques années des publics nouveaux après une rupture familiale, sentimentale ou professionnelle et une augmentation sensible des situations de surendettement. La position du Secours catholique lui permet d'identifier les nouvelles formes de territorialisation de la pauvreté en Gironde, avec la constitution d'un arc de pauvreté contournant l'aire métropolitaine bordelaise et descendant du Blayais au Sud-Gironde en passant par le Libournais.

La crise a aussi un impact sur les flux de migrants. À Forlì, la Caritas voit revenir vers elle d'anciens usagers migrants qui avaient pourant trouvé du travail dans les années 1990. Dans le même temps cependant, le nombre de demandeurs d'asiles s'adressant à la Caritas de Forlì décroit depuis 2008, non que les flux diminuent mais plutôt du fait que ce territoire soit devenu un point de transit vers d'autres destinations soit italiennes soit européennes. En revanche, le nombre d'usagers italiens des services de la Caritas augmente sensiblement, de 23,55 % en 2011 à 26 à 24 % en 2012. À Bilbao, le nombre de citoyens de l'UE recourant à la Caritas augmente de 42,6 % entre 2010 et 2012, alors que le nombre d'extra-communautaires, tout en représentant toujours la majorité des usagers de la Caritas (54,4 %), baisse de 18 % entre 2010 et 2012[18].

Ce changement a des conséquences psychologiques. Alors que pour certaines populations vulnérables, et en premier lieu pour les migrants, recourir à la *Caritas* était un signe d'espérance, beaucoup de personnes connaissant la pauvreté pour la première fois vivent le recours à la Caritas comme une expérience difficile voire traumatisante. Le sentiment de « honte » du nouvel usager ressort des entretiens au Pays basque comme en Italie, comme l'exprime cette travailleuse sociale de la Caritas de Forlì :

> « Quand j'ai commencé à travailler dans ce service en 2007, j'ai été frappée par la différence de vision entre les Italiens et les étrangers. Au sens où, lorsque les étrangers venaient à la Caritas, on voyait une espérance d'amélioration dans leurs yeux. Parce qu'ils venaient ici pour trouver une vie meilleure. Pour trouver un travail, envoyer de l'argent chez eux, appeler leur

[14] Diocesi di Forlì-Bertinoro, Caritas Forlì-Bertinoro, Pastorale sociale e del lavoro (2013), *Rapporto poverta' e risorse 2012*, Forlì, Diocesi di Forlì-Bertinoro, p. 22.

[15] Caritas diocesana di Brescia – Osservatorio delle povertà e delle risorse, *La povertà accolta. Capillarità in progress, Flash report della rilevazione sulla povertà accolta da parte dei centri di ascolo Caritas attivi in 'Sincro'*, 12 Aprile 2014.

[16] La présence majoritaire d'étrangers parmi les usagers de Caritas se vérifie à l'échelle italienne, avec 61,8 % d'étrangers et 38,2 % d'Italiens. La part des Italiens est plus forte au Sud du pays (59,7 %) (Caritas italiana (2014), *False partenze. Rapporto 2014 sulla povertà e l'esclusione sociale in Italia (abstract)*, Rome, Caritas italiana, p. 1).

[17] Diocesi de Forlì-Bertinoro, *op. cit*., p. 21; Cáritas Bizkaia (2013), *Urteko txostena. Informe anual 2012*, Bilbao, *Cáritas Bizkaia*.

[18] Ibid.

famille, etc. (recourir à la Caritas) était une solution temporaire, jusqu'à ce que leur situation s'améliore. Les Italiens, à cette époque, étaient ceux qui n'y arrivaient pas, ceux qui avaient tout tenté, avec des situations de dépendance, des anciens détenus, d'autres qui étaient des malades mentaux, etc. Aujourd'hui, au contraire, les Italiens sont toujours là, mais la majorité d'entre eux sont des personnes "normales", ton voisin, tes amis, des gens qui ont perdu leur travail, des couples séparés, qui n'y arrivent plus. Et ils ressentent de la honte. Parce que c'est une chose d'être le SDF, qui a toujours vécu comme ça, le toxicomane qui vit d'expédients. Ils n'ont plus honte depuis longtemps. Mais pour la personne normale pour qui *Caritas* est pour les *barboni* (SDF), la honte est présente. »[19]

À Brescia, la Caritas perçoit ce phénomène de « normalisation sociale des usagers de Caritas »[20] au travers de son fonds d'assistance Lucenti et par le microcrédit. La tendance, générale en Italie, est soulignée dans les rapports annuels de la Caritas italienne.

Deuxièmement, les Caritas ont dû adapter leur réponse et leurs services à cette transformation des flux d'usagers. À Bilbao, la Caritas ressent la réalité de la crise dès 2008 à l'échelle des centres d'accueil paroissiaux et des centres locaux de la Caritas distribuant l'aide économique de base. Dès la mi-juin 2008, le budget de la Caritas diocésaine de l'année pour l'assistance élémentaire, bien qu'ayant doublé par rapport à l'année précédente, est déjà consommé. En 2007, Caritas Bizkaia (Caritas diocésaine de Biscaye) aide 7 000 personnes et distribue 700 000 € d'aide économique de base. En 2009, ce sont 11 000 personnes qui sont aidées et le montant de l'aide atteint deux millions d'€. En Aquitaine, les Délégations du Secours catholique de Gironde et des Pays de l'Adour rencontrent en 2013 respectivement 8 823 et 15 208 situations de pauvreté.

Outre le nombre de personnes dans le besoin, ce sont les besoins eux-mêmes qui connaissent une mutation. En Biscaye, avant la crise, le recours à Caritas était vécu avant tout comme une transition vers le système public de protection sociale. La situation de transition est devenue structurelle, et la Caritas a dû mettre en place un système de bons alimentaires, en collaboration avec le secteur coopératif traditionnel basque (la coopérative de consommation Eroski, et la banque coopérative Caja Laboral, toutes deux liées au groupe de Mondragón). Caritas met également en place un système de bons pour vêtements, en collaboration avec la coopérative Koopera. Le système est conçu comme un moyen de sauvegarder la dignité des personnes : plutôt que de se voir donner de la nourriture ou des vêtements, les personnes vont les acheter[21]. À Bilbao, Caritas ouvre une cantine sociale à Baracaldo, dans l'une des zones industrielles de l'aire métropolitaine parmi les plus touchées par la crise. À Forlì, la Caritas inaugure un fonds de solidarité spécial, financé par des fondations bancaires, le diocèse et par des campagnes de collectes dans les paroisses, afin de répondre aux besoins.

À Brescia, la Caritas met en place dès 2008 l'opération *Mano fraterna* (« main fraternelle ») comme programme spécifique de lutte contre la crise. Des innovations organisationnelles se greffent alors à des dispositifs existants, comme la *mensa* (soupe populaire). D'une part, la Caritas lance le programme *Ottavo giorno* (« huitième jour »), soit une plateforme logistique alimentaire à l'échelle de la province où viennent s'approvisionner les *Caritas* paroissiales. Impulsé par l'évêque de Brescia, la plateforme répond d'une part au constat de l'augmentation des demandes d'aides basiques en matière de nourriture, et d'autre part à la nécessité d'effectuer des économies d'échelle et d'éviter aux bénévoles paroissiaux

[19] Entretien, travailleur social Caritas Forlì-Bertinoro, 8 mai 2013. Traduit de l'italien.

[20] Entretien Caritas Brescia, 5 juillet 2013.

[21] Porteurs d'une opération similaire, les équipes locales du Secours catholique de Gironde signalent en revanche le risque de stigmatisation au supermarché pour la personne utilisant ses bons alimentaires au moment de régler ses courses.

de solliciter les supermarchés pour récupérer les invendus. Fidèle à son parti-pris territorial, la Caritas diocésaine vient ici en soutien de l'échelle de base du sytème, les Caritas paroissiales. Le temps ainsi épargné grâce à ce dispositif permet aux volontaires paroissiaux de se concentrer sur la dimension relationnelle et de dépasser le rôle de distributeur alimentaire. Une deuxième réponse innovante à la crise est la mise en place du fonds assistantiel Briciole Lucenti, destiné à couvrir les frais de scolarité, de santé et de diverses nécessités sociales. Ce fonds, cofinancé par les Caritas paroissiales et la Caritas diocésaine, voit les demandes augmenter fortement entre 2011 (265 recours) et 2012 (445). Initialement non destiné aux familles avec mineurs, le fonds a dû s'y consacrer au vu du caractère transversal des nouvelles pauvretés. Enfin, la Caritas diocésaine de Brescia initie un système de microcrédit, vu comme innovant à l'échelle italienne.

Troisièmement et comme effet de solidarité, la crise génère dans certains cas une légère augmentation du nombre de bénévoles et de dons à la Caritas. Cet effet indirect est particulièrement prononcé à Bilbao où le nombre de volontaires travaillant avec les 138 professionnels de la Caritas augmente, avec 337 nouveaux bénévoles entre 2011 et 2012 sur un total de 2 444 bénévoles (dont 81 % de femmes). Le nombre de membres et de donateurs de Cáritas Bizkaia augmente de 8,6 % entre 2011 et 2012, jusqu'à atteindre un total de 5 121 (dont 47,7 % de femmes). Aux côtés des profils classiques et genrés de bénévoles (Bäckstrom, Davie *et al.* 2011), de nouvelles figures apparaissent : médecins, avocats, journalistes, professions qualifiées entendant partager leur savoir. Des entreprises privées offrent leur expertise gratuitement. À Forlì en 2013, la *Caritas* diocésaine compte 12 travailleurs professionnels et 100 bénévoles. Parmi ces derniers, outre la forte proportion de retraités ou d'individus exerçant une activité bénévole comme alternative à la détention, se trouvent également de nouveaux profils professionnels ou des étudiants. À Brescia, la *Caritas* signale un changement qualitatif du profil des volontaires du même type que celui de Bilbao. Le programme *Mano fraterna* repose sur le volontariat : le microcrédit est entièrement géré par des bénévoles, dont d'anciens employés de banque, la plateforme logistique *Ottavo giorno* est également portée par des bénévoles, avec des profils professionnels plus diversifiés. Bon nombre de retraités de l'administration publique s'engagent dans le volet du programme consacré au Fonds d'assistance ou du soutien à l'emploi. En Gironde, le Secours catholique, outre une équipe professionnelle de 12 personnes, compte sur 678 bénévoles répartis en 45 équipes locales, 28 groupes conviviaux de partage et 19 services transversaux de délégation[22], et un réseau considérable de donateurs[23]. L'articulation du bénévolat – une majorité de jeunes retraités – et des professionnels s'opère par un investissement de la structure dans la formation des bénévoles. La Délégation du Secours catholique des Pays de l'Adour compte quant à elle en 2014 13 salariés, 1 712 bénévoles organisés en 50 équipes travaillant sur 7 territoires d'action[24], et bénéficie du soutien de 7 000 donateurs[25]. La Délégation aura formé 267 bénévoles en 2013. Comme en Italie ou au Pays basque Sud, la forme de bénévolat, en Aquitaine, connait une mutation silencieuse qui, ici, s'exprime à deux échelles, comme en témoigne le Secours catholique de Gironde. D'une part, à un bénévolat

[22] Secours catholique Caritas France, Délégation de la Gironde, *Rapport d'activité 2013*, p. 8.

[23] Le rapport national 2013 du Secours catholique signale pour la France un recul des dons modestes, lié à la crise, mais une progression des très grands dons, un développement de la philanthropie que le Secours voit comme l'une des solutions pour parvenir à des financements pérennes (Secours catholique Caritas France, *Rapport d'activité 2013*, p. 38).

[24] « Le Secours catholique des Pays de l'Adour », données transmises par la Délégation du Secours Catholique des pays de l'Adour, mise à jour avril 2014.

[25] Délégation des Pays de l'Adour, *Rapport d'activité 2013*, Secours catholique – Caritas France, 2014.

« un peu ancien, un peu tricot, un peu vêtements, un peu nourriture »[26] succède un bénévolat par action et par projet. Y sont mobilisées des compétences spécifiques, pouvant mobiliser ponctuellement des volontaires professionnellement actifs, en particulier sur des projets d'économie solidaire : création de jardins solidaires ou projet de transformation du service mobilier du Secours catholique en entreprise d'insertion. De façon plus fondamentale, l'évolution vers une « approche projet » remet en question une distinction par trop dichotomique séparant bénévoles et professionnels. Les bénévoles sont des professionnels ou d'anciens professionnels, qui mettent leur compétence au service du projet. Ainsi voit-on à Bordeaux – comme à Brescia –, d'anciens professionnels de la banque ou de l'administration fiscale animer le service microcrédit de la *Caritas*. L'approche par la compétence, évidente pour l'organisation, appelle dans certains cas clarification au moment des interactions avec les professionnels du social dans l'administration publique :

> « Il peut arriver que les services État disent : les associations travaillent avec des bénévoles, nous on est des professionnels. Il y a toujours ce clivage entre les professionnels et les bénévoles. Sauf que les bénévoles sont d'anciens professionnels. On a la vice-présidente qui a travaillé dans les services sociaux. Donc ces mêmes professionnels qui disent on est des professionnels, demain ce seront des bénévoles et on leur dira : mais oui, vous êtes d'anciens professionnels, donc vous êtes toujours des professionnels. C'est la même personne. C'est vos compétences. On a ici à la Commission des secours l'ancien directeur des impôts. C'est vrai qu'il a sa casquette de directeur des impôts, mais il a la compétence financière. Celui qui tient le service microcrédit est un ancien expert-comptable, commissaire aux comptes. Il connait le métier. Le bénévole est un ancien professionnel. Et moi l'assistante sociale qui me dit, récemment j'en ai eu une qui m'a dit : mais oui, on a accueilli une stagiaire, ça ne s'est pas très bien passé, on a dû mettre fin au contrat. C'est une structure, vous êtes moins professionnels. Je lui ai dit, mais attendez, tous les gens qui sont là sont d'anciens professionnels. Vous demain si vous êtes au Secours catholique pendant votre retraite, on vous considérera toujours comme une professionnelle, comme une bénévole mais professionnelle. […] Mais il y a ce clivage qui fait que l'on pointe un petit peu du doigt les associations en disant : vous vous n'êtes pas professionnels, nous on l'est. Je dis : on œuvre tous dans le secteur de la solidarité, on a besoin de toutes les forces. »[27]

Dans le cas français, les salariés du Secours catholique ont souvent des parcours de formation voire une expérience professionnelle, dans les services sociaux, ce qui affaiblit d'autant plus le clivage de compétences et de règles (en particulier autour du secret professionnel) affiché entre secteur public et secteur associatif.

*L'économie solidaire comme processus habilitant (*empowerment*)*

Les organisations catholiques, même si elles sont pressées en ce sens, ne limitent pas leur action à l'aide d'urgence. Toutes les organisations rencontrées à Bilbao, Forlì, Brescia, Bordeaux ou Dax, refusent de décrire leur rôle comme se limitant à une fonction caritative et distributive (Vincent 1997). Le référent mobilisé renvoie davantage à l'accompagnement de personnes dans le besoin au travers de la coconstruction de trajectoires individuelles et collectives vers l'inclusion sociale. Même l'aide initiale, totalement gratuite, n'est pas inconditionnelle : nourriture et logement sont pourvus en échange d'un engagement du bénéficiaire à surmonter ses addictions, à chercher un emploi, et à travailler au service de la

[26] Entretien, Délégué du Secours catholique Caritas France – Délégation de la Gironde, Mérignac, 27 janvier 2015. Pour l'ancien Délégué de la Gironde, il s'agit de sortir d'un Secours catholique « distributif et bon enfant », « celui des dames qui disent au pauvre : non, tu ne prends pas les chaussures rouges, mais les bleues » (entretien, ancien Délégué Secours catholique de la Gironde, Villenave d'Ornon, 2 septembre 2014).

[27] Entretien, Délégué du Secours catholique Caritas France – Délégation de la Gironde, Mérignac, 27 janvier 2015.

communauté. Au-delà d'une dimension apparemment moralisatrice, les anthropologues verraient là une séquence d'échange de don/contre-don, transférée au tiers secteur. Jacques Godbout qualifie de « don aux étrangers » (Godbout 2000), une relation entre un donneur et un récipiendaire qui ne se connaissaient pas avant l'échange, mais dont la relation, à la différence du rapport purement contractuel *ou* caritatif pur, durera bien au-delà du simple échange matériel initial. Dans le même temps, de par l'exigence de réciprocité qu'il instaure, le don peut restaurer des hiérarchies implicites voire générer des rapports de pouvoir.[28]

Cette dimension relationnelle est présentée comme centrale et comme distinguant la structure catholique par rapport à une ONG quelconque par l'une des salariés de la Caritas diocésaine de Brescia :

> « J'ai été frappée par l'histoire d'un volontaire qui a demandé qu'on l'aide également pour la distribution alimentaire. En nous disant : il y a tellement de gens qui demandent que moi, en une heure, en 60 minutes, je distribue tant de poches. Eh ! Mais nous ne voulons pas être comme cela ! Nous voulons être la Caritas. Nous voulons consacrer du temps aux personnes. Alors, comment faire pour que la distribution que nous faisons soit également une distribution *in Caritas* ? Ne pas être un distributeur automatique. Les Caritas ressentent tellement de pression en termes d'augmentation des besoins. Mais d'un autre côté, elles ressentent également le besoin de sauver ce qui constitue leur identité. Parce qu'autrement, le risque est celui-ci : tous sonnent à la porte, et j'ouvre à tous. Bien sûr que je dois ouvrir. Mais j'ouvre de quelle façon ? Et cela vaut également pour les rapports avec les entités publiques. »[29]

Ce processus a poussé les organisations catholiques à innover dans le champ de l'économie sociale et solidaire, en particulier dans le domaine du microcrédit aux familles, voire dans certains cas dans l'aide à la création de micro-entreprises. Les entretiens dans toutes les régions présentent les initiatives catholiques comme articulées à l'économie solidaire voire à l'économie alternative, par opposition non pas seulement à la grande entreprise capitaliste, mais aussi aux coopératives traditionnelles vues comme relevant d'une économie sociale d'orientation marchande[30]. Le leadership de Caritas s'exprime également en la matière. À l'échelle italienne, la Caritas publie en 2014, et pour la 5e année consécutive, un observatoire recensant les « initiatives anti-crises » promues par les Églises locales, initiatives qui auront connu une augmentation du 99 % en quatre ans[31]. À Forlì, la crise a conduit la Caritas et la Commission de la Pastorale sociale du diocèse à promouvoir des expériences vues comme contribuant à une « économie de proximité » basée sur la solidarité informelle et rejetant la dépendance à l'égard des aides publiques – qui, de toutes façons, sont à la baisse – *et* l'attitude caritative traditionnelle de l'Église. L'objectif consiste plutôt à construire des relations interpersonnelles équitables. Au-delà des échanges matériels, ce sont des registres de relations non matérielles et non monétaires qui sont promus à l'image du parrainage et de l'accueil de migrants dans les familles. La Caritas de Forlì-Bertinoro a ainsi mis en place un marché de seconde main où les personnes peuvent échanger leurs biens usés contre un jeton

---

[28] On n'approfondira pas ici le débat autour du lien entre marché, don et liberté, dont Cusin et Benamouzig posent bien les contours :« tout en soulignant que le rapport marchand salarial permettait l'exploitation capitaliste, Marx précisait déjà qu'il libérait des rapports de dépendance traditionnels. Sans être un apologue du marché, Simmel soulignait aussi que l'anonymat du marché était de nature à accroître la liberté individuelle. Le marché libère en effet l'individu de certaines formes directes de contrôle social, en soustrayant par exemple les comportements d'achat au regard d'autrui. Le don peut à l'inverse restaurer des rapports de pouvoir. » (2004 : 209).

[29] Entretien, salariée *Caritas* diocésaine Brescia, 5 juillet 2013, Brescia. Traduit de l'italien.

[30] Dans plusieurs cas cependant, autant en Émilie-Romagne qu'au Pays basque, plusieurs coopératives traditionnelles (non sociales) ont également réagi à la crise en activant des mécanismes coopératifs (baisses de salaires collectives et transferts de travailleurs) plutôt que par des licenciements.

[31] *Caritas italiana*, 2014, *op. cit*., p. 3.

qui peut à son tour être échangé contre un autre objet sur le marché. À la différence d'un marché de troc traditionnel, il n'y a ici pas ou peu de calcul d'équivalence, la valeur monétaire du bien disparaissant une fois que son utilisation personnelle a cessé. La relation d'échange n'est pas dyadique mais s'intègre dans une solidarité circulaire. L'idée d'habilitation (*empowerment*) est également au cœur du dispositif de microcrédit mis en place par la Caritas de Forlì, en partenariat avec une institution financière italienne travaillant sur le modèle de la Grameen Bank de Muhammad Yunus : petit prêts de 5 ans (entre 6 000 et 12 000€) à des taux avantageux, accordés à des porteurs de projets individuels comprenant une opportunité d'emploi, Caritas jouant le rôle de caution. Les projets ciblés sont ceux à qui les prêts ont été refusés par les prêteurs traditionnels en raison d'un manque de garanties. La Caritas de Brescia a mis également en place un système de microcrédit, où le prêt, à hauteur plus limitée encore (3 000€ maximum), n'est pas destiné aux entreprises mais aux familles dont les membres attestent d'un emploi. Caritas cautionne l'obtention du prêt. L'opération est menée en partenariat avec les banques de crédit coopératif (Banca di credito cooperativo - BCC)[32] du territoire, une capillarité spatiale à laquelle Caritas entend contribuer avec ce programme.

En Gironde, alerté par la CODAS[33] sur la multiplication des situations de surendettement, le Secours catholique initie lui aussi un dispositif de microcrédit. Il s'agit d'un crédit essentiellement destiné à la création d'une micro-entreprise ou à l'achat d'un véhicule pour le retour à l'emploi, oscillant en général entre 1 500 et 2 000 € au maximum. Ce prêt est remboursable, avec un petit intérêt pour une question de principe afin de sortir d'une relation d'assistance : « je suis client et reconnu comme un être humain » (entretien). Le risque financier est pris à 50 % par le Secours catholique et à 50 % par le Crédit coopératif, équivalent français des BCC italiennes[34]. Dans les pays de l'Adour, le microcrédit proposé par le Secours catholique associe sous une forme conventionnelle Secours catholique, Crédit Mutuel Midi-Atlantique et État, et concerne des personnes issues des circuits bancaires classiques et porteuses d'un projet personnel bien identifié et lié au retour à l'emploi, au logement et à la vie familiale (hors dépenses courantes). En toute logique et afin d'éviter un cercle vicieux, le rachat de dettes et le remboursement d'autres crédits ne sont pas éligibles à de tels prêts[35].

À Forlì, si la Caritas et quelques autres organisations et congrégations (comme les Capucins à Forlì, avant leur départ en 2012, ou les Sœurs de la Charité de St.-Vincent-de-Paul à Forlimpopoli) se concentrent sur la fourniture de services de base (*primary services*)[36], le

---

[32] Pour chaque compte courant ouvert à la BCC, 100 € sont reversés au programme de microcredit de la *Caritas*.

[33] Commission des Aides et du Secours, deuxième échelle d'intervention du Secours catholique après les équipes locales.

[34] Le microcrédit en Gironde repose au départ sur un partenariat entre le Secours catholique, le Crédit coopératif et un partenaire moins attendu, la Cofinoga, soit la structure auprès de laquelle bon nombre de personnes auront contracté leurs dettes. L'engagement social va de pair avec la rationalité bancaire, la Cofinoga voyant là un moyen de prévenir le risque avant la saisie. S'y greffe un effet de réseau, puisque la participation de la Cofinoga est obtenue par le biais d'un dirigeant national de l'entreprise, catholique déclaré et adjoint délégué aux finances, au développement économique et à l'emploi à la mairie de Mérignac dans la banlieue bordelaise. Néanmoins, la nature non mutualiste et non coopérative de la Cofinoga poussera le Secours catholique à recentrer son partenariat avec le seul Crédit coopératif (entretiens anciens et actuel Délégués Secours catholique Gironde, *op. cit.*)

[35] Secours catholique Délégation des pays de l'Adour, *Rapport d'activité 2013*, p. 15. 80 % des demandes concernent l'achat de véhicules à des fins professionnelles.

[36] Caritas a aussi initié un partenariat avec la Communauté Papa Giovanni XXIII pour l'ouverture d'un foyer de nuit.

Consortium des Coopératives Sociales se concentre quant à lui sur l'insertion socio-professionnelle, le logement social, le commerce équitable ou la consommation éthique avec le consortium d'initiatives Apebianca initié en 2011 dans la banlieue de Forlí. Cette division du travail découle également en partie de la nature différentielle du soutien public. Alors que certaines associations sont directement subventionnées par la municipalité au *prorata* du nombre d'usagers envoyé, ce n'est pas le cas pour la Caritas qui, mise à part une convention d'échelle réduite avec la municipalité, dépend de l'Église et des donations privées.

Enfin, et depuis une perspective normative, la crise est lue par le tiers secteur catholique sur tous les territoires, comme une crise structurelle exigeant des changements de fond à l'échelle sociétale et individuelle. À Forlì, le concept de « simplicité volontaire », présenté par Caritas comme typiquement catholique, promeut la baisse de la consommation excessive, la réduction du temps de travail et la priorité donnée à la vie familiale. Le même concept, traduit en basque par *desazkundea* (dé-croissance), est au cœur de la pensée de la communauté chrétienne Bidari à Bilbao. Le discours de Caritas, sur ce point, est proche du discours environnementaliste sur la décroissance, une proximité qui amènera certaines organisations catholiques à participer à des réseaux communs avec les mouvements sociaux environnementalistes ou décroissants. En particulier, la Caritas de Forlì soutient les GAS (*Gruppo di acquisti solidale*, groupements d'achats solidaires). Les GAS effectuent des achats groupés afin à la fois de peser sur le prix des denrées et de garantir un prix décent aux producteurs locaux et aux coopératives sociales du sud de l'Italie travaillant sur les terres confisquées à la Mafia (Bucolo 2015). Initiatives séculières, certains GAS émergent de groupes paroissiaux locaux, ce qui contribue à brouiller la frontière entre initiatives catholiques et séculières. À Brescia, le discours sur la sobriété et les styles de vie est repris par la *Caritas* au travers de micro-initiatives comme l'opération *Super Cent*, soit une récolte, soit individuellement soit par virement bancaire[37], de petites monnaies initiée en novembre 2011, et qui a abouti à recueillir 40 000€ en 2012. L'initiative est motivée par l'idée *pastorale* selon laquelle la répétition et l'agrégation de micro-contributions permettra de s'extraire des impasses individualistes. Enfin, la Caritas Brescia, si elle ne mène pas de campagne spécifique sur la sobriété et les styles de vie, porte néanmoins un regard sur les choix de consommation et le budget familial en tant que garante moral dans les opérations de microcrédit.

Une orientation comparable vers l'économie solidaire se retrouve en Biscaye. Province plus peuplée que les autres territoires à l'exception de Brescia[38], la Biscaye connait aussi des taux de chômage largement supérieurs aux autres territoires (18 % en 2013, contre 7 % à Forlì-Cesena). Néanmoins les inspirations de fond restent similaires, comme l'exprime le Délégué diocésain pour Caritas Bizkaia :

> L'idée derrière Caritas n'est pas celle qui est dans l'imaginaire commun. Caritas donne à manger et des vêtements. Non. L'idée de Caritas, ce n'est pas de donner de la nourriture ou des vêtements. S'il y a une situation d'urgence, Caritas fournit l'aide d'urgence. Mais le travail de Caritas consiste à fournir du soutien, à être là pour les gens. Aider les gens. Pourquoi cette personne est-elle dans cette situation ? *Empoderamiento* (habilitation). La personne doit découvrir en elle-même ses propres ressources pour échapper à cette situation. Caritas doit être

[37] Par le biais d'un instrument bancaire répétitif, le RID, qui permet aux donateurs de destiner un euro par mois à *Caritas.*

[38] La Biscaye a 1 155 722 habitants en 2010, Forlì-Cesena 395 489 en 2010, la province de Brescia 1 263 375 en 2014, Gironde : 1 434 661 en 2009, Pyrénées-Atlantiques : 678 174 en 2011.

là pour les gens. Ce n'est pas tant de la charité, même si dans certains cas il y a un besoin d'offrir cela, mais soutenir, promouvoir. »[39]

À Bilbao, au-delà de la gestion des urgences, Cáritas a renforcé son programme d'emploi Gizalan, fondé en 1988 en collaboration avec la Fondation Carmen Gandarias. Caritas a créé plus de 100 emplois sur les quelques dernières années, pour des personnes ayant des difficultés à correspondre aux critères d'accessibilité aux aides sociales publiques, ou pour les migrants sans situation stable. Une coopérative pour les femmes travaillant dans le secteur domestique a été mise en place, au même titre qu'un service de consultation juridique pour le même secteur. Un projet de logement social a été lancé. Tout comme à Forlì, ces initiatives ont été prises par des organisations catholiques travaillant soit seules soit en réseau avec des organisations laïques. La société Bultz-Lan Consulting, possédée à 95 % par la *Caritas Bizkaia* (*cf.* chapitre 2) est une bonne illustration de la première de ces catégories. En Pays basque, son action s'oriente en particulier vers les initiatives d'insertion par l'activité économique en Pays basque[40] portées par l'Église diocésaine.

En Italie, la *Caritas* de Forlì a joué un rôle en matière d'intermédiation sur le marché du travail pour l'aide à domicile, essentiellement entre familles italiennes et femmes immigrées. Au vu du degré élevé de travail souterrain dans le secteur (Scrinzi 2008), l'association provinciale des travailleurs catholiques ACLI s'est fortement investie dans la régulation des contrats de travail. Le Consortium de coopératives sociales et la coopérative Dia-Logos ont, de même, ouvert un bureau d'aide pour les salariés de l'aide à domicile.

D'autres expériences économiques promues par l'Église de Biscaye sont plus proches de l'économie « alternative », une expression fréquemment utilisée par les acteurs. La promotion du commerce équitable commence à la fin des années 1990. Tout naturellement, ce sont les organisations ecclésiales travaillant dans les pays du Sud qui jouent un rôle pionnier en la matière. Deux magasins de commerce équitable (Kidenda) ouvrent à Bilbao, promus par Caritas, par les Missions diocésaines et par l'ONG jésuite Alboan. Caritas joue un rôle tout aussi essentiel dans la naissance de Koopera, un agrégat de coopératives d'initiative sociales et d'entreprises sociales fournissant des vêtements et des biens de seconde main et des services environnementaux. En 2013, 200 personnes, dont la moitié en insertion, travaillent au sein de Koopera. Cette orientation se traduit également par l'engagement de bon nombre d'organisations sociales de l'Église dans des réseaux non religieux, comme le Réseau basque de l'économie sociale et solidaire (REAS Euskadi). Un développement organisationnel proche, de la charité vers la capacitation, est expérimenté par certaines congrégations religieuses. À Bilbao, les pères Piaristes (*Escolapios*) sont à l'origine de la Fondation Itaka et de la Fondation Peñascal travaillant à la réinsertion économique. Dans le cas des jésuites, leur virage vers l'engagement social est lié à la longue expérience transnationale de l'ordre. Dans les années 1990, outre l'ONG Alboan à Bilbao destinée à la coopération internationale, la Compagnie fonde le centre Ignacio Ellacuria d'aide aux migrants à Bilbao et le centre pour ex-détenus Loiola Etxea à Saint-Sébastien. Enfin, en Pays basque comme en Italie, bon nombre d'organisations catholiques engagées dans le secteur social s'investissent dans la finance solidaire dont la Banca Etica en Italie et sa filiale espagnole Fiare (*cf.* chapitre 2), entendant dépasser le stade du microcrédit à la consommation par une inscription dans le secteur bancaire et une aide à l'économie territoriale.

Comme observé dans la Romagne, les organisations catholiques basques considèrent la crise sous un angle structurel comme venant interroger la soutenabilité de l'ensemble du

[39] Entretien, Bilbao, 19 juin 2013. Traduit de l'espagnol.

[40] Comme la coopérative textile Jazkilan, la cooperative Koopera pour le recyclage ou la fondation Gaztempresa, en partenariat avec la banque cooperative Caja laboral.

système socio-économique. Les campagnes de Caritas visent aussi les comportements individuels. Un équivalent structurel au discours italien sur la sobriété volontaire s'exprime dans la campagne nationale de la Cáritas espagnole « *Vivir con sencillez* » (« vivre simplement »), ou dans la campagne basque « *nik zer egin dezaket ?* » (« et moi que puis-je faire ? »), afin de promouvoir le volontariat, les dons ainsi que des styles de vie plus sobres. À Bordeaux, c'est une ancienne salariée de Cofinoga qui sa propre micro-entreprise propose aux usagers du Secours catholique un atelier budgétaire destiné à la rationalisation des dépenses et à l'évitement de la surconsommation. Dans un style typiquement catholique (Tosi, Vitale 2009), la crise n'est pas relue comme découlant exclusivement du comportement des institutions et des dérèglements du marché, mais comme étant aussi de la responsabilité directe des individus.

L'on ne saurait cependant sur cette base conclure à un espace d'intervention sociale catholique pacifié et homogène. Si l'ensemble des acteurs s'accordent sur la nécessité de l'équilibre entre charité et habilitation, en se référant notamment à l'encyclique *Caritas in veritate* de 2009), les références doctrinaires sont plurielles. Le rameau catholique engagé dans le social est de nature hétérogène. La référence généraliste à la doctrine sociale de l'Église est mêlée à d'autres références qui varient selon le charisme originel de l'organisation et selon les contextes territoriaux. Ainsi, à Forlì, sources religieuses mises à part, plusieurs références sont faites par les interviewés et dans les rapports diocésains à l'« École de Bologne » en matière d'économie civile (Bruni, Zamagni 2010). À Bilbao, la présence jésuite dans le social est basée sur des versions révisées et adaptées au contexte européen de la théologie de la libération. C'est l'enseignement et la *praxis* d'Ignacio Ellacuria qui seront repris, et en particulier sa pensée sur la capacité d'action (*agency*) des « majorités populaires ».

Dans certains cas, le pluralisme interne de l'Église en matière d'aide sociale sera encore plus prononcé, et pourrait être lu à la lumière de la distinction entre catholiques de l'ouverture et identitaires. À Forlì, les cooperatives du Consortium Solidarietà Sociale (CSS) se démarquent soigneusement d'organisations telles que Comunione e Liberazione (CL) qui, entendent combiner une vie religieuse communautaire embrassant les dimensions spirituelle, émotionnelle, privée et professionnelle, avec des liens historiques avec la Démocratie chrétienne (*cf.* chapitre 2 ; Giorgi 2012). Le bras opérationnel de CL, la Compagnia delle Opere (CdO), si elle est avant tout une association d'entrepreneurs, est également présent dans l'aide sociale avec ses propres agences de volontariat, ses coopératives sociales et une banque alimentaire (Giorgi, Polizzi 2015). Pour le binôme CL-CdO, le développement de la *welfare community* représenterait l'opportunité de ressusciter un projet social longtemps submergé (Muehlebach 2012 : 95). La même remarque pourrait s'appliquer au Pays basque, et à l'écart de représentations entre les organisations sociales catholiques mentionnées plus haut et les secteurs les plus conservateurs du catholicisme espagnol (comme l'Opus Dei), également actif en matière sociale mais dans une approche plus philanthropique. La crise économique renforce indirectement la compétition intra-catholique, en particulier concernant l'accès aux ressources publiques et privées.

Un effet indirect : la consolidation du travail social interreligieux

À ces effets de la crise, que l'on retrouve sur l'ensemble des territoires, se rajoute un effet moins visible, à savoir le développement de relations partenariales en matière de travail social entre différentes confessions chrétiennes. La crise, en pesant sur les ressources marchandes et publiques des organisations, pousse à l'action collective entre opérateurs territoriaux du social, y compris religieux. L'approche pragmatique du social devient alors outil de rapprochement entre des institutions fort différenciées sur le plan doctrinaire. Je n'en donne ici qu'un seul exemple, celui du partenariat observé à Forlì-Cesena entre le tiers secteur de matrice catholique et l'Église adventiste du 7e jour.

L'Église adventiste du 7e jour à Forlì : du fondamentalisme religieux à l'action sociale

L'Église adventiste est un rameau du protestantisme né aux États-Unis au XIXe siècle et qui s'implante en Italie à partir des vallées vaudoises en 1864. L'Église s'implante en Émilie-Romagne dans l'entre-deux-guerres et se développe après la Seconde Guerre mondiale, par diffusion familiale depuis Florence. L'Église profite de l'« humus » (entretien) anticlérical et républicain de la Romagne pour se poser en alternative religieuse à l'Église catholique, et en alternative politique en promouvant les idées de liberté et de modernité sur les modèles français et états-unien. L'Église adventiste se voit comme connectée à une culture politique territoriale républicaine et mazzinienne, en se référant à des acteurs politiques (comme Mazzini lui-même) très anticatholiques mais en quête d'identité religieuse par la lecture de la Bible. S'y joignent des familles paysannes autodidactes accordant une importance particulière à la Bible, mais aussi à la santé ou à la phytothérapie.

L'Église adventiste présente, en 2013, les caractéristiques d'un groupe religieux de type sectaire au sens sociologique : une identité collective historiquement construite contre la religion majoritaire, une réalité numériquement faible (deux communautés à Forlì et à Cesena réunissant 300 fidèles professants[41]), faiblesse compensée par une participation religieuse intensive et des taux de pratique quasi-unanimistes et par un engagement matériel de membres qui reversent 10 % de leur revenu à l'Église. L'Église adventiste se voit elle-même comme « fondamentaliste », au sens « d'un retour à la parole de Dieu.»[42] Outre les caractéristiques générales du protestantisme (retour aux commandements et à la Bible, refus des images), les adventistes insistent sur l'observation du sabbat comme jour de repos. Enfin, la doctrine adventiste, en soulignant l'unicité de l'individu en tant que corps et esprit, induit des règles de vies strictes : interdiction de l'alcool, de la cigarette et des drogues, alimentation tendanciellement végétarienne et interdiction des viandes impures au sens du Lévitique (11, 1-47).

Cette base doctrinaire fonde l'action sociale des adventistes et leur appel à la réforme sanitaire, en promouvant des habitudes alimentaires spécifiques ou des programmes pour arrêter de fumer. À partir de la fin des années 1970, l'Église greffe à ces prescriptions individuelles une préoccupation pour le social sur la base évangélique de l'aide au prochain :

> « Le récit de Jésus qui parle du jugement universel et illustre la façon dont le jugement se tiendra ; dans le texte il y a un élément fort qui est un élément du service. Dans Mathieu, 25 le texte raconte qu'au moment du Jugement, la population sera séparée en deux groupes, il y aura ceux qui ont bien agi et ceux qui n'ont pas bien agi. Le critère de séparation, c'est : j'avais faim, vous m'avez donné à manger, j'avais soif, vous m'avez donné à boire, j'étais prisonnier vous êtes venu me voir, j'étais malade et vous m'avez guéri. Et ça c'est pour les personnes qui sont sauvées. Et de l'autre côté, il y a ceux qui ne sont pas sauvés et qui n'ont pas fait toutes

[41] À l'échelle italienne, l'Église compte en 2015 9 600 membres adultes baptisés, 140 églises, 69 pasteurs et 15 000 « sympathisants » (*Union Italiana delle Chiese Cristiane Avventiste del 7o giorno*, « *8 per mille* », <http://www.ottopermilleavventisti.it/chi-siamo>/, consulté le 25 juin 2015.

[42] Entretien, pasteur de l'Église adventiste de Forlì, Forlì mai 2013.

ces choses. Et le message fort qui en dérive, c'est que les chrétiens, les croyants en Jésus-Christ agissent pour le bien des autres parce qu'ils le font en Jésus même. C'est un patrimoine pas seulement de l'église adventiste, mais de l'Église en général. » (entretien, pasteur de l'Église adventiste de Forlì, mai 2013, Forlì)

Sur cette base doctrinaire, l'Église développe plusieurs programmes en matière sociale et sanitaire. À partir de 1992, l'association ADRA (*Adventist relief and development agency*) est présente sur le territoire et entreprend des activités de service, seule ou en partenariat. Depuis 1995, l'Église opère ainsi une collecte de fonds annuelle orientée vers un projet spécifique généralement porté par une autre association territoriale du secteur social[43].

L'orientation vers l'action sociale se traduit également par un travail politique à l'échelle locale. Sous les mandats du maire PCI (*Partito Comunista Italiano*) de Forlì Giorgio Zanniboni (1979-1989), les adventistes travaillent de concert avec les élus républicains et communistes afin d'obtenir un lieu de culte dans un nouveau quartier en préfiguration, apanage jusque-là réservé à l'Église catholique. Avec l'obtention de la concession, une maison de retraite gérée par l'Église voit le jour en 1983. L'initiative génère un débat national au sein des adventistes, un tel établissement venant pour certains consacrer la déresponsabilisation de la famille à l'égard des personnes âgées.

La consolidation de l'action sociale de l'Église adventiste se renforce avec l'accord de coopération que l'Église passe avec l'État italien le 29 décembre 1986[44], accord qui permet aux adventistes d'accéder à la part de l'impôt sur le revenu reversé aux organisations religieuses (« 8 pour mille »). Dans un premier temps, l'Église vaudoise signe l'accord de coopération mais refuse tout financement de la part de l'État. Les adventistes acceptent quant à eux le financement, qui est destiné exclusivement aux activités sociales, humanitaires et culturelles de l'Église en Italie et à l'étranger. Les activités proprement cultuelles et religieuses sont quant à elles autofinancées par le système de la « dîme » (entretien) des membres et par les offrandes.

Avec cette nouvelle forme de régulation, les premiers financements émanant du 8 pour mille parviennent à l'Église en 1991-2. À Forlì, des travaux d'agrandissement de la maison de repos sont effectués, ce qui permet une ouverture à des usagers non adventistes. En 1997, la maison de retraite conclut un accord avec l'agence sanitaire publique pour 14 places conventionnées avec le secteur public. En 2013, sur les 82 places de la maison de retraite, 38 sont subventionnées par l'État. Sur la centaine d'usagers du centre, seul 25 sont des adventistes, ce qui enjoint l'Église à introduire de la flexibilité dans ses prescriptions alimentaires. Le processus d'accréditation avec le service public renforce la dimension évaluatrice et contribue à standardiser les procédures. Les volontaires, membres de l'Église, faute de diplôme labellisé, ne travaillent plus dans l'assistance aux personnes âgées mais dans l'accompagnement des personnes. L'accès aux ressources parafiscales a enfin ses effets sur la dimension marchande en permettant à la maison de repos de modérer ses tarifs par rapport au secteur privé lucratif et de maintenir un niveau d'innovation en matière d'informatisation de la gestion et de nouvelles techniques thérapeutiques, innovation qui transite par le réseau adventiste transnational.

L'Église adventiste développe une coopération avec les autres organisations du tiers secteur présentes sur le territoire de Forlì, et tout particulièrement avec le tiers secteur catholique. Les relations partenariales les plus consolidées concernent le CSS : échange

[43] Comme l'Avis, association des volontaires du don de sang, l'*Instituto oncologico romagnolo* sur le cancer, ou encore l'ANFASS sur le handicap.

[44] Suite à la révision du Concordat avec l'Église catholique, l'État italien conclut en 1984 des accords de coopération avec l'Église vaudoise et l'Église méthodiste, puis avec l'Église adventiste en 1986.

d'informations et de services, fourniture de repas pour les centres diurnes ou pour les coopératives du CSS, hébergement par les adventistes de personnes âgées venant des coopératives, accueil à la maison de repos de personnes handicapées en insertion et de volontaires européens. Au vu de l'importance de la dimension sanitaire dans la doctrine adventiste, l'Église s'intègrera dans le projet de santé ambulatoire *Welfare Italia* porté par le CSS et par le consortium Gino Mattarelli[45] à l'échelle nationale, et destiné à la fourniture de services de santé en réponse au déclin des financements publics. Le centre médical nait en 2012 à Forlì de cette impulsion conjointe. Le partenariat avec le CSS se double d'une collaboration avec d'autres organisations catholiques, dont les ACLI, qui remonte au début des années 1990 et qui concerne autant le secteur sanitaire que des parcours culturels. Les adventistes collaborent également avec la Caritas. Ce travail social territorial se double d'une action nationale avec un travail politique de l'Église adventiste pour tenter de peser sur le statut des volontaires ou promouvoir un projet de loi d'initiative populaire pour interdire la publicité pour l'alcool. La crise économique donne relief tout particulier à la lutte contre l'usure, que l'Église adventiste développe avec une fondation travaillant avec le ministère des Finances.

À la différence des organisations de matrice catholique, les adventistes ne valorisent pas spécifiquement le modèle coopératif. Si la doctrine sociale de l'Église catholique contient une promotion de ce modèle, ce n'est pas le cas de l'Église adventiste, qui gère directement ses institutions sociales. Des associations humanitaires comme l'ADRA, sont ainsi développées à l'échelle transnationale et italienne. L'association ADRA Romagna est quant à elle une association de volontariat propre au territoire de Forlì. La maison de repos a statut d'ONLUS (organisation à but non lucratif) gérée par une entité religieuse.

Avancée sur le plan du travail social, le rapprochement entre adventistes et catholiques s'amorce également sur le plan religieux. Des rencontres entre prêtres catholiques, orthodoxes roumains et pasteurs adventistes se tiennent régulièrement sur le territoire. Tous participent à la semaine de prière pour l'unité des chrétiens, mais aussi à la lecture commune de la *Bible*. Chaque année à Pâques, le Nouveau Testament est lu en continu pendant 24 heures par les représentants des différentes confessions chrétiennes. Le rapprochement avec les catholiques fait l'objet de débats au sein de la communauté adventiste. Si plusieurs membres, et en particulier ceux engagés dans l'action sociale soulignent les bénéfices d'un rapprochement, une partie de l'Église adventiste entend conserver ses distances pour des raisons doctrinaires :

> « Il y en a certains qui sont très réticents. Parce que dans notre enseignement, pour être franc et transparent, pour nous le pape c'est l'incarnation de l'Antéchrist. Nous sommes assez luthériens dans ce sens-là. Le 666, c'est bien l'institution papale. Alors après nous nous évertuons à expliquer que ce n'est pas la personne, mais que c'est parfois la façon dont… La critique au catholicisme, qui est une critique transversale que nous faisons à nous aussi, c'est le fait de mettre l'homme à la place de Dieu. Je dis cela pour comprendre où sont les réticences. Parce que prêcher d'un côté que le pape est l'Antéchrist et de l'autre avoir l'évêque de Forli qui vient prier dans la semaine pour l'unité des chrétiens, qui vient chez les adventistes pour donner un message au présent, c'est quand même pas difficile à faire, donc nous avons eu des ouvertures ici et dans d'autres églises, le travail social a aidé beaucoup à se connaître. […] » (entretien, pasteur adventiste, maison de repos Forlì, mai 2013)

Pour circonstancié qu'il soit, l'exemple de l'Église adventiste de Forlì illustre la façon dont les différents acteurs religieux du territoire parviennent à construire des relations partenariales sur le terrain social à partir de bases doctrinaires distinctes. Ces relations se

[45] Gino Mattarelli (1921-1986) est un homme politique démocrate-chrétien originaire de Forlì et ayant joué un rôle pionnier dans la promotion du modèle des coopératives sociales en Italie.

fondent sur des compromis pragmatiques qui d'une part, constituent des réponses institutionnelles aux nouvelles problématiques sociales du territoire et aux injonctions au partenariat véhiculées par la crise, mais n'induisent pas nécessairement un rapprochement identitaire et/ou doctrinaire des acteurs religieux.

En résumé, la crise économique aura, surtout en Italie et en Espagne, généré une situation d'urgence permanente pour le tiers-secteur catholique. Celui-ci y a répondu en utilisant des instruments existants mais également par de l'innovation sociale, qui s'est traduite par l'abandon progressif d'une attitude purement caritative, par la promotion de l'habilitation et de l'autonomie des bénéficiaires de l'aide, mais aussi par le renforcement de la dimension entrepreneuriale des organisations d'assistance[46]. Sur le plan normatif enfin, la crise a légitimé un discours sur la sobriété volontaire, rapprochant les organisations sociales de l'Église des mouvements sociaux de promotion de la décroissance, voire d'autres confessions chrétiennes engagées dans le social.

Travail social catholique et action publique : entre subsidiarité, expertise et *advocacy*

L'interaction des organisations sociales de l'Église avec les politiques publiques peut être abordée sous trois angles. Le premier concerne la nature des relations entre organisations religieuses et institutions publiques concernant la fourniture de services sociaux. Le second renvoie au rôle de revendication ou de plaidoyer des organisations sociales de l'Église. Enfin, l'impact de ces mobilisations sur la conduite politiques publiques devra être analysé.

Subsidiarité ou substitution ?

Pettersson (2011) signale que pour comprendre la nature des interactions entre organisations sociales de l'Église et politiques publiques, l'analyse doit se pencher sur le style de régime de gouvernance des politiques sociales mis en place sur les territoires, plutôt que sur les modèles nationaux de relations Église-État. En ce sens, l'Italie et l'Espagne, qui relèvent du modèle méditerranéen de *welfare*, sont tous deux caractérisées par l'importance des acteurs religieux dans l'action privée en soutien aux familles et aux pauvretés (Minas *et al.* 2014 ; Gal 2010)[47], même si le renforcement de l'État providence sur les dernières décennies aura relégué l'action caritative de l'Église à un rôle substantiel mais complémentaire (Moreno 2006 : 74). Ce processus de sécularisation du *welfare* aura rapproché les modèles espagnol et italien du modèle français, sans atteindre la même intensité de la présence étatique dans la conduite des politiques sociales. Dans le même temps, le *welfare* dans les pays d'Europe du Sud a connu récemment un processus de libéralisation en matière de fourniture de services sociaux par des acteurs *for* et *non profit*, ce qui a modifié les logiques et les référentiels à l'œuvre :

---

[46] Cette évolution vers l'économie sociale et solidaire conduit aussi les organisations catholiques à devoir se positionner sur des quasi-marchés concurrentiels, notamment sur le secteur du recyclage, eu égard aux clauses d'insertion sur les marchés publics. Axelle Brodiez-Dolino (2008) a montré comment, dans le cas d'Emmaüs, les compagnons-chiffonniers avaient dû à compter des années 1980 devenir des professionnels sur un marché de la récupération en expansion et concurrentiel, ce qui venait interroger la logique associative initiale.

[47] Voir Manow (2015) pour une relecture de la construction historique du modèle sud-européen de *welfare*. Pour cet auteur, la particularité sud-européenne trouve ses sources dans la vigueur du conflit Église-État, qui aura rendu impossible les coalitions entre mouvement ouvrier, base électorale du parti communiste, et paysans catholiques, conduisant à la consolidation d'un quatrième modèle spécifique de *welfare state* en Europe du Sud en plus des trois modélisés par Esping-Andersen. Manow peine cependant (p. 45 n. 4) à classer la France dans cette typologie.

> "a certain extension of free market morals, in the proliferation of 'non-profit making' – but characteristically subsidized – NGOs and other providers within the third sector, and the reinforcement of welfare privatization." (Moreno 2006 : 77).

Au fond, c'est la libéralisation du *welfare*, et tout particulièrement l'externalisation de certains services sociaux, dont les services à la personne, qui ont ramené les organisations religieuses au-devant la scène, tout en affaiblissant les ressources des politiques familiales. León et Pavolini (2014 : 363), à la suite de Moreno et Marí-Klose (2014) soulignent à ce titre une incidence moindre en Espagne qu'en Italie des positions de l'Église sur les politiques familiales en temps de crise. Ce retour s'effectue cependant pour ces organisations au titre de leur identité d'organisations du tiers secteur et non pas tant au titre de leur identité religieuse. Au-delà d'un certain paradoxe, la libéralisation des politiques sociales viendrait corriger involontairement les effets de la sécularisation du *welfare*.

Ce constat général se décline ensuite sur des modes différenciés selon les processus de territorialisation et de décentralisation de l'État-providence tels qu'ils sont expérimentés par les différents pays. La France détone par rapport à deux pays fortement décentralisés en la matière. En Italie, la régionalisation des politiques sociales suite à la réforme du Titre V de la Constitution en 2001 a eu pour corollaire un débat sur l'apparition potentielle de systèmes de *welfare* régionaux différenciés pouvant aboutir à creuser les inégalités territoriales (Colozzi 2012 : 108). En Espagne, le modèle de décentralisation asymétrique aura conduit à la consolidation de véritables *welfare* régimes régionaux (Gallego, Gomà, Subirats 2009). Du fait d'une forte capacité institutionnelle et fiscale, le *welfare* régional basque (et navarrais) se signale par une forte présence de l'acteur public dans la conduite des politiques sociales. Moreno souligne que dans ce cas, la forte autonomie fiscale d'un gouvernement sub-étatique aura généré des innovations substantielles en matière de politique publique (Moreno 2006). Le *welfare* basque se caractérise de même par une coopération ancienne entre le gouvernement régional, les Députations provinciales et le tiers secteur, y compris catholique. Durant la crise industrielle des années 1980, les Caritas basques jouent un rôle pionnier au Parlement basque dans la mise sur agenda et la formalisation de la loi 2/1990 qui innove alors à l'échelle espagnole en introduisant un revenu minimum d'insertion sur le modèle français. Sans doute cette logique partenariale entre acteurs publics et « privés sociaux » aura-t-elle contribué – avec la solidité du tissu économique territorial – à empêcher la crise de 2008 d'être aussi destructrice que dans les autres régions. Néanmoins, les politiques d'austérité émanant du gouvernement espagnol seront implantées ici également, malgré un décalage temporel et une résistance effective du gouvernement basque, en particulier sur les dépenses de santé. En décembre 2011, les autorités basques se verront contraintes de resserrer les critères d'accession au salaire minimum garanti[48]. La mesure concernera surtout les migrants qui devront faire état d'une période de résidence plus longue.

Ainsi, même dans le contexte basco-navarrais, le tiers secteur commencera à percevoir des risques d'affaiblissement d'un modèle régional de *welfare* marqué par un interventionnisme public prononcé. Face au risque réel de délégation implicite de gestion des nouvelles précarités par le tiers secteur, les acteurs catholiques entendent préciser leur approche de la subsidiarité, qui s'éloigne nettement des conceptions libérales :

> « Les pauvres doivent être pris en charge par l'administration publique. Les ressources publiques doivent être redistribuées par les politiques sociales. Pas uniquement par les politiques de développement. Nous ne sommes pas là pour compenser ce que l'administration doit faire. Nous sommes ici pour compléter ce que l'administration ne parvient pas à mener à son terme une fois qu'ils ont pris la bonne direction. Ou pour indiquer, en tant que fers de

[48] « Euskadi endurecerà el accesso a la renta mínima », *Publico.es*, 13 September 2011.

> lance, ce qui devrait être fait, grâce à des actions significatives. Nous disons habituellement à la Caritas Española : si nous l'avons fait, cela peut être fait. Faites-le ! Et cela a beaucoup à voir avec la conscience sociale. […] Dans ce sens, nous faisons de la subsidiarité. Nous complétons ce qui devrait être fait par l'administration. Non pas parce qu'ils ne doivent pas le faire, pas pour les faire se sentir tranquilles par ce que l'Église est en train de le faire. Non. C'est là que commence la dénonciation. C'est à vous de le faire. Nous sortons. Nous faisons, mais pas pour toujours. Quand l'administration le fera, nous nous retirerons. »[49]

Une position assez proche s'exprime en Italie, où les logiques de subsidiarité dans la mise en œuvre des politiques sociales ont été plus poussées dans certaines régions, dont la Lombardie. À l'échelle italienne, le rôle du tiers secteur dans la fourniture de services sociaux a été renforcé par la décentralisation (*devolution*) régionale, avec ses diverses étapes, depuis les années 1970. Les régions ont été rapidement confrontées à un problème de ressources limitées pour gérer les nouveaux services tombant sous leur juridiction (assistance sociale primaire, services à la personne, services de santé), et elles ont laissé le poids financier reposer sur les institutions locales (Fargion 2009 : 136). Les municipalités, à leur tour, se sont de plus en plus tournées vers le tiers secteur et vers les coopératives, dont la création était elle-même souvent stimulée par les autorités locales :

> "Co-operatives could easily provide a wide range of services, including home help, while also addressing youth unemployment. The outcome was an intricate web of public-private arrangements, not only where the Christian Democrats had power but also in leftist regions such as Tuscany and Emilia Romagna, which originally attempted at creating an Italian version of the Scandinavian model. Over the 1980s, even communist-led regions gradually endorsed a pluralist welfare model shifting from a publicly-centered approach to the mixed economy of welfare. As these developments blurred the initial differences between left and centre-left regions, the basic divide which surfaced was once again territorial. To the south of Tuscany and the Marche, one could detect interesting signs of institutional diffusion, but overall, regional policies remained backward and fragmented." (Fargion 2009 : 136)

Le contexte institutionnel a ainsi favorisé la consolidation du tiers secteur. Des nuances régionales se feront néanmoins apparaître. L'Émilie-Romagne apparaîtrait ainsi comme un modèle intermédiaire entre un modèle lombard, où le modèle régional de subsidiarité aura généré une délégation très forte des services sociaux aux entités du tiers-secteur, et un modèle toscan marqué par une présence publique plus conséquente[50]. À l'échelle italienne, la conjoncture politique renforcera ce processus de délégation vers le tiers secteur. La chute de la Démocratie chrétienne au début des années 1990, si elle prive l'Église catholique de son soutien politique le plus fidèle, se traduira néanmoins par un renforcement de l'action sociale et du volontariat catholique, générant de la sorte une nouvelle forme de légitimation pour la présence de l'Église dans l'espace public italien (Garelli 2011 : 84 ; Donovan 2003: 11-113 ; De Leonardis, Vitale 2002). Se retrouvent côte-à-côte dans le tiers secteur d'origine catholique des entités très différentes : organisations assistantielles antérieures au développement de l'État-providence (comme les IPAB[51] ou instituts caritatifs), organisations spécialisées sur le social comme Caritas ou les communautés de base, nouvelles formes de militantisme catholique (du type Communione e Liberazione).

À l'échelle locale, la crise de 2008 a renforcé les logiques partenariales entre tiers secteur catholique et autorités locales. À Forlì, et même si de façon générale la *Caritas* diocésaine considère qu'elle fait davantage de « substitution » que de « subsidiarité », elle reconnait néanmoins que les relations entre l'administration publique et le tiers secteur –

[49] Entretien, Délégué diocésain à la Caritas, Bilbao, 19 juin 2013. Traduit de l'espagnol.

[50] Je dois cette comparaison à Andrea Bassi.

[51] *Istituto Pubblico di Assistenza e Beneficenza*.

catholique ou pas – sont relativement bien régulées sur ce territoire[52]. Cette collaboration s'inscrit dans un contexte historique, dans la mesure où Forlì aura été, avec Brescia, l'un des berceaux de la coopération sociale en Italie (Marzocchi 2012). Sur les vingt dernières années, les municipalités de centre-gauche de Forlì ont construit un modèle de gouvernance des nouveaux besoins en matière de services à la personne où la plupart des services sociaux sont délivrés par des organisations du tiers secteur. Au moment de l'enquête (2013), certains services, en particulier ceux concernant le handicap et la protection des mineurs, sont entièrement délivrés par des associations et des coopératives, alors que la présence publique sera plus centrale pour des services sociaux traditionnels comme l'aide aux personnes âgées. La Caritas est ici un partenaire essentiel pour la municipalité, qu'il s'agisse de la pauvreté structurelle ou des situations exceptionnelles, comme l'urgence Afrique du Nord en 2011, l'urgence froid en 2012 ou le tremblement de terre en Émilie en 2012. À Brescia, la Caritas est engagée dans des démarches partenariales avec les pouvoirs publics tout en restant circonspecte sur le « risque de délégation » (entretien Caritas) de missions de service public à la Caritas, et sur l'instrumentalisation possible du bénévolat catholique par les pouvoirs publics, qui peuvent voir là l'opportunité d'une « main d'œuvre gratuite » (*ibid*.) pour la fourniture de services sociaux.

Eu égard aux cas précédents, la France se signale par une tradition de fort interventionnisme public en matière de lutte contre l'exclusion, et d'une décentralisation limitée des politiques sociales. Nulle trace ici d'un modèle de *welfare* régional subsidiaire dans le style lombard. Néanmoins, bon nombre de travaux ont souligné le développement d'un *welfare mix* « par le bas » à l'échelle locale, voire d'une « complémentarité cachée » (Valasik 2010) incluant les acteurs religieux dans la gestion des nouvelles précarités. En Gironde, les relations entre Secours catholique et institutions publiques (Conseil général, Centres communaux d'action sociale-CCAS, professionnels du social) sont partiellement institutionnalisées. La territorialisation des équipes locales du Secours catholique de Gironde ne se cale pas exactement sur le maillage paroissial mais bien sur celui des Maisons départementales de la solidarité et de l'insertion (MDSI), relais locaux du Conseil général. Sans doute y verrait-on à la fois autant l'expression de la prégnance de l'acteur public dans le modèle social français, mais également une forme d'institutionnalisation d'un partenariat opérationnel entre État et Secours catholique. Comme à Bilbao ou en Italie, la subsidiarité, ici, n'est pas entendue comme démission de l'État :

> « [la subsidiarité], c'est : on ne fait pas à la place de l'État. La compétence des collectivités, c'est que toute personne ait de quoi se nourrir, se vêtir, se loger. D'ailleurs c'est dans les droits de l'homme, que toute personne a droit à une vie digne et humaine. Or cette compétence de l'État, il est débordé, il n'arrive pas partout. Donc qu'est-ce qu'il a fait : il a créé les banques alimentaires. L'État a créé des partenariats avec les grandes associations historiques : Secours catholique, Secours populaire. Les Restos du cœur, certes c'est parti d'une initiative de Coluche, mais après l'État a financé. L'État finance les restos du cœur, une partie. Nous on vit essentiellement de dons et de legs au niveau national. On a une part de subvention à 7 % au niveau national. Le budget national du Secours catholique c'est à peu près 240 millions d'euros, la part subvention est très mince. »[53]

[52] Le rôle médiateur de l'évêque comme étant « le seul capable de mettre autour de la table l'ensemble des autorités de la ville » (interview Caritas Forlì-Bertinoro) aura été souligné également.

[53] Entretien, Délégué du Secours catholique Caritas France – Délégation de la Gironde, *op. cit.*

Le partenariat n'équivaut pas cependant à l'évitement de problèmes de reconnaissance mutuelle. Le bénévolat semble faire l'objet d'une reconnaissance moindre qu'en Italie. Se sentant parfois vus comme des « sous-services sociaux » (entretien), les bénévoles du Secours catholique ont l'impression de recevoir des injonctions des institutions publiques sans pour autant que leur compétence ne soit véritablement reconnue. Cette situation génère une double difficulté sur le terrain : entre bénévoles et professionnels du Secours catholique d'une part, entre usagers et membres du Secours d'autre part. De façon structurelle, l'augmentation du nombre d'usagers s'adressant au Secours catholique révèle des représentations floues des frontières entre les espaces d'intervention du public et du tiers secteur religieux.

L'accueil au Secours catholique se fait selon une procédure en deux temps : l'accueil en équipe locale par les bénévoles pour l'aide immédiate puis la CODAS, qui clarifie d'abord la dimension institutionnelle : est-ce au Secours catholique de prendre en charge la personne, ou au CCAS, au Conseil général, etc. ? Tous les recours aux droits ont-ils été épuisés ? Les accueillants se retrouvent, de fait, confrontés à deux profils d'usagers. Bon nombre d'usagers, faute de compétence ou d'énergie, ne font pas usage de leurs droits et préfèrent demander de l'aide directement à l'association au lieu d'entamer une procédure administrative parsemée d'embûches. Il est du ressort du bénévole qui accueille l'usager de bien vérifier que « ce que vous nous demandez en don et en aide ne peut pas vous être donné en droit»[54]. D'autres personnes, en revanche, envoyées au Secours catholique par les institutions publiques, se présentent « en étant persuadées qu'elles avaient droit à quelque chose en venant au Secours catholique »[55]. Or la relation qui s'institue au Secours catholique s'inscrit dans le registre du *don*, et non pas du droit-créance.

Cette ambiguïté structurelle, voire ce flou entre espaces public et privé-social, génère des difficultés pour les professionnels et les bénévoles du Secours, voire un questionnement sur son identité institutionnelle et religieuse. Comment appliquer une conception relationnelle du don lorsque l'usager voit dans la Caritas l'ultime échelon d'une hiérarchie institutionnelle du social géré jusqu'à ce stade par des entités publiques ? Un problème similaire aura été évoqué en Italie. À cet effet, la Caritas de Brescia a mis en place une Charte éthique de l'écoute dans les 43 centres d'écoute de la Caritas du diocèse, afin de garantir cette dimension relationnelle :

> « Sinon, la personne arrive et te dit : l'assistante sociale m'a dit que tu devais me donner le paquet. Oui, d'accord, mais qui es-tu, que pouvons-nous faire ensemble ? La première fois, je te donne la poche. La deuxième fois, je te donne la poche, on s'arrête, on s'assoie, la troisième fois, je ne sais pas. Tout est fait de petits principes qui disent : c'est le temps que j'ai consacré à ma rose qui fait que ma rose a de l'importance. »[56]

Subsidiarité, ici, n'équivaut pas à confusion : le rôle des autorités publiques consiste également à garantir la qualité et l'efficience des services, ce qui implique une dimension de contrôle. La remarque vaut particulièrement pour des organisations du tiers secteur basées sur le volontariat, elles-mêmes précaires et courant le risque de ne pas se conformer aux prérequis légaux.

Globalement cependant, ce modèle de *welfare mix* territorial semble assez bien adapté à l'approche catholique du social, alors que les organisations relevant de la tradition

---

54 Entretien avec le Délégué en activité du Secours catholique Gironde, *op. cit*.

55 Entretien avec l'ancien Délégué du Secours catholique Gironde, *op. cit.* Dans la Délégation du Secours catholique de l'Est de la France où elle a enquêté, Wahl (2008) signale que la Délégation a pour règle de ne recevoir que les usagers munis de la recommandation d'un travailleur social.

56 Entretien salariée Caritas Brescia, Brescia, 5 juillet 2013. Traduit de l'italien.

laïque/socialistes seraient plus enclines à plaider en faveur d'une gestion directe des services sociaux par les organismes publics. Les relations entre organisations catholiques et pouvoirs publics varient également selon le secteur et selon le degré de dépendance à l'égard des subventions publiques. Ce désir d'indépendance n'empêche pas Caritas et les autres organisations catholiques d'entretenir des relations partenariales et de passer des conventions avec les pouvoirs publics locaux. En 2012, les ressources de la Caritas de Biscaye proviennent pour 8,77 % de campagnes de collectes de dons, pour 58,53 % des ressources propres de Caritas, et pour 32,69 % de la fourniture de services auprès de l'administration publique. En Gironde, les ressources du Secours catholique en 2013 ne proviennent qu'à 4 % de subventions, le reste étant constitué pour l'essentiel de dons (à 82 %) et de produits divers et exceptionnels[57]. Sur l'ensemble des territoires, le tiers secteur catholique s'emploie à trouver un équilibre entre autosuffisance et quête de moyens. Si, dans le cas de Caritas Bilbao, la crise a généré une légère augmentation des dons et du volontariat, d'autres organisations en revanche se fragiliseront en raison du déclin des financements publics. La crise, au fond, légitime le discours du tiers secteur tout en fragilisant ses organisations.

Enfin, les relations entre tiers secteur catholique et autorités locales seront facilitées par la perméabilité des milieux politiques et associatifs territoriaux. Les conceptions de la subsidiarité transitent par la circulation d'élites territoriales d'origine catholique et jouant un rôle de médiation entre les champs économique et bureaucratique. À Forlì, Davide Drei, adjoint aux affaires sociales de la municipalité à l'époque de l'enquête (2013) – il deviendra maire PD de Forlì suite aux élections de mai 2014 – est issu de la coopération sociale de matrice catholique, en tant qu'ancien responsable de Federsolidarietà, qui fédère les coopératives sociales de Confcooperative, à l'échelle de l'Émilie-Romagne. À Brescia, Felice Scalvini, adjoint aux affaires sociales depuis juin 2013, provient également des milieux coopératifs de matrice chrétienne. Après avoir été l'un des principaux promoteurs de la loi italienne de 1991 sur les coopératives sociales, Scalvini aura occupé de nombreuses responsabilités au sein du milieu coopératif national et de l'Alliance coopérative internationale. Dès son arrivée à la municipalité de Brescia, Scalvini initie un nouveau modèle de réponse conjointe aux appels d'offres publics afin d'éviter les effets pervers de la compétition entre organisations du tiers secteur (*cf*. chapitre 2).

À Bordeaux, et ce depuis l'époque où Jacques Chaban-Delmas était maire (Lagroye 1973), les affaires sociales de la municipalité seront confiées à une personnalité, généralement féminine, issue du monde associatif catholique. Les passages par la politique, d'ailleurs, n'empêchent pas le retour à la militance associative. En juin 2014, Véronique Fayet, ancienne adjointe au maire de Bordeaux chargée des politiques de solidarité entre 1995 et 2014 et membre du parti centriste MoDem devient présidente du Secours catholique à l'échelle nationale[58]. En Euskadi, c'est Boladji Omer Bertin Oke, d'origine béninoise et ancien salarié de la Caritas de Bilbao, qui prendra le portefeuille de la politique d'immigration au gouvernement régional en 2001. Autant d'acteurs médiateurs qui favorisent également la circulation des référentiels entre la sphère publique et la sphère associative catholique.

*"*Anuncia y denuncia*": l'autre plaidoyer catholique*

Établir des partenariats consolidés avec les pouvoirs publics n'empêche par les organisations catholiques de s'engager dans des actions revendicatrices, dans une orientation

[57] Secours catholique Caritas France, Délégation de Gironde, *Rapport d'activité 2013*, *op. cit*., p. 22.

[58] Secours catholique, « Présidence : Véronique Fayet élue à la tête du Secours catholique », 20 juin 2014, <http://www.secours-catholique.org/actualite/presidence-veronique-fayet-elue-a-la-tete-du-secours,13055.html>.

plus prophétique, seules ou aux côtés d'autres mouvements sociaux. Ce double travail politique contribue à la définition de l'exclusion comme un problème public, que ce soit sur le mode confiné de l'expertise ou de la publicisation par les mobilisations publiques (Gilbert, Henry 2012).

Les catholiques sociaux, et la Caritas en tout premier lieu, déploient en la matière une action collective à échelles multiples. Le réseau des Caritas développe une action de veille et de plaidoyer auprès des institutions européennes. Particulièrement touchées par la crise, les délégations des Caritas d'Europe du Sud (Italie, Espagne, Portugal, Grèce) et d'Irlande publient en 2013 un document commun à cet égard, exprimant une critique argumentée sur l'inefficience des politiques d'austérité prônées dans ces pays sur pression de l'UE[59]. Ces mobilisations s'articulent également à l'échelle nationale, comme en Espagne où la Caritas et plusieurs autres organisations catholiques prendront part à la campagne nationale demandant une loi d'initiative populaire contre les expulsions, un problème devenu critique avec la crise.

Enfin, et même si l'échelon local – de la région à la ville – reste d'abord celui de l'intervention opérationnelle, les catholiques sociaux y portent néanmoins une parole revendicative destinée à influer sur la fabrique des politiques sociales. S'opère ici une distinction selon les degrés de décentralisation des politiques sociales, dans un dégradé allant du Pays basque espagnol à la France en passant par l'Italie. Bénéficiant d'une forte autonomie fiscale et réglementaire en matière de politiques sociales dans le cadre de la décentralisation asymétrique espagnole, la Communauté autonome basque et les Députations provinciales constituent des interlocuteurs privilégiés pour les Caritas basques. La forte autonomie des régions italiennes en la matière en font également un échelon pertinent pour l'action collective des organisations catholiques. En revanche, le Secours catholique-Caritas France recentre sa direction du « plaidoyer » à l'échelle nationale, avec des effets notables sur les dispositifs publics en matière de lutte contre le non-recours au droit, de lutte contre la précarité énergétique, de mobilisation citoyenne[60] ou de lutte contre le surendettement. Si le travail politique du Secours catholique destiné à infléchir les dispositifs législatifs ou réglementaires s'effectue d'abord à l'échelle nationale, les Délégations départementales mènent aussi une action de plaidoyer auprès des autorités locales. Ainsi voit-on à Bordeaux le Secours catholique intégrer une mobilisation pour que la Maison de Marie, ancien presbytère propriété de la commune devienne lieu d'accueil pour personnes en difficulté en lieu et place de l'hôtel de luxe originellement envisagé, ou pour la Halte de jour pour les personnes sans domicile fixe, au cœur du « triangle d'or » du centre-ville bordelais.

Intégrer des coalitions de cause élargies aux côtés de mouvements sociaux non religieux constitue une étape supplémentaire de distanciation vis-à-vis de l'attitude traditionnellement caritative et dépolitisée de l'Église. La dimension religieuse, ici, se fait discrète et se fond dans la coalition resserrée autour de l'enjeu de la mobilisation. À Forlì, Brescia, Bilbao ou Bordeaux, les organisations catholiques se sont, bien avant la crise, mobilisées aux côtés des mouvements sociaux sur des enjeux spécifiques comme l'enjeu migratoire (*cf.* chapitre 4). La crise, cependant, élargit le spectre de la mobilisation aux nouvelles catégories touchées par les difficultés économiques.

En Gironde, le Secours catholique avait intégré il y a une trentaine d'années le collectif associatif Clarté, mais face à la difficulté d'une action collective portée par trop de partenaires, le Secours catholique fonde en 2002 avec plusieurs autres organisations sociales

---

[59] Caritas Europa (2013), *The Impact of the European Crisis. A study of the impact of the crisis and austerity on people, with a special focus on Greece, Ireland, Italy, Portugal and Spain*, Brussels, Caritas Europa.

[60] Secours catholique *Caritas* France, *Rapport d'activité 2013*, p. 22.

locales le collectif Cause[61] qui travaille sur l'exclusion sociale et qui a pour vocation d'alerter, d'interpeller et de formuler des propositions auprès des autorités locales. L'engagement du Secours catholique dans certaines campagnes génère, de ce fait, un débat au sein même des organisations catholiques. Lorsqu'à la fin des années 1990, plusieurs familles de Roms sont expulsées par la police d'un hangar sur les quais de Bordeaux, le Secours catholique est présent parmi le collectif de soutien. L'engagement fait débat dans les milieux catholiques, certaines organisations plutôt tenantes d'une ligne caritative traditionnelle (comme l'association Saint-Vincent-de-Paul) considérant que les organisations d'Église ne devraient pas participer à ces mobilisations[62]. Le Secours catholique girondin s'implique également dans le réseau *Welcome*, destiné à l'accueil à domicile des personnes en attente de droit d'asile, et se mobilise dans l'aire métropolitaine bordelaise sur la problématique des roms et des demandeurs d'asile sahraouis[63].

L'intégration des organisations catholiques dans des coalitions de cause ne signifie pas pour autant que ces alliances débouchent sur des coalitions homogènes. En suivant Lilian Mathieu, on soulignerait volontiers « l'ambiguïté constitutive » (2011 : 66) de certaines coalitions intégrées par les organisations sociales de l'Église aux côtés d'organisations et de mouvements sociaux issus d'origines très diverses. Comme le souligne Mathieu à la suite de Michel Callon, chaque membre d'une coalition de cause fait preuve d'un travail conséquent de *traduction* afin d'exprimer dans son propre langage ce que les porteurs de la mobilisation commune expriment. « L'enrôlement dans une cause initiée par d'autres », souligne Mathieu, « exige un déplacement de buts et d'intérêts par intégration à ce que Callon appelle un dispositif d'intéressement » (2011 : 70). Ainsi la Caritas pourra-t-elle traduire en des termes cohérents avec le système de valeurs catholique la définition de l'exclusion comme problème social, afin de justifier son engagement.

Surmonter les différences, voire les concurrences, entre mouvements sociaux constituant une coalition implique aussi un travail politique de production du consensus, travail qui, selon Mathieu, consiste à « éviter les thèmes susceptibles de faire apparaître ou d'aviver des lignes de clivage existantes, ou, à cette même fin, le refus d'une analyse en profondeur des enjeux de la lutte » (Mathieu 2011 : 72). Défendre une famille d'immigrés sans-papiers n'équivaut pas nécessairement à une prise de position en faveur de la liberté de circulation totale ou sur une remise en cause globale des rapports nord-sud. De même, l'accord sur l'urgence de l'action publique contre les nouvelles formes de pauvreté ne présuppose-t-il pas nécessairement un accord sur l'analyse des causes structurelles de la pauvreté. Sur le plan des avantages pour la mobilisation, l'élargissement de la coalition permet de jouer sur l'accord minimal à propos de l'objet de la revendication, afin de toucher des segments élargis de l'opinion.

---

[61] Collectif Associatif d'Urgence Sociale contre les Exclusions. En juin 2013, le collectif Cause est composé de Médecins du monde, Secours Catholique, Diaconat de Bordeaux, Foyer fraternel, CIMADE, Habitat et Humanisme, Pain pour le Prochain, Halte 33 (« collectif Cause : une fraternité pour le Diaconat », 14 juin 2013, Diaconat de Bordeaux-Entraide protestante <http://www.diaconatbordeaux.fr/spip.php?article70> consulté le 30 septembre 2014. Le collectif a été créé en 2002 par le Diaconat, Emmaüs, Médecins du Monde, les Restos du Cœur et le Secours catholique, et s'est doté en charte en 2009.

[62] Entretien avec l'ancien délégué Secours catholique Gironde, *op. cit*. De même, les militants du Secours catholiques ont-ils été à deux doigts s'enchaîner à la mairie de Bordeaux suite à l'arrêté anti-bivouac du maire Alain Juppé en 2002, arrêté annulé en février 2003 par le tribunal administratif de Bordeaux. Pour une approche sociohistorique des différences d'approches entre Société Saint-Vincent-de-Paul, Secours catholique et autres mouvements confessionnels à Nantes, voir Retière (2002).

[63] « À Bordeaux, des Sahraouis demandent asile à la France », *La Croix*, 23 juin 2014.

Les organisations sociales catholiques mènent par ailleurs des actions en leur nom propre, en mettant en avant leur identité institutionnelle religieuse. La crise, ici également, impulsera ce registre de mobilisations. En 2011 à Bilbao, un groupe d'organisations sociales catholiques de Biscaye[64] décide de s'associer afin de coordonner la prise en charge des besoins sociaux émergents, et d'impulser de nouvelles formes partenariales avec le tiers-secteur non religieux et avec l'administration publique (Moreno 2012). Un an plus tard, le collectif ainsi constitué – 23 organisations s'étaient réunies le 23 juin 2011 – se définit comme témoignant d'une Église de service et engagée, promouvant la communauté et le volontariat, avec une culture organisationnelle transparente et participative. Le 11 juin 2012, le collectif publie un Manifeste signé de 21 organisations catholiques. Le diagnostic de la crise qui s'y exprime pointe trois aspects[65] : (1) l'attachement des organisations signataires au modèle européen d'État-providence et à la responsabilité de l'administration publique ; (2) une inquiétude face à un changement de politique publique tendant à affaiblir les populations vulnérables, soit, à l'échelle de la Communauté autonome basque, une réforme des prérequis pour l'accès au revenu minimal garanti et un changement dans les conditions d'accès à l'assistance spéciale pour l'inclusion sociale, et à l'échelle espagnole, la réforme du marché du travail et le Décret-loi 16/2012 abolissant le droit des étrangers à recevoir l'assistance sanitaire en cas d'absence d'un permis de séjour ; (3) la dénonciation de la progression d'un imaginaire collectif, véhiculé par les médias et par les politiques tendant à faire des populations vulnérables les coupables de la crise[66].

En réponse à ce diagnostic, le collectif formule quatre propositions à portée générale :

(1) La nécessité d'adopter une attitude proactive afin de défendre le modèle social contre les restrictions du système et l'individualisme croissant ;

(2) La réaffirmation de l'engagement personnel, communautaire et institutionnel des organisations ecclésiales en faveur des plus vulnérables ;

(3) Les devoirs de l'administration publique en matière de garantie des droits et de redistribution juste des biens au bénéfice des plus vulnérables ;

(4) L'obligation de chaque membre de la société de « vivre simplement afin que les autres puissent simplement vivre ».

De façon complémentaire, le Centre Ellacuria se mobilise *en tant* qu'institution jésuite sur les enjeux de liberté religieuse et de droits des minorités religieuses, qu'il s'agisse de la Loi basque sur les cultes, alors en préparation au Parlement autonome, ou de la planification urbaine de Bilbao concernant la régulation des lieux de culte (*cf.* chapitre 4). En d'autres termes, l'inclusion des organisations catholiques au sein des *issue-based* coalitions élargies ne les empêche pas de se mobiliser en tant qu'organisations religieuses, soit sur les lectures transversales de la crise économique, soit sur des enjeux religieux qui peuvent y être indirectement associés.

64 Caritas diocesana, Fundación EDE, Fundación Gizakia, Fundación Lagungo, Asociación Bidesari.

65 *Bizkaiko elizaren gizarte erakundeen manifestua*, Bilbao, 11 juin 2012.

66 Un phénomène similaire sera observé à Forlì en 2012, lorsqu'un groupe de paroissiens accuse la Caritas d'avoir "attiré" des délinquants qui commettront un cambriolage ("Santa Maria del Fiore. Caritas : 'Povertà non significa delinquenza", *Corriere della Romagna*, 19 March 2013.

Expertise et mobilisation catholique : quel impact sur les politiques publiques territoriales ?

Comment mesurer les résultats du travail politique des organisations sociales catholiques en termes d'inflexion sur les politiques territoriales concernées (politiques sociales, lutte contre l'exclusion, politiques d'intégration des migrants, politique religieuse) ? Le travail politique des organisations catholiques s'exerce sur un double registre : celui, public et politisé, des mobilisations, et celui, plus discret et dépolitisé, de l'expertise. C'est bien de la conjonction de ces deux registres d'action collective, entre publicité et confinement (Gilbert, Henry 2012), que surgira une certaine efficacité en termes d'impact, d'abord sur la définition de l'exclusion comme problème public et politique sur le territoire, puis sur la conception et la mise en œuvre de politiques publiques y afférant.

Sur l'ensemble des territoires, d'une part, les organisations catholiques bénéficient d'une reconnaissance par les pouvoirs locaux pour leur expertise. Outre les questions proprement religieuses, c'est en particulier sur les enjeux liés à la pauvreté, l'exclusion, l'immigration et la coopération internationale que l'expertise catholique sera sollicitée et mobilisée par les décideurs publics. La Caritas joue un rôle de fournisseur de données mais également de lanceur d'alerte. Bénéficiant d'un maillage territorial unique à plus d'un titre, les Caritas permettent de produire des données fines, recueillies par les opérateurs de terrain à l'échelle des centres d'accueil paroissiaux, données qui contribuent fortement ensuite au cadrage du problème par les opérateurs publics. À Bordeaux, le collectif Cause, qu'intègre le Secours catholique, joue un rôle essentiel dans la production d'une statistique fine sur la pauvreté.

La reconnaissance de l'expertise n'empêche pas la division du travail. À Forlì, si la municipalité se réfère au rapport annuel de Caritas sur la pauvreté, elle le complète par d'autres sources et par la statistique publique. L'expertise de la Caritas est d'abord reconnue pour l'exclusion sociale. Cette reconnaissance mutuelle conduit à la participation des acteurs du tiers secteur catholique à des forums générés par l'administration publique aux échelles locale et provinciale de planification des politiques sociales. Une reconnaissance similaire de l'expertise catholique s'observe en Pays basque aux différentes échelles de l'action publique : autonomique, provinciale (les politiques sociales étant de la compétence des Députations), locale. En un sens, la légitimation des organisations catholiques comme pourvoyeuses d'expertise a pu être utilisée par les autorités publiques comme un instrument de dépolitisation de l'exclusion sociale par un processus de technicisation des enjeux (Jullien, Smith 2008) afin de contrebalancer la politisation des mêmes enjeux par des mobilisations protestataires incluant souvent des activistes catholiques.

L'influence de l'action collective catholique sur la conduite des politiques sociales va ainsi au-delà d'un simple rôle de producteurs de données ou de lanceurs d'alerte sur les questions d'exclusion. Sur les territoires à fort degré de décentralisation, le travail politique du tiers secteur catholique peut s'orienter vers la fabrique ou les transformations de la législation régionale. Dans la Communauté autonome basque, suite au travail politique mené par Caritas avec d'autres organisations, une proposition de loi autonomique sera adoptée par le Parlement basque en 2007 – avant la crise –, loi obligeant l'administration publique à inclure une clause sociale dans les marchés publics afin d'avantager les entreprises sociales et les coopératives sociales. De même, la campagne de la coalition Harresiak apurtuz en faveur des droits sanitaires des migrants débouchera-t-elle sur un succès lorsque le gouvernement basque, d'abord sous mandat socialiste (2009-2012) puis sous le PNV (2012-) décidera de passer

outre l'injonction du ministère espagnol de la Santé afin de maintenir le principe de la couverture santé universelle en Euskadi[67].

D'autres mobilisations, moins publicisées, débouchent sur l'inflexion des politiques publiques, mais sur des secteurs vus par les acteurs politiques comme relativement secondaires. En Pays basque, Alboan, en tant que membre du Conseil basque de la coopération et du développement, jouera un rôle essentiel dans la préparation de la loi basque de 2007 sur la coopération internationale au développement[68]. D'autres campagnes déboucheront sur des résultats négatifs, comme la mobilisation opposée aux modifications des conditions d'attribution du revenu minimum en Euskadi ou, en 2013, la campagne nationale espagnole en faveur d'une loi d'initiative populaire contre les expulsions, mobilisation qui échouera face à l'opposition du Parti populaire[69]. Même les campagnes n'aboutissant pas à un succès formel constituent pour les acteurs des opportunités de publicisation de leurs revendications et des tribunes pour diffuser et partager des données et des définitions des problèmes publics dans des milieux politiques et sociaux largement sous-informés en la matière.

L'exercice comparatiste entrepris dans ce chapitre débouche sur trois conclusions principales.

L'hypothèse initiale voyant la crise de 2008 comme une opportunité contrainte pour les organisations sociales catholiques est largement confirmée. Loin de ne résulter que de l'impact économique de la crise, le renouveau du rôle social des organisations catholiques provient indirectement d'un processus long de libéralisation du *welfare* territorial, qui remet au premier plan des organisations sociales catholiques que la sécularisation du social avait préalablement mis en retrait. Le mouvement est significatif en Espagne et plus encore en Italie. Le rapport aux politiques publiques des organisations catholiques s'en trouve affecté, le travail politique de ces entités s'exprimant sur le double registre de l'expertise dépolitisée sur l'exclusion et des mobilisations politisées aux côtés des mouvements anti-austérité en Espagne et en Italie. Face aux nouvelles formes de précarités, les organisations catholiques réagissent en ajustant leur répertoire d'action et en le faisant évoluer d'une approche caritative à une approche d'économie solidaire. Comme l'a souligné Bode (2003) dans son étude comparative entre le Secours catholique en France et la Caritas en Allemagne, cette propension à l'innovation sociale au sein des organisations catholiques est elle-même facilitée par l'autonomie croissante des organisations vis-à-vis de leur hiérarchie institutionnelle. En ce sens là, la sécularisation sociétale aurait même des effets vertueux en termes d'autonomie organisationnelle :

> "when the shrinking of the overall influence of Catholic charity seems inevitable, there is more creative agency, and less 'programming' by the old stakeholders" (Bode 2003 : 205)

---

[67] "El Tribunal Constitucional avala la atención sanitaria a los sin papeles", *El País*, 17 décembre 2012.

[68] L'expertise jésuite en matière de médiation sera également sollicitée par le Gouvernement basque lorsque les FARC séquestreront des citoyens basques en Colombie.

[69] En avril 2013, les porteurs de l'initiative législative populaire (ILP) sur l'arrêt des expulsions retirent l'ILP du Congrès des députés, le Parti populaire ayant promu sa propre proposition de loi ("Los promotores de la iniciativa popular sobre desahucios la retiran del Congreso", *El Mundo*, 18 April 2013). La pétition pour l'ILP avait recueilli 1 402 854 signatures.

La seconde conclusion partielle concerne les proximités internes et externes du tiers secteur catholique. Le tiers secteur catholique examiné ici se signale par sa proximité récurrente avec des mobilisations portées par les mouvements sociaux plaidant en faveur des droits des « sans », des exclus, des migrants, et promouvant l'économie alternative et la résistance aux politiques d'austérité. La crise réactive ainsi des observations précédemment effectuées sur la proximité entre secteurs sociaux du catholicisme et le *Global justice movement* (della Porta, Mosca 2007), mouvements pacifistes (Tosi, Vitale 2009), mouvement de soutien aux migrants (Bassi 2014 ; Scotto 2013). Raison du Cleuziou (2011a) a montré comment, dans le cas du Secours catholique français, ce rapprochement avec les Forums sociaux à partir de 2003 avait généré une politisation incrémentale du Secours catholique[70], une politisation à la marge travaillant l'institution de l'intérieur. S'inspirant, comme la présente recherche, de l'approche institutionnaliste de Jacques Lagroye, Raison du Cleuziou souligne que « la politisation qui se glisse dans les interstices laissés par la ligne officielle du Secours catholique rappelle qu'une institution est le produit de processus d'institutionnalisation concurrents » (p. 87), s'incarnant dans des rôles et des investissements de normes qui produisent l'institution. Savoir si cette conjonction de revendications entre organisations catholiques et mouvements sociaux s'étend aux analyses des causes structurelles de l'exclusion est difficile à affirmer. À plus forte raison, se demander si cette convergence s'étendrait aux enjeux de politique familiale ou aux enjeux civilisationnels l'est moins encore. Ici également se manifesterait le pluralisme interne de l'Église. Comme mentionné plus haut, le travail social lui-même, loin d'être monopolisé par les catholiques de l'ouverture (Portier 2002) est également investi par les catholiques de l'identité, générant une compétition intra-catholique pour l'accès aux ressources *et* pour le cadrage du référentiel de l'action publique territoriale.

Enfin, l'observation du travail social et du travail politique des organisations sociales de l'Église porte en creux une dernière interrogation sur le devenir de la dimension proprement religieuse de l'action sociale catholique. À partir du cas italien, Donovan note l'écart dans l'opinion publique entre une forte légitimité sociale de l'action socioéconomique de l'Église, et un rejet de ses positionnements proprement politiques, rejet qui a pu conduire certains hiérarques catholiques à craindre la réduction de l'Église à une simple agence de *welfare* (2003 : 113). L'inquiétude traverse l'ensemble des organisations d'Église rencontrées dans le cadre de cette enquête. S'inquiétant du glissement de l'appellation « Secours catholique Caritas France » vers la seule appellation « Caritas France », le Délégué du Secours catholique de Gironde souligne cette réaffirmation identitaire de l'approche *catholique* du social en se référant précisément aux étymologies fondatrices de l'institution :

> « *katholikos* en grec veut dire universel. La traduction littérale c'est 'selon le tout'. le 'selon l'ensemble' c'est que l'être humain est un ensemble constitué de corps, d'un esprit et d'une âme. Quand on a subvenu à ses besoins, de nourriture, vêtements, logement, il a aussi besoin d'un supplément de sens, d'un supplément d'âme. Nous Secours catholique on doit dire que l'aide à la personne passe certes par ce qu'on appelle un accompagnement global, la nourriture, le vêtement, le logement, il a besoin d'un supplément d'âme. Ce qui devrait être aussi le spécifique, c'est qu'on parle aussi de l'Évangile. On parle aussi de ce qui fait notre foi. Si je fais ça, c'est parce que je crois en un Dieu de miséricorde, je crois en un Dieu d'amour, je crois en un Dieu qui relève l'homme, et je crois en un Dieu qui nous ressuscite, au sens fort du mot. Ressusciter, ça vient d'un verbe grec *egeiro*, qui veut dire se lever. Le spécifique de quelqu'un qui est dans la rue, quelqu'un qui est assis on peut encore le relever, mais quelqu'un qui est allongé, c'est difficile. Le tout, c'est de l'aider à se lever. Et se lever c'est le verbe

[70] Une politisation en forme d'ouverture vers les théologiens de la Libération, moins attendue au sein du Secours catholique qu'au Comité catholique contre la faim et pour le développement-CCFD (Raison du Cleuziou 2011a : 85). Sur le CCFD, voir Grannec (2011) et Ricard-Lanata (2013).

> ressusciter. Et donc le Secours catholique devrait dire : nous on cherche à faire se lever les gens, à les faire se mettre en marche. Et le spécifique, c'est la résurrection chrétienne. C'est le *credo*. […] C'est pour cela que sur le logo du Secours catholique il y a une croix. Donc qui dit croix dit passage par la mort et la résurrection. C'est le signe des chrétiens. On devrait aller jusque-là, mais on n'y va pas toujours. C'est pour cela qu'au Secours Catholique il y a toujours dans la délégation un aumônier, et que le trio de tête le président, secrétaire général et aumônier général, il y a un aumônier, il y a un prêtre, qui est là pour rappeler les fondements. M^gr^ Rodhain n'a pas créé une ONG. C'est ce que dit le pape François. Il dit : on n'est pas une ONG. On est certes non gouvernemental, mais avant d'être une organisation, on est une association, on est un service de l'Église. »[71]

Loin de se dissoudre dans une sorte de sécularisation interne poussée à son terme, l'identité catholique s'exprime ainsi chez ces catholiques de l'ouverture, identité relue au prisme de l'urgence sociale à laquelle ils sont confrontés. Le maintien de la référence religieuse ne va pas toujours de soi. Wahl (2008) souligne que les bénévoles de la Délégation du secours catholique qu'elle a observée se réfèrent *implicitement* aux notions de charité et de compassion chrétienne, mais *explicitement* à celle d'insertion sociale. Ils doivent de même articuler l'action caritative d'un côté et une impulsion manageriale et entrepreneuriale de l'autre. Ainsi, au travers d'une action sociale décuplée par défaut, l'institution catholique travaille-t-elle en permanence sur elle-même, dévoilant ainsi la complexité intrinsèque de l'articulation entre rôles, conventions et normes qui la caractérise.

[71] Entretien, *op. cit*.

Chapitre 4

Le répertoire de l'hospitalité : mobilisations catholiques et politisations de l'enjeu migratoire

« J'étais un étranger, et vous m'avez accueilli » (Mt 25, 31-46)

Si l'on consent à attribuer au phénomène migratoire une fonction de miroir des sociétés d'accueil (Ritaine 2005a), l'observation des phénomènes de politisation dépasse alors largement l'arène des seuls acteurs gouvernementaux et partisans. L'observation récurrente, limitée dans ce chapitre à l'Italie et à l'Espagne, d'un registre catholique de la mobilisation autour de l'immigration pousse vers un questionnement particularisé autour du rôle de l'Église. C'est en effet de la moindre visibilité des organisations laïques et/ou émanant d'autres sphères religieuses qu'a surgi cette interrogation. La figure de l'étranger démuni semble avoir été plus aisée à saisir pour le catholicisme, à la fois en tant qu'appareil et comme système de représentations. En retour, la politisation de la question migratoire en Italie et en Espagne à compter des années 1990 a constitué une mise à l'épreuve des modalités des liens entre catholicisme, politique et démocratie dans ces deux pays.

Dans le fil des chapitres précédents, il n'est pas question ici de nier la sécularisation des sociétés italienne et espagnole, au double sens de différenciation d'institutions sociales autonomes et d'affaiblissement de l'intégration et de l'attachement religieux (Dobbelaere 1981). C'est précisément par ses traductions dans des enjeux politiques comme l'enjeu migratoire que la sécularisation a paradoxalement fourni une nouvelle opportunité pour la relégitimation sociale de l'Église catholique en Italie et en Espagne.

Ce retour paradoxal de l'institution catholique sur la scène sociopolitique *via* la sécularisation prend toute sa dimension dans le traitement de l'enjeu migratoire. Ce chapitre revient sur la fabrique d'un répertoire de l'hospitalité, en se fondant sur une enquête en deux temps. D'une part, et ce afin de saisir les étapes historiques de la contribution de l'Église catholique à la définition de l'immigration comme un problème public, je reviendrai sur l'enquête que nous avions menée entre 2001 et 2005 sous la direction d'Évelyne Ritaine. Il s'agissait alors d'interroger le rôle du tiers secteur catholique dans un processus émergent de politisation de la question migratoire en Europe du Sud. Je complèterai cette approche par les observations effectuées en 2012-2013 auprès des associations catholiques travaillant auprès des migrants sur les terrains italiens (Brescia et Forlì) et basques espagnols (Communauté autonome basque) retenus. Le retour sur le terrain permettra ainsi, dix ans après la première enquête, d'en revisiter certaines des conclusions.

En Italie comme en Espagne, l'immigration est soumise à un double phénomène de politisation en étant saisie à la fois dans les concurrences politiques et dans les agendas gouvernementaux. Dans ce contexte, l'Église catholique produit un répertoire de l'hospitalité original que l'on peut observer à quatre échelles. D'une part, la politisation du thème migratoire a poussé l'Église à agir comme un groupe de pression auprès des gouvernements dans le processus de mise en normes de l'étranger. Ce travail politique a connu des issues

diverses en fonction des degrés d'ouverture du système et des conjonctures politiques (section 1). Le fait que l'action sociale de l'Église s'exprime sur un enjeu en voie de politisation n'est pas sans effet en retour sur l'institution catholique. Celle-ci ne peut se contenter d'appliquer son référentiel caritatif traditionnel. En se posant immédiatement comme politique, l'immigration pousse l'Église vers des positions solidaristes, c'est-à-dire exigeant des solutions collectives et relevant de la puissance publique. À mi-chemin entre posture caritative et solidarisme (Vincent 1997), la notion d'hospitalité vient fonder ce répertoire catholique émergent. La politisation de l'immigration a poussé l'Église à puiser dans des répertoires d'action et de justification différents, piochant tour à tour dans les logiques caritative, solidariste, utilitariste et directement politique (section 2). Une institution religieuse, enfin, est un groupe de pression spécifique. Il y a une spécificité du mode de production religieux du sens collectif, qui se définit d'abord comme l'appartenance à une lignée croyante (Hervieu-Léger 1997 : 375). La relation entre religion et politique est caractérisée par cette tension entre l'impératif radical de continuité avec la tradition, caractéristique du religieux, et l'autonomie du sujet-citoyen qui définit le politique. La différence entre les deux sphères est irréductible à une acceptation inconditionnelle de la démocratie par l'Église. L'intransigeantisme catholique, que l'on trouve sous des formes distinctes autant chez les catholiques de l'ouverture que chez ceux de l'identité, a ici deux versants. Il refuse d'une part le relativisme de la démocratie procédurale : en matière de droits des immigrés, il y a des valeurs qui ne se laissent pas réduire au résultat arithmétique d'un vote. Ce refus du relativisme a son pendant religieux : l'émergence de l'islam est traitée de façon ambivalente par une Église catholique désormais en lice au sein d'un marché religieux. En ce sens, l'immigration induit non seulement une recomposition du paysage religieux sud-européen, mais met également la matrice catholique face à ses propres contradictions par une confrontation inédite ou en tous les cas historiquement oubliée avec l'altérité religieuse (section 3). Enfin, la dernière section du chapitre sera consacrée aux observations effectuées en 2012-2013 sur les terrains basques et italiens, observations qui, si elles confirment les tendances observées près de dix années auparavant, renforcent l'hypothèse de l'affirmation du rapport *utilitariste* au migrant, évolution à laquelle les organisations sociales de l'Église se sont adaptées (section 4).

L'institution catholique et la mise en normes de l'étranger : 1985-2002

La politisation de la question migratoire passe d'abord par la production d'une norme sur l'étranger par les États espagnol et italien. En participant de façon active à ce processus dans ses différentes phases (représentation, réclamation, décision), l'Église catholique a fortement contribué à structurer le débat public (*le forum*) qui émerge dès le milieu des années 1980 autour de l'immigration. Cette politisation n'a pas forcément signifié que l'Église catholique ait eu systématiquement accès à *l'arène* du débat (Jobert 1995 : 21), véritable espace de négociation et de décision. En retour, la politisation des antagonismes et des exigences autour de l'immigration a contribué à remettre en cause les normes antipolitiques qui habituellement, chez les catholiques, décourageaient le processus de politisation (Braud 1998 : 39-40).

Représenter : l'Église comme groupe de pression

L'Église catholique, dans cette première perspective, peut être considérée comme un groupe de pression, en tant que structure non étatique cherchant à influencer la formulation et la mise en œuvre de la politique publique de l'immigration. À l'image de la *Church of England* analysée par Wyn Grant (1989 : 10), l'Église catholique en Italie et en Espagne est un groupe de pression de nature ambivalente. Elle est un groupe de pression sectionnel

(*sectional group*) dans la mesure où elle représente d'abord les intérêts de l'institution catholique (au sens large comme au sens restreint) auprès des pouvoirs publics. Mais elle est aussi un groupe causal (*cause group*) qui se mobilise sur des causes fondées sur des croyances et des principes, comme les droits des immigrés. La participation est restreinte dans le premier type de groupe, elle est plus ouverte dans le deuxième. L'imbrication permanente des deux niveaux est essentielle pour saisir tout ce qui se joue ici dans l'interaction entre l'Église et le pouvoir politique.

Philippe Braud (2002) distingue quatre modalités dans l'intervention des groupes d'intérêt. Les *pressions indirectes* sont identifiables lorsque les groupes d'intérêts cherchent à mobiliser en leur faveur des soutiens dans l'opinion publique ou auprès d'autres organisations susceptibles de faire alliance avec eux. L'appel à l'opinion se fait par le débat public, des campagnes de communication, voire des actions spectaculaires. La défense d'intérêts particuliers est ici rationalisée en termes d'intérêt général. Une telle codification est particulièrement adaptée aux appareils religieux, qui disposent d'un système interprétatif propice à une telle montée en généralité des problématiques particularisées. Les *pressions externes directes*, ensuite, ont pour caractéristique commune de ne pas s'insérer dans un processus institutionnel. Ces pratiques de lobbying ne sont pas très repérables ici, excepté sous la forme d'intervention informelle d'experts réputés catholiques. En revanche, l'Église est très présente en termes de *participation institutionnalisée aux processus décisionnels*. De manière ponctuelle ou permanente, les pouvoirs publics italien et espagnol ont organisé la concertation avec les groupes mobilisés autour de l'immigration, avant d'opérer leurs choix en matière de politique publique. Pour les pouvoirs publics, l'avantage est double : en termes techniques, la consultation fournit de l'expertise sur un domaine neuf pour l'État, en termes politiques ensuite, la confrontation préalable entre intérêts contradictoires ne peut qu'améliorer un processus décisionnel sensé être fondé sur la concertation. Cette participation peut prendre plusieurs formes. Durant le stade préparatoire de la réforme, la représentation ès qualités de tel ou tel groupe d'intérêt peut être institutionnalisée : c'est, par exemple, l'audition en commission parlementaire des *Caritas* sur la question migratoire. Ensuite, une administration consultative ou polysynodie peut être instituée : l'instauration de conseils supérieurs comme les Forums pour l'immigration auprès d'instances gouvernementales ou régionales en est l'illustration. Enfin, des sièges peuvent être attribués dans des assemblées délibérantes, ce qui n'est pas vraiment le cas ici, sauf à l'échelle locale. Dans une quatrième configuration, la *gestion directe d'une mission de service public* peut être confiée à un groupe d'intérêt, ce qui a pu survenir localement avec la gestion associative de centres d'accueil d'immigrés. Dans toutes ces modalités d'intervention, c'est surtout au moment de la mise sur agenda et de la fabrication des lois que l'Église catholique a pu intervenir.

Réclamer : l'Église catholique et la mise sur agenda de la question migratoire

En Espagne comme en Italie, l'Église catholique est l'acteur central, avec les syndicats, de la construction sociale des attentes politiques autour de l'immigration. Elle participe à ce titre à la définition problématisée de la situation des immigrés et à la formalisation de revendications collectives. L'encadrement normatif de l'étranger n'est donc pas issu d'une pure initiative politique : elle fait en Espagne comme en Italie l'objet d'une demande de la part de groupes de pression dès le début des années 1980, avec un rôle prédominant des structures traditionnelles : syndicats et Église catholique. Cette dernière n'arrive pas là en terrain vierge. Ce sont en effet les structures diocésaines et les Caritas en au premier chef qui ont encadré depuis l'après-guerre les émigrés espagnols, italiens ou portugais. L'inversion est progressive : lorsque la Caritas espagnole fonde un programme d'immigration en 1984, il s'agit d'abord de répondre au problème des immigrés temporaires portugais arrivant en

Espagne. À Turin, le service diocésain de la Migrantes est créé en 1975 pour aider les immigrés du sud de l'Italie. Très vite, cependant, ce sera l'immigration extra-européenne qui prendra le dessus. La pression sur les gouvernements se double d'une restructuration interne des organisations catholiques. Des programmes d'immigration remplacent progressivement des programmes d'émigration. Les Caritas nationales intègrent les groupes internationaux sur ce thème (la Caritas espagnole participe dès 1983 à la constitution du groupe de travail mobilité de Caritas Europe), des expertises pionnières sont produites (la Caritas espagnole publie en 1985 l'étude sociologique *Los inmigrantes extranjeros en España*), les Caritas commencent (dès 1983 en Espagne) à s'occuper de régularisations et d'assistance aux migrants. En Italie, les Caritas, détachées des œuvres pontificales seulement depuis 1971, s'orientent également progressivement vers ce nouveau destinataire tout en participant à la mise sous pression des gouvernements successifs. Dans le même pays, les premiers incidents xénophobes ont lieu dans les années 1980, provoquant de vives réactions dans les milieux catholiques et syndicaux, réactions guidées par un solidarisme antiraciste. Autant de mobilisations qui contribuent fortement à la mise sur agenda de la question migratoire et à une politisation interne de certaines branches de l'institution catholique.

Les deux premières lois italiennes importantes sur l'immigration, celles de 1986 et 1990, sont votées dans un climat de consensus, la demande de norme n'émanant pas tant des appareils partisans mais plutôt de la société civile,organisée autour des deux grands universalismes, chrétien et socialo-communiste (Pastore 1999 : 87). En 1986, le lobbying auprès des pouvoirs publics est mené par le *Comitato per una legge giusta*, un comité d'initiative catholique composé, entre autres, de trois syndicats (CGIL, UIL, CISL) et du réseau des associations chrétiennes des travailleurs italiens (ACLI). Les associations catholiques jouent ici un rôle de tout premier plan dans la mise sur agenda de cette première loi. Quelques années plus tard, un Pacte dénommé *Nuovi diritti di cittadinanza per un Parlamento anti-razzista* est soumis par le mouvement associatif aux candidats des législatives d'avril 1992. Soixante-dix députés et vingt sénateurs y adhérant sont élus au cours de la législature suivante, et coordonnent leur action politique en liaison avec les associations initiatrices du projet, dont *Caritas*, la Fédération des Églises évangéliques italiennes et l'ACLI. Au final « le déterminant principal du large consensus parlementaire en matière d'immigration a été la convergence d'intérêts entre organisations syndicales et organismes de solidarité (qui entretiennent depuis toujours des rapports de concertation et de coopération avec la gauche et les forces catholiques), et non pas une convergence idéologique abstraite entre partis politiques. » (Pastore 1999 : 87). Une conclusion assez similaire pourrait être tirée pour l'Espagne, au vu du rôle de mise sur agenda des associations catholiques et des syndicats au début des années 1980. La norme produite par le gouvernement socialiste, cependant, ne correspond pas forcément aux attentes associatives. Votée de façon quasi consensuelle, la première loi sur l'étranger (loi 7/1985) est vue comme « policière et de contrôle » par *Caritas*. L'association produit à cette occasion des propositions alternatives comportant 16 articles, dont aucune n'est retenue[1]. Mettre la question sur l'agenda, en somme, ne garantit pas l'orientation de son traitement politique ultérieur.

Décider : sollicitation et/ou marginalisation des médiateurs catholiques

La médiation catholique en matière de politique migratoire, comme en matière de violence politique, s'exerce sur le double registre du généraliste et du courtier (Nay et Smith 2002). En tant que généraliste, le médiateur catholique construit du sens commun sur l'immigration, entre des milieux institutionnels qui ne recourent ni aux mêmes savoirs ni aux

[1] Entretien avec l'ancien responsable du programme d'immigration de la Caritas espagnole, Madrid, 2001.

mêmes représentations (dimension cognitive de la médiation). L'activité du courtier consiste quant à elle à rechercher des solutions acceptables entre des groupes éloignés qui peuvent trouver un avantage à coopérer même s'ils ne poursuivent pas les mêmes objectifs et n'ont pas les mêmes intérêts (dimension stratégique de la médiation). Le basculement d'un registre à l'autre, et, partant, la portée de l'influence réelle des catholiques sur la fabrication des normes, dépendent en grande partie des conjonctures politiques nationales. Il n'est pas inutile, à ce titre, de revenir brièvement sur la genèse des productions législatives dans chacun des deux pays.

J'ai souligné le rôle décisif des catholiques dans la mise sur agenda des premières lois italiennes de 1986 et 1990. Le changement de fond qui ébranle le système politique italien au début des années 1990 ne signifie pas pour autant la fin de l'interventionnisme catholique en la matière, bien au contraire. Malgré la chute de la Démocratie chrétienne, l'activisme catholique s'accentue alors que les confédérations syndicales perdent de la visibilité sur cet enjeu. Pour les catholiques, l'accès à l'arène ne se fait plus par la médiation partisane, mais directement depuis les organisations (surtout Caritas et *Migrantes*). L'élaboration de la loi Turco-Napolitano (loi 40/98) adoptée en mars 1998 par un gouvernement de coalition de gauche, témoigne de cette influence catholique, cette fois surtout par le biais de *Migrantes*. Di Gregorio et Zincone (2002 : 9) soulignent que les organisations religieuses (catholiques et autres) ont été privilégiées par rapport aux associations laïques dans la préparation de la loi. Le rameau catholique joue ici un rôle de tout premier plan lors des rédactions des premières moutures du projet législatif. Ce sont en effet un juriste catholique de Milan et le secrétaire pour la coordination nationale des *Migrantes* qui, au sein de la commission parlementaire Contri instituée dès 1993, rédigent la première proposition de loi. Désavouée par la commission, leur proposition arrive modifiée au débat parlementaire. Après le retrait des deux experts catholiques, le jeu se referme au profit des fonctionnaires ministériels, qui jouent un rôle décisif durant la phase finale de rédaction du projet de loi au sein de la commission Turco. Quelques experts proches des associations catholiques et laïques sont exclus de ces travaux préparatoires, mais d'autres sont auditionnés sur les propositions d'amendements, dont certaines sont retenues. Au final, la loi est votée en mars 1998, au terme d'un compromis construit par le gouvernement de centre-gauche : le droit de vote des immigrés est supprimé du projet, en échange de l'arrêt de la stratégie d'obstruction parlementaire menée par l'opposition (centre-droit et droite, surtout *Alleanza nazionale*). Par rapport à leur proposition d'origine, les experts catholiques reprochent à la nouvelle norme d'avoir privilégié la dimension de contrôle des flux[2]. Ceci étant, la loi contribue également à l'institutionnalisation de la présence du tiers secteur dans des organismes consultatifs comme le Conseil national pour le problème des étrangers et leurs familles, les Conseils territoriaux pour l'immigration, créés à l'échelle provinciale, et en leur octroyant la possibilité de « garantir[3] » les nouveaux arrivants.

Trois années plus tard en revanche, le forum institué par la loi Turco-Napolitano auprès du ministère des Affaires sociales, auquel participent des associations laïques mais également plusieurs organisations religieuses, catholiques ou pas, n'est pas consulté sur le projet de révision de la loi Turco-Napolitano en 2001 porté par la nouvelle majorité de centre-droit, et

[2] Le droit d'asile n'est pas mentionné, le droit de vote aux élections locales est retiré du projet, les procédures pour délivrer les cartes de séjour sont trop complexes. Enfin, la loi de 1998 est une loi-cadre, qui a besoin d'un décret d'application, donc susceptible de donner un rôle prioritaire aux préfectures.

[3] Il s'agit des organisations « sponsors » : les citoyens italiens ou les étrangers résidents réguliers, les institutions régionales et locales, les syndicats, certaines associations peuvent garantir et soutenir des immigrants à la recherche d'un emploi. Dans ce cas ceux-ci se voient attribuer un permis de séjour temporaire : la légalité de l'entrée est ainsi simplifiée.

votée en juin 2002 au Parlement (loi Bossi-Fini). Ces organisations ne sont pas sollicitées avant la discussion de la loi en commission. La Caritas, les syndicats et d'autres organisations, sont auditionnées pendant les débats parlementaires, mais regrettent d'avoir été appelées trop tard, et surtout que leurs observations n'aient pas été retenues[4]. Si les associations catholiques se retrouvent majoritairement repoussées sur une position protestataire, des parlementaires catholiques, membres de la coalition majoritaire, parviennent à influer sur certaines dispositions du projet de loi dans un sens modérateur. Les catholiques de la majorité (et, pour des raisons bien distinctes, la Ligue) s'opposent ainsi en juillet 2001 au délit pénal d'immigration clandestine tel qu'il était présenté par *Alleanza nazionale* dans la première mouture du projet. La proposition est effacée du projet adopté par le conseil des ministres. Les catholiques de l'UDC[5] jouent ainsi de leur position médiatrice – le courtier l'emportant ici sur le généraliste – pour tenter d'atténuer la portée répressive du texte, grâce à la présentation d'un amendement en avril 2002 demandant la régularisation pour tous les travailleurs immigrés[6]. Autant de positions médianes qui placent les catholiques, au sein de la majorité, en porte à faux surtout vis-à-vis de l'axe Bossi-Berlusconi[7]. La lecture sécuritaire l'emporte cependant largement, et la stratégie du compromis[8] choisie par les parlementaires centristes, tout en donnant des gages au monde associatif et à l'opinion publique catholique, ne remet pas en cause l'orientation générale du texte. L'intervention de l'UDC témoigne cependant d'un certain retour d'une médiation partisane catholique, sans que l'on puisse parler de retour à une forme équivalente à la Démocratie chrétienne d'avant 1992.

En Espagne, les médiateurs catholiques ne disposent pas d'une forte structure partisane parlementaire explicitement confessionnelle. En revanche, le volet associatif du catholicisme militant présente une structuration et un activisme assez comparables à la configuration italienne. C'est en particulier la confédération espagnole des Caritas diocésaines qui exerce un rôle de pression et de proposition sur les parlementaires et le gouvernement, pour tenter d'influer sur la législation migratoire dans un sens plus intégrationniste. Les effets de ce travail politique varient, ici aussi, suivant la configuration politique, sans que la portée de l'influence catholique ne se réduise à un clivage gauche-droite. Le clivage noué autour de la première loi (1985) n'empêche pas la mise en place d'un dialogue entre ONG et administration. Celui-ci prendra une forme routinière à partir de la création en 1995 du *Foro para la immigración*, un organisme consultatif paritaire composé de représentants d'ONG, de syndicats, du patronat et de l'administration. Selon J. Casey (1998), le Forum aurait été instrumentalisé par le PSOE pour légitimer la réforme, par décret, du règlement d'application de la loi de 1985. Caritas, lors de ce changement qui a quasiment valeur de loi, se joint à

[4] « Caritas e Migrantes », *Immigrazione, dossier statistico, 2002*, Rome, Nuova Anterem, 2002, p. 10.

[5] L'UDC est un reliquat de droite des démocrates chrétiens, dont une autre partie (Parti populaire italien) a rejoint des coalitions de gauche. L'UDC, formation parlementaire à l'époque du débat, devient un parti le 7 décembre 2002. Elle obtient plus de voix que la Ligue aux élections de 2001.

[6] Pour tous les travailleurs immigrés déjà présents sur le territoire national au moment de l'entrée en vigueur de la loi et pouvant disposer d'un contrat de travail, alors que le projet de loi prévoyait la régularisation pour les femmes de ménages et l'aide à domicile uniquement.

[7] Des nuances importantes voient le jour au sein de la majorité, puisque *Alleanza Nazionale* (AN) décide en 2003 de présenter un projet de loi pour introduire le droit de vote aux immigrés aux élections locales, avec une lecture positive des apports des migrants légaux à l'économie locale. AN se réclame alors d'une filiation chrétienne pour se démarquer de l'axe Bossi-Berlusconi.

[8] L'affrontement à la Chambre des députés (mai 2002) entre Ligue, AN, et UDC autour de la régularisation des travailleurs s'est soldé par un compromis : l'UDC accepte de retirer sa demande contre un engagement formel du Conseil des ministres en faveur de procédures de régularisations assouplissant l'entrée en vigueur de la loi Bossi-Fini. Le règlement d'application de la loi (septembre 2002) a suivi les recommandations de l'UDC.

d'autres organisations (*Andalucía Acoge*, ASTI[9], syndicats) pour faire des contre-propositions. Un recours est déposé devant le Conseil d'État. Celui-ci donne un avis favorable, mais le gouvernement rejette la proposition *Caritas*, qui se voit ainsi de nouveau projetée dans la sphère protestataire. Lorsqu'en 1999, à l'initiative des nationalistes catalans de *Convergencia i Unió*, puis d'*Izquierda Unida* et du Parti socialiste entre-temps retourné à l'opposition, un projet de réforme de la loi de 1985 émerge, une sous-commission à l'immigration est constituée au Congrès des députés. Caritas y est convoquée deux fois, soit par le biais du promoteur des 50 propositions de Girone[10], soit par le fondateur du programme immigrants de la *Caritas* nationale. Au final, la loi votée en décembre 1999 (loi 4/2000) est globalement évaluée positivement par la *Caritas*, surtout sur les points concernant le logement, la santé, le regroupement familial. La préparation complexe de la loi et les transactions interpartisanes font que le consensus est loin d'être atteint, y compris au sein des ONG.

Après le revirement du Parti populaire en décembre 1999[11], 17 ONG, les syndicats UGT et les Commissions ouvrières quittent le Forum de l'immigration, considérant avoir été ignorés pendant les négociations sur la réforme de la loi, et pour protester contre les amendements restrictifs apposés par le Parti populaire. C'est finalement la version la moins éloignée du « paradigme issu des ONG » (Pérès 2002) qui l'emporte, grâce à une coalition des voix de l'opposition. En revanche, lorsque le Parti populaire, fort de sa majorité absolue obtenue en mars 2000, entreprend de réformer la loi dans un sens plus restrictif, les Caritas, rejoignant ainsi la Commission épiscopale des migrations et les ONG laïques, se voient rejetées à nouveau sur une position protestataire. Le maintien de Caritas au sein d'un Forum réformé en 2001 dans le sens d'un contrôle gouvernemental renforcé, maintient cependant un accès, fût-il symbolique, aux arènes décisionnelles. La loi (loi 8/2000), adoptée en décembre 2000, entre en vigueur en janvier 2001, et provoque immédiatement des mobilisations. Caritas, tout en soutenant partiellement le mouvement social, tente de maintenir un lien avec l'arène, en proposant au gouvernement 113 amendements à la nouvelle norme[12]. Le règlement d'application de la loi, promulgué en juillet 2001, reste cependant dans l'optique gouvernementale. Caritas et la Conférence épiscopale espagnole, enfin, critiquent dès juin 2002, le projet de « réforme de la réforme » annoncé par le gouvernement. En ce sens, les lois adoptées en septembre 2003 (*ley orgánica 11/2003 de medidas concretas en materia de seguridad ciudadana, violencia doméstica e integración social de los extranjeros*) et en novembre 2003 (*ley orgánica 14/2003 de reforma de la ley orgánica 4/2000 de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España*), qui viennent réajuster l'ensemble des normes légales en matière d'immigration, sont jugées répressives et inégalitaires par les organisations sociales. L'alternance politique de mars 2004, et l'annonce par le gouvernement socialiste d'une nouvelle réforme semblent cependant relancer un processus de concertation. La Caritas y participe lorsqu'elle présente, dès juin 2004, avec la Commission espagnole d'aide aux réfugiés (CEAR) la première phase d'une proposition intégrale pour « impulser un consensus social en matière d'immigration »[13]. Le rapprochement des associations et du gouvernement autour d'une approche consensuelle et

[9] *Asociación Solidaridad Trabajadores Inmigrantes*. Délégation diocésaine aux migrants du diocèse de Madrid.

[10] Le rapport de Girone a été rédigé par un collectif d'ONG, d'associations et de syndicats catalans en 1992, et a servi de texte de référence pour la mise en place du premier plan d'intégration de la *Generalitat* (Barbosa 1999).

[11] Sur la généalogie des lois espagnoles et italiennes, voir Barbosa (2005) et Ritaine (2005b).

[12] Entretien avec le responsable en place du programme d'immigration, Caritas espagnole, Madrid, octobre 2001.

[13] *El Mundo*, 29 juin 2004.

dépolitisée de l'immigration ne signifie pas pour autant que les points de vue soient désormais confondus. Le règlement de la loi, issu en octobre 2004 d'un véritable dialogue social, s'il s'éloigne du discours sécuritaire pur, ne recouvre pas exactement pour autant les conceptions associatives. La nouvelle procédure de régularisation des travailleurs migrants qui en découlera en février 2005 rencontrera un écho mitigé du même ordre parmi les organisations catholiques. La politique gouvernementale, en tous les cas, semble alors prendre une tonalité avant tout utilitariste voyant l'immigrant comme une ressource économique.

En Italie comme en Espagne, loin de refuser cet aspect de la politisation de l'enjeu migratoire, les organisations catholiques tentent d'influer directement sur le contenu de la norme. Cependant, ce discours de l'expertise politisée, limité aux seules organisations sociales en Espagne, longtemps relayé en Italie par une formation partisane, voit son efficacité fortement cautionnée par les conjonctures politiques, qui peuvent valoriser, instrumentaliser ou neutraliser ce type de mobilisation. Dans les deux pays, les associations catholiques ont été fortement sollicitées sur les productions législatives de 1998 en Italie, 1999 en Espagne, avant d'être plutôt marginalisées sur les normes de 2001-2002 en Italie, 2000 et 2003 en Espagne, produites dans un contexte de codage sécuritaire de l'immigration. S'ajoute à ce facteur conjoncturel une dimension stratégique : derrière une mouvance catholique mobilisée autour de la cause immigrée se trouve une institution religieuse (*sectional group*) qui, dans le même temps, négocie avec la puissance publique le maintien de ses positions à l'école ou dans les services sociaux. L'imbrication des deux postures entre en jeu au moment de mesurer la portée de l'influence catholique dans la production de normes.

Un intégrateur par défaut ? Quatre figures catholiques de l'immigré

La norme ne fixe qu'un cadre général, qui se concrétise par des mesures d'application. C'est là qu'interviennent les organisations catholiques qui, sans abandonner le répertoire de la protestation constructive, fabriquent de l'intégration par défaut. La politisation, en effet, a ses échelles. La tension entre postures caritatives et solidaristes, fondatrice du répertoire de l'hospitalité, se traduit différemment au niveau local, c'est-à-dire là où l'expert, le bénévole et le donateur sont confrontés à la présence physique du migrant, et au condensé de problèmes sociaux qu'il représente. La logique altruiste est alors mise à l'épreuve des faits et des perceptions mutuelles. Les organisations catholiques se retrouvent alternativement et parfois simultanément sur des positions protestataires et gestionnaires, dans un rapport souvent supplétif à l'action publique. À défaut d'une politique d'intégration claire, la gestion au quotidien des migrants se fait en Italie comme en Espagne dans un partenariat avec la puissance publique, plus ou moins institutionnalisé dans des procédures routinières. L'arrivée constante et l'installation – souvent dans une précarité durable – d'étrangers, légaux ou illégaux, banalisent les situations d'urgence et instaurent un état permanent de dérégulation. L'introduction à la complexité de la société d'arrivée se fait souvent *via* les corps intermédiaires issus de la société civile. Les espaces de référence religieuse offrent ainsi une gamme de services sociaux *et* religieux, avec une large prédominance (sans être exclusive) de l'offre catholique (Tornos, Aparicio et Labrador, 1999: 127). Le rapport de substitution qui s'instaure de la sorte génère un modèle implicite « d'intégration par le bas » (Ambrosini 2000).

Di Gregorio et Zincone (2002) ont dressé une typologie des prises de position développées par la constellation d'acteurs mobilisés autour de la thématique migratoire en Italie. Il s'agit d'une part des postures *solidaristes*, visant, au risque d'un rejet par certaines catégories de la population, à augmenter les droits des migrants, en recherchant surtout à protéger les éléments les plus faibles. Pour l'approche *fonctionnaliste*, les flux doivent être régulés sur la base des demandes domestiques de travail, tout en évitant l'enracinement des

immigrés dans leur pays d'accueil. Cette position risque de rendre légitime le rejet politique, et de renforcer les perceptions des immigrés comme des exclus. Dans une perspective *légaliste-répressive*, l'objectif est de réprimer l'illégalité et en particulier le crime associé aux migrants. Une telle posture peut être politiquement rentable, mais risque d'assimiler les migrants sans-papiers et ceux dont le permis de séjour a expiré à des criminels. Enfin, l'approche *identitaire* consisterait à encourager l'entrée des immigrants les plus semblables autant en termes nationaux (étrangers d'origine italienne) que culturels (catholiques). Cette approche suppose une citoyenneté basée sur le lignage et la religion, ce qui ne correspond pas aux principes démocratiques. En tant qu'acteur central des *advocacy coalitions* constituées autour de l'enjeu migratoire, l'Église catholique développe en Italie comme en Espagne un répertoire original du fait même de sa capacité à mobiliser simultanément plusieurs de ces représentations. Selon nos observations, le répertoire de l'hospitalité se construit ainsi autour d'au moins quatre interprétations, qui correspondent à autant de figures de l'immigré : l'interprétation caritative (le nécessiteux), solidariste (le frère - camarade), utilitariste (le travailleur), et politique (le citoyen potentiel).

Logique caritative : l'immigré comme nécessiteux

La première représentation de l'immigré pour les organisations catholiques est sans doute celle du nécessiteux, sorte de substitut contemporain à l'objet traditionnel de la charité chrétienne. Dans cette perspective, le rapport à l'État est minimal, et fonctionne sur le registre de la subsidiarité. L'intervention étatique en matière sociale repose d'abord sur un sens de l'obligation morale et sociale, elle ne doit intervenir que dans le cas où les corps intermédiaires se révéleraient incapables de remplir ce rôle. L'action catholique repose ici sur une mémoire historique forte. Comme l'a montré le chapitre 2, l'Espagne, l'Italie (et le Portugal) forment à ce titre un modèle d'État-providence dont la genèse a été marquée par l'interaction souvent conflictuelle entre l'Église et l'État, et par une confrontation des principes de subsidiarité et de solidarité (Ascoli, Pavolini 1999 ; Ranci 1999). Le tiers secteur, dans ce contexte, joue un rôle important dans les politiques sociales, sans pour autant que ce lien, passant plutôt par des logiques d'arrangement mutuel, soit toujours réglementé. Du statut d'agent central du *welfare* méridional, l'Église est désormais en position de subordination sociale relative dans des situations post-transitoires ou post-crises politiques. L'aide sociale catholique continue d'agir sur le registre de l'assistance, surtout dans des domaines comme l'immigration où l'action publique est défaillante. La structure même de l'Église fournit un socle à cette représentation. Le maillage territorial permet aux acteurs catholiques de penser et d'agir aussi bien à l'échelle internationale qu'à celle de la paroisse de quartier. Ce rapport au territoire constitue un avantage comparatif fort sur la puissance publique et sur les organisations laïques. Enfin, une éthique forte du don, portée par le réseau serré des bénévoles paroissiaux, constitue le socle de la lecture caritative[14].

L'offre caritative de l'Église, traditionnellement réservée à la *Caritas*, a dû se restructurer en direction de ce nouveau destinataire, une reconversion initiée à compter des années 1980. Ainsi a-t-on vu émerger en Italie et en Espagne des Délégations diocésaines des migrants ou Pastorales diocésaines des migrants, directement spécialisées sur l'enjeu migratoire. La division du travail entre les deux structures catholiques s'est faite de façon plus ou moins harmonieuse selon les configurations diocésaines. En règle générale, la Pastorale des migrants (*Migrantes*) s'est vue confiée une approche plus globale de la personne

[14] Certaines organisations font du don le fondement théologique de leur action. Ainsi, les *Gruppi di volontariato vicenziano* de Turin, suivant en cela l'enseignement de St-Vincent-de-Paul, demandent-ils à leurs bénévoles de compléter leur don de temps par un don matériel ou financier (entretien Turin, mars 2002).

migrante, incluant son accompagnement spirituel, alors que la *Caritas* s'est davantage chargée de l'aide sociale. À Madrid, le risque d'empiètement s'est soldé par un accord entre les organisations : à la Délégation diocésaine reviendrait désormais, au-delà du spirituel, tout le dossier de l'assistance juridique, alors que la *Caritas* prendrait en charge l'aide sociale. Cette dernière structure bénéficie pour ce faire de son réseau territorial avec une implantation sur 80 % des 464 paroisses composant le diocèse de Madrid. Dans certains cas (Pampelune), l'évêque peut décider de faire fusionner la Caritas et la Délégation aux migrants, dans d'autres (Turin), c'est la *Migrantes* qui fournit l'essentiel des services, dans d'autres (Milan), la répartition théorique est plutôt respectée, etc. La large autonomie des Caritas diocésaines vis-à-vis de leur confédération nationale renforce cette variabilité. De façon générale, les organisations ont su convertir leurs ressources en fonction de la nouvelle urgence. L'apprentissage politique que constitue pour la société d'accueil le phénomène migratoire s'est doublé ici d'un apprentissage organisationnel.

Logique solidariste : l'immigré comme frère/camarade

Face à la politisation du thème migratoire, une position purement caritative est rapidement apparue comme intenable au sein même de l'Église catholique. La lecture politique a ainsi généré une représentation de l'immigré comme victime d'une situation d'inégalité sociale et politique. À la figure du « frère dans le Christ » se joint ainsi celle du camarade de lutte. Ici, la primauté n'est pas tant donnée au principe de subsidiarité qu'à celui de solidarité : l'individu citoyen est plus directement visé par l'action publique : on demande à l'État d'être plus actif suite à l'affaiblissement d'autres types de relations sociales (communautaires ou liées au Tiers secteur) (Ascoli, Pavolini 1999). Dans cette perspective, l'Église se retrouve plus proche des syndicats et des associations laïques que des organisations caritatives. Cette nouvelle proximité se traduit par un discours de la protestation, relayé par des répertoires d'action spécifiques : certaines branches – on y reviendra – de l'institution catholique soutiennent ainsi les grèves de la faim des sans-papiers à Barcelone et en Murcie en janvier-février 2001 ou à Trévise en 2002. En termes d'acteurs, ce second niveau est moins le fait des bénévoles paroissiaux que celui des professionnels des services sociaux ecclésiaux et de membres du clergé.

Les prises de position des évêques par rapport aux normes régissant l'immigration s'inscrivent dans ce virage solidariste, à quelque nuance près. À chaque version plus restrictive de la norme les organisations catholiques, hiérarchie épiscopale en tête, rejoignent le flot des syndicats et des ONG promigrants en critiquant le manque de mesures d'intégration. C'est le cas de la critique de la Conférence épiscopale espagnole contre la loi 8/2000, réitérée en juin 2002, lorsque les évêques critiquent le projet de réforme annoncée par le Parti populaire, et se disent préoccupés par un sommet européen de Séville focalisé sur « des mesures de contrôle de l'immigration, sans aucune mesure d'intégration des collectifs concernés. »[15] L'épiscopat italien campe, dans sa majorité, sur des positions assez proches. Ici, en revanche, les positions intégrationnistes fortes sont assorties d'une réserve concernant l'ouverture totale des frontières. En mars 1999, M^gr^ Ruini, alors président de la Conférence épiscopale italienne, parle pour la première fois de « sécurité » et condamne l'immigration clandestine. Ce positionnement, qui a pu être interprété comme divergent vis-à-vis d'une position papale favorable sur le principe à la régularisation de tous les clandestins, met l'accent sur une position assez légaliste des évêques italiens[16]. Il s'agit à la fois de la fin d'un certain angélisme *(buonismo*), mais également pour M^gr^ Ruini de la recherche d'une position

[15] *El Pais*, 20 février 2001.

[16] Caritas di Roma (1999), *L'immigratione alla soglie del 2000. Normative, dati e prospettive*, Rome, Sirenos.

médiane entre les « intégrationnistes » et la tendance la plus conservatrice de l'épiscopat. La nuance légaliste, plutôt que sécuritaire, de l'épiscopat en 1999 n'invalide pas un positionnement majoritairement critique sur les versions restrictives de la législation. Le même cardinal Ruini (toujours président de la Conférence épiscopale) critique en mars 2002 deux aspects dans la dernière loi Bossi-Fini : le fait d'avoir lié le contrat de séjour au contrat de travail et d'avoir limité le droit au regroupement familial[17]. La prise de position suscite des réactions diverses dans la majorité parlementaire : pour *Alleanza nazionale*, l'accueil et la solidarité envers les extra-communautaires *légaux* sont les piliers fondamentaux du gouvernement sans qu'il n'y ait à revenir sur la loi en vigueur ; les catholiques de l'UDC, en revanche, soutiennent le cardinal Ruini et s'engagent à améliorer la loi afin de donner plus d'équilibre à la solidarité et aux besoins des familles.

De façon interne, une organisation comme la *Caritas* évolue dans son traitement de la question migratoire, comme elle l'a fait en règle générale pour les questions d'exclusion (*cf.* chapitre 3). D'une démarche assistantielle[18], l'organisation évolue vers une mise sous pression des pouvoirs publics, mais également vers une responsabilisation de l'immigrant :

> « Faire de l'immigrant le responsable de sa propre intégration. L'immigrant, pour Caritas [espagnole], n'est pas un exclu, mais une personne vulnérable, ce qui est très différent. Considérer l'immigrant comme un exclu pousserait à adopter une attitude paternaliste à laquelle Caritas ne croit pas. »[19]

Une doctrine similaire est à l'œuvre parmi les organisations italiennes. Pour le responsable de la *Migrantes* de Turin, la *Migrantes* a abouti à la question migratoire en traitant de problèmes sociaux plus génériques, sans attendre que l'immigration devienne l'objet d'un débat politique. Localement, *Migrantes* tente d'extraire les personnes de leur condition d'immigrés pour en faire des citoyens à part entière. Enfin, en Espagne comme en Italie, l'aide juridique, l'action sociale et l'éducation interculturelle se complètent d'une réflexion sur le codéveloppement des pays d'origine. Quant au migrant, consommateur d'aide sociale dans un premier temps, idéalement coproducteur de son intégration ensuite, il se retrouve d'abord face à l'accueil bénévole dans les paroisses. De récipiendaire d'un acte caritatif, il peut - ou pas - traduire sa situation individuelle en problème collectif, soit en interagissant directement avec le second niveau des « aidants » (les experts), soit en rejoignant telle ou telle ONG laïque ou une association de migrants dans un souci de mutualisation des risques et des ressources[20].

Logique utilitariste : l'immigré comme travailleur

Dans une troisième configuration, l'immigré est vu comme un travailleur. La médiation catholique est alors dirigée vers les utilisateurs potentiels de main-d'œuvre étrangère, à savoir les entreprises locales et les ménages. L'action de l'Office de la Pastorale des Migrants dans une ville industrielle comme Turin est significative de ce point de vue. D'une part, une médiation est assurée entre le candidat migrant et les entreprises locales (industrie et tertiaire)

---

17 *La Repubblica*, 11 mars 2002.

18 Une fonction *assistantielle* de la Caritas que l'on oppose traditionnellement en Espagne à la fonction de *groupe de pression* d'associations comme la Confédération catholique des parents d'élèves, très actifs sous les gouvernements socialistes (Molins, Casademunt 1998).

19 Entretien avec le responsable du programme d'immigration, Caritas espagnole, Madrid, octobre 2001.

20 Portes distingue à ce titre les principes justifiant l'aide aux migrants : l'introjection de valeurs, qui correspondrait ici à la position catholique, la solidarité restreinte, la réciprocité pure et la confiance sous caution, qui régiraient plutôt les relations entre immigrés ou avec le milieu entrepreneurial. (Portes 1995 ; Engbersen 1999).

ou les familles (pour l'aide à domicile). D'autre part, des coopératives sociales ont été mises en place, avec pour objectif de dépasser la simple assistance. Par ses procédures spécifiques de recrutement et par son caractère non lucratif, l'entreprise est sociale, mais le but est qu'une fois le seuil de productivité atteint, les travailleurs deviennent sociétaires de la coopérative[21]. La logique catholique rejoint ici les référentiels de l'économie sociale (chapitre 2), qui doivent ici leur genèse aux deux grandes matrices idéologiques, socialo-communiste et catholique (De Leonardis, Vitale 2002) et l'approche fonctionnaliste de l'immigration telle qu'elle est développée par les entrepreneurs. D'où parfois une coalition d'acteurs hétérogènes (les catholiques et les milieux patronaux) face aux pouvoirs publics au moment de demander plus de souplesse dans la gestion des flux. Pour les catholiques de la *Migrantes* ou de Caritas, la médiation entre l'immigrant et l'employeur est destinée à fournir une opportunité d'insertion sociale stable à l'étranger. Les employeurs, quant à eux, interviennent dans l'*advocacy coalition* à partir d'une approche utilitariste selon laquelle il s'agit d'abord de réguler les flux sur la base des demandes domestiques de travail, tout en évitant l'enracinement des immigrés dans leur pays d'accueil. Au-delà d'un apparent paradoxe, le discours syndical s'inscrit également parfois dans cette veine lorsque, demandant des régularisations d'immigrants, il cherche – en sus de sa position solidariste déclarée - à corriger les effets dépréciatifs de l'immigration illégale sur les salaires (Pérez-Díaz, Alvarez-Miranda, González-Enriquez 2001).

Logique politique : l'immigré au cœur des échanges politiques

Enfin, une quatrième représentation insistera davantage sur la figure de l'immigré comme porteur de (ou aspirant à) des droits politiques. Le partenaire privilégié des associations catholiques devient alors la puissance publique. Ce que l'activisme catholique révèle ici, c'est la faiblesse des modèles nationaux d'intégration en Italie et en Espagne, que l'on peine à caler sur l'un ou l'autre des grands modèles européens[22]. Dans ces deux pays, les incertitudes sur la construction de l'État et/ou de la nation contribuent probablement à empêcher la stabilisation d'un modèle. S'instaure dès lors une relation partenariale complexe entre pouvoirs publics et associations, non réductible à un lien univoque. Cette intégration par défaut des associations catholiques dans les politiques d'intégration, y compris à l'échelle régionale et locale, ne va pas de soi pour une branche de l'organisation religieuse fortement marquée par une idéologie de la distance à l'État. L'urgence, cependant, impose l'interdépendance : le programme d'immigration est en 2002 l'un des rares axes de la *Caritas* espagnole où les ressources publiques (50,7 %) l'emportent sur les fonds privés (49,3 %)[23]. En Italie comme en Espagne, les relations partenariales entre organisations catholiques et puissance publique demanderaient à être déclinées au cas par cas, tant leur configuration dépend des cultures politiques régionales et des asymétries institutionnelles qui y sont liées. On peut tout de même repérer quelques récurrences. Le partenariat institutionnalisé concerne dans une faible mesure le premier niveau des centres d'accueils et de l'assistance d'urgence, qui sont généralement gérés par les paroisses et par des bénévoles. Lorsqu'il s'agit de créer une structure spécialisée sur les migrants, l'aide devient plus effective. Ce sera par exemple le cas avec le soutien de la Communauté autonome de Madrid à la reconversion en centre pour immigrés d'un ancien collège des années 1960 d'enfants d'émigrés espagnols en Allemagne. Les collaborations s'instituent ensuite à propos de l'aide juridique aux migrants. À Madrid, la

[21] Entretien, responsable *Ufficio Pastorale Migranti*, Turin, mars 2002.

[22] Giugni et Passy repèrent trois modèles : le modèle ethno-assimilationniste en Allemagne et en Suisse, le modèle civico-pluraliste en Angleterre et aux Pays-Bas, le modèle civico-assimilationniste en France (Giugni, Passy 2002).

[23] Caritas española, *Memoria 2002*, Madrid, Caritas, 2003.

Délégation diocésaine des migrants (ASTI) joue un rôle de médiation entre le ministère de l'Intérieur et les migrants pour les questions de régularisation. À Padoue, la *Caritas* locale a créé avec d'autres associations et syndicats l'association *Migranti* pour aider à l'obtention de permis de séjour. Le service ainsi créé s'est installé dans des locaux fournis par la province de Padoue et a pu mettre en place un dispositif permettant l'obtention et la mise à jour des permis de séjour. En Andalousie, c'est à l'association laïque mais soutenue par l'Église, *Andalucía Acoge* que l'État a confié certaines tâches administratives concernant la régularisation en 2001.

La fonction d'expertise trouve son prolongement à l'échelle locale. En Espagne, les Caritas et les Délégations diocésaines des migrants participent, lorsqu'ils existent, aux divers forums autonomiques de l'immigration, en tant qu'organismes paritaires comprenant représentants des organisations, des associations de migrants et de l'administration. À Barcelone, par exemple, Caritas participe au *Consell Benestar* municipal, au *Consell Asesor de la Generalitat*, à la *Mesa de seguimiento de la subdelegación del Gobierno*, avec toujours ce double rôle de conseil et de dénonciation. En Navarre, la Caritas de Pampelune a obtenu du Parlement foral, au terme d'un travail politique auprès du parti de gauche *Izquierda Unida*, l'attribution d'une carte d'accès aux soins pour tous les immigrés, légaux et illégaux. Elle a également participé fortement à la rédaction du plan d'intégration des migrants du gouvernement navarrais, présenté en 2002. En Euskadi, les Caritas ont été associées aux discussions sur le projet de création d'un Forum autonomique de l'immigration par le gouvernement basque. En Italie, on retrouve également cette fonction d'expertise auprès des pouvoirs locaux, même si les caractéristiques de l'asymétrie institutionnelle territoriale ne sont pas les mêmes qu'en Espagne.

La coproduction des politiques locales d'intégration peut aussi prendre la forme de la reconnaissance implicite d'un savoir-faire catholique, qui peut s'exprimer par la circulation des experts d'une sphère à l'autre. C'est le cas du défenseur du peuple en Andalousie, un prêtre engagé auprès des migrants et se réclamant de la théologie de la libération, appelé à ce poste par le président socialiste de la Communauté autonome en 1996 (Itçaina et Burchianti 2011). Sur un territoire moins exposé, l'attribution en 2001, au terme d'une transaction électorale, de la nouvelle direction à l'immigration du gouvernement autonome basque à Boladji Omer Bertin Oke, l'ancien responsable de l'immigration à la Caritas de Bilbao, témoigne d'une reconnaissance informelle assez similaire. De telles nominations peuvent, à terme, rendre plus fluides les relations entre administrations autonomiques et ONG, voire faire confluer les revendications de ces deux groupes au moment d'exiger du gouvernement central davantage de compétences pour les communautés autonomes en matière d'immigration. Également repérée dans des configurations locales italiennes[24], une telle circulation des experts génère un canal d'influence indirect et structurant de la part des organisations catholiques. La reconnaissance de l'expertise se fait au prix de la désaffiliation organisationnelle originelle, et par la disparition de la justification confessionnelle de l'action. La nébuleuse des organisations « d'origine » ou « d'inspiration » catholique (une part des réseaux des *Acoge* en Espagne) témoigne de cette nouvelle figure.

Le lien ainsi structuré n'est pas de nature vassalique. Les organisations catholiques disposent d'une marge de manœuvre dans le partenariat avec les pouvoirs publics. Le tiraillement entre souci d'indépendance et nécessités quotidiennes de gestion est sensible ici. Ainsi voit-on, au nom de ce souci d'autonomie, la Caritas de Madrid se retirer au profit de la

[24] Ainsi à Milan, où l'ancienne directrice de la *Caritas* diocésaine prend la tête des services sociaux de la municipalité destinés aux immigrés (Caponio 2002) Voir également, pour une analyse comparative de Prato et de Vicenze (Campomori 2002).

Croix-Rouge d'un appel d'offres de la Communauté autonome pour la gestion de l'Office d'information des réfugiés. En Italie, la Caritas refuse d'entrer dans la convention de gestion des Centres de permanence temporaire des immigrés, considérant que ces institutions fermées sont de véritables centres de détention. C'est, ici aussi, la Croix-Rouge qui prend en charge ces centres[25]. À Pampelune, la Caritas diocésaine, tout en participant aux programmes du gouvernement autonomique, se refuse à demander la moindre subvention au gouvernement régional ni à la municipalité, dans un souci de liberté d'action. Mais dans le même temps, la Caritas locale participe avec l'organisation Cites reliée au syndicat *Comisiones Obreras*, à un projet bénéficiant de fonds européens dans le centre ville. À Turin, les *Gruppi di volontariato vincenziano* n'ont pas adopté un statut juridique qui leur aurait permis d'être financés par la municipalité et de gérer un service public (en devenant une coopérative sociale) ou d'avoir accès aux appels d'offre[26]. Partenariat, en somme, ne signifie pas dépendance.

Ce refus de la manipulation relativise les analyses selon lesquelles les organisations catholiques ne feraient que servir de tampon entre l'État et la pression migratoire, dans une fonction de soupape de sécurité. Le recours à l'organisation catholique correspondrait ainsi à une stratégie d'évitement du conflit de la part des pouvoirs publics, en l'absence d'une véritable politique d'immigration. Pour Giuseppe Sciortino, cette centralité des organisations catholiques est liée au caractère tardif de la production législative italienne sur l'immigration, qui survient après près de dix ans de présence étrangère sur le marché du travail :

> « Bien qu'étant parfois financés par des fonds publics – et souvent en coordination avec les autorités locales – de tels réseaux ont acquis une autonomie significative, tout en réduisant de façon considérable la capacité de l'État à utiliser le système de l'État-providence comme un outil de contrôle. L'existence d'un tel circuit de services sociaux a sûrement contribué à réduire les tensions associées à des flux migratoires largement non planifiés et peu gérés. Il a cependant, dans le même temps, réduit la pression vers une restructuration effective du système de *welfare*, et a créé un système de *welfare* fragmenté et structurellement biaisé vers l'assistance sociale d'urgence plutôt que vers l'intégration de long terme » (Sciortino 2002 : 16).

L'analyse du référentiel et de l'action de quelques organisations catholiques italiennes et espagnoles, tout en validant cette analyse, force l'observateur à introduire quelque nuance. Il est clair, et les acteurs religieux sont lucides sur ce point, qu'il y a de la part des pouvoirs publics une instrumentalisation de la bienfaisance – le chapitre 3 a montré l'extension de ce dilemme au-delà du seul enjeu migratoire en contexte de crise économique –. En Espagne, la gestion par Caritas des immigrants illégaux produits par le nouveau système de quotas mis en place en janvier 2002 (recrutement des immigrants travailleurs dans le pays d'origine) en témoigne. Cependant, le positionnement désormais bien établi de ces organisations catholiques aux côtés du tiers secteur laïc sur des positions protestataires interdit d'en faire les simples prolongements caritatifs d'une puissance publique en quête d'opérateurs d'intégration par défaut.

L'interaction entre les quatre répertoires d'interprétation produit ainsi un croisement constant de valeurs et de rapports entre producteurs et destinataires de l'action sociale. Le répertoire de l'hospitalité est coproduit au sein de l'institution catholique par une pluralité d'acteurs. L'urgence créée par la présence du migrant garantit d'une certaine façon un accord minimal autour des façons de faire. La typologie ainsi produite croise en partie celle du père jésuite Andrés Tornos[27] (Université de Comillas), pour qui la figure de l'Autre en Espagne

---

[25] « Bufera sui Centri di permanenza temporanea. Il limbo o l'inferno ? » *Vita on line*, 5/12/2002.

[26] Entretien, Turin, mars 2002.

[27] Université Comillas, entretien, octobre 2002, Madrid.

pourrait être ramenée à quatre représentations. D'une part se trouve l'image du malheureux ou du nécessiteux (*el desgraciado*), que tout le monde soutient en paroles mais peu en actes. Deuxièmement, la figure du camarade est essentiellement portée par les mouvances syndicales, associatives et partisanes de gauche. Troisièmement, pour se conformer à la figure du méritant, l'immigré est celui qui doit faire ses preuves, pour pouvoir s'intégrer à la société espagnole. La quatrième figure, propre à la mémoire historiographique espagnole, est celle du maure[28]. Dans le cas des organisations catholiques cependant, les catégorisations sont rendues encore plus complexes par les effets proprements religieux de la nouvelle donne migratoire.

L'enjeu migratoire comme révélateur des recompositions du paysage religieux (1990-2000)

L'enjeu migratoire constitue un bon analyseur des reconstructions du paysage religieux sud-européen. L'irruption des migrants sur les scènes espagnole et italienne met d'abord à jour la mise en tension de plusieurs logiques d'action et révèle les écarts, en termes d'idéologie et de répertoires d'action, entre organisations catholiques elles-mêmes. Elle signifie ensuite l'intrusion de l'altérité religieuse, ce qui place l'institution catholique face à ses propres dilemmes.

L'intercatholique : répertoires d'action et référentiels idéologiques distincts

L'observation de l'action sociale catholique auprès des migrants permet de relativiser l'impression d'unité du tiers secteur, fût-il confessionnel. Au sein même des groupes catholiques, la pluralité des régimes de justification est de mise, ce qui permet aux organisations d'entretenir des liens structurants avec des secteurs idéologiquement et socialement divers. C'est peut-être paradoxalement de cette fragmentation que surgit un dynamisme réel car multipolarisé des organisations catholiques. On trouvera la trace de ce pluralisme interne à deux niveaux au moins : celui des répertoires d'action et celui des référentiels idéologiques, parfois doublé d'une compétition pour l'accès aux ressources.

La reconnaissance du caractère politique de l'enjeu induit un changement considérable pour les militants catholiques engagés dans l'action et, partant, pour l'institution religieuse dans son ensemble. Qualifier une question de politique revient effectivement à reconnaître sa dimension conflictuelle, une reconnaissance n'allant pas de soi pour une culture politique catholique peu à son aise dans l'univers d'affrontements que constitue la démocratie. Si l'on emprunte à Luc Boltanski sa typologie des régimes d'action (Boltanski 1990 : 197), les organisations catholiques confrontées à la politisation du phénomène migratoire se retrouvent prises entre une posture caritative basée sur l'*agapè* ou le don gratuit et une reconnaissance du caractère conflictuel de la situation qui conduirait au régime d'action de la justice-justification. Certaines branches de l'institution peuvent également être tentées par le passage direct de la paix hors-équivalence (*agapè*) à un état de dispute sans équivalence (la violence). Ce croisement permet de relativiser l'unité de façade parfois associée à la nébuleuse catholique.

[28] Ces catégories peuvent être affinées au regard de la variable proprement religieuse. On pourrait s'inspirer des quatre modèles de solidarité associative catholique (missionnaire, caritative, oblative et protestataire) repérés dans les quartiers en France (Belqasmi, De Ridder, Boucher 2002).

L'observation des répertoires mobilisés en Espagne et en Italie permet ainsi d'opérer une première distinction de trois régimes de justification. La hiérarchie épiscopale, lorsqu'elle critique les lois restrictives sur l'immigration, s'érige en censeur de la puissance publique dans un positionnement *d'autorité morale* assez classique. Les franges de l'institution quant à elles (ordres religieux, qui sont eux-mêmes des protestations utopiques intégrées à l'institution catholique (Séguy 1984), prêtres et laïcs proches de la théologie de la libération, certaines Caritas), s'expriment sur un registre prophétique ou, pour reprendre la terminologie de Krier Mich, libérationniste, en demandant une révision plus radicale de la politique envers l'étranger. Le répertoire d'action choisi par ce dernier courant en janvier 2001, la grève de la faim dans les églises, constitua en ce sens une interpellation directe de l'Église afin qu'elle s'exprime sur ce registre prophétique. Le message intrinsèque, en Espagne, d'une grève dans les églises est celui d'un aveu d'inachèvement de la démocratie : en se réfugiant aujourd'hui dans ce qui, à l'époque de la dictature, représentait le seul espace de relative liberté (Itçaina 2007), les sans-papiers insistent sur l'absence d'autre recours. S'y réfugier est un choix par défaut, et la grève de la faim constitue, en tant que violence sur soi imposée à l'autre, un mode d'action collective symboliquement efficace. D'autre part, à l'image de ce qu'observe Johanna Siméant chez les militants chrétiens soutenant les sans-papiers en France, la grève de la faim peut éveiller chez les catholiques la nostalgie d'un temps de l'épiphanie et de la fraternité, et constituer une expérience émotionnelle qui résonne de façon harmonieuse au regard de leur système de croyances et de valeurs (Siméant 1998: 388). Le soutien, en septembre 2002, des prêtres locaux aux immigrés légaux expulsés de leur logement et occupant un porche d'église à Trévise (ville au maire leghiste) témoigne de postures cléricales assez proches en Italie, même si ces mobilisations sont alors plus rares qu'en Espagne. Ni autoritaire, ni prophétique, le répertoire de la *médiation* vient enfin se constituer en troisième registre d'action. En Catalogne, suite à l'occupation des églises par les sans-papiers en janvier-février 2001, le cardinal Carles et l'Église proposent d'être garants des accords que les immigrés signeraient avec la Délégation du gouvernement aux étrangers[29]. Au-delà des interprétations des mobilisations elles-mêmes, que d'aucuns ont pu lire davantage comme des manifestations antigouvernementales que pro-immigrés, force est de reconnaître que les acteurs religieux ont été au cœur des tentatives de médiation. L'Église, ici, est d'abord sollicitée en tant qu'institution de confiance, à la fois étrangère au conflit bipartite entre migrants et administration et suffisamment impliquée pour en saisir la portée.

Les organisations catholiques de soutien aux immigrés, du type Caritas, se retrouvent parfois sur une position délicate, prises dans une contradiction entre leur penchant éthique et leur affiliation hiérarchique. Soutenir les mobilisations signifierait passer du registre de l'*agapè* à celui de la violence, ce qui entraînerait la Caritas dans un double conflit : avec l'État, puisque recourir à ce mode d'action signifie un refus de passer à la justice-justification (c'est-à-dire à la politique au sens d'arène et de forum routinisés), et avec la hiérarchie de l'Église, puisque serait ainsi légitimée une forme de violence. Dans le diocèse de Madrid, cette tension s'est traduite par un conflit larvé entre membres des organisations sociales de l'Église favorables à l'extension des mobilisations, et la hiérarchie épiscopale. Au final, il n'y eut en février 2001 que peu d'enfermements dans les églises de Madrid au regard de l'importance du mouvement à Barcelone ou en Murcie. La question migratoire permet ainsi de réactiver une distinction classique entre des fractions de l'institution catholique fonctionnant sur le registre médian du vivre ensemble démocratique et d'autres secteurs mobilisant un registre utopique et radical. Placés quant à eux sur une position de régulation, les évêques

[29] Ce rôle serait dévolu à une commission composée du secrétaire général de l'archevêché de Barcelone, les dix prêtres des églises occupées et des représentants des entités diocésaines *Justicia i Pau* (Justice et paix), Caritas et la Pastorale ouvrière.

ajustent leurs prises de position en fonction du répertoire d'action choisi et des équilibres politiques internes et externes à leur propre institution.

Le champ d'intervention catholique ne se limite pas au binôme diocésain Caritas/Délégation diocésaine des migrations. Une nébuleuse d'autres acteurs, plus ou moins intégrés dans l'ordonnancement institutionnel catholique, agissent dans le champ de l'immigration, ce qui renvoie à autant de références idéologiques. Plusieurs ordres religieux – dont, naturellement, les ordres missionnaires – d'une part, ont réorienté une partie de leur action sociale vers les migrants. Ensuite, parmi la nébuleuse d'associations, de fondations, de communautés catholiques ou d'inspiration catholique, il faudrait souligner l'action d'organisations comme l'ACCEM en Espagne (*Asociación comisión católica española de migración*), qui gère des centres d'accueil pour réfugiés et migrants à Madrid, en Andalousie, en Castille et dans les Asturies, ou d'autres organisations spécialisées dans l'aide au développement des pays d'origine (*Manos Unidas*, Fondation Prodein) ou dans la défense des droits de l'homme (*Justicia y paz*). Le spectre idéologique couvert par les organismes catholiques est large, l'Opus Dei commençant également à travailler pour les migrants avec l'ouverture d'un centre d'accueil en Catalogne.

La fragmentation idéologique et organisationnelle du catholicisme est tout aussi sensible en Italie. Mentionnons simplement, parmi la nébuleuse d'ordres, d'instituts, d'associations et de mouvements travaillant auprès des migrants, l'activisme de Communion et Libération et de la Compagnia delle opere, mais surtout de la communauté de Sant'Egidio. Cette association internationale de laïcs, née à Rome en 1968, plutôt réputée pour son activité de médiation dans les conflits politiques violents (*cf.* chapitre 5), est également très active auprès des migrants, avec une activité socio-éducative soutenue. La flexibilité organisationnelle de Sant'Egidio ne vient pas tant d'une efficacité intrinsèque du « privé-social », mais plutôt de la stratégie de non-institutionnalisation et de la liberté d'action procurée par le bénévolat (Ricotta 1997). Les valeurs de Sant' Egidio, à savoir l'antibureaucratisme, la solidarité et le volontariat, les rendent à la fois proches (par leur capacité à répondre aux besoins, leur flexibilité organisationnelle) et incompatibles (leur souci d'indépendance) avec l'État-providence. La fonction sociale qui paraît s'adapter le mieux à cette forme organisationnelle est l'intervention en urgence sur des problèmes neufs et non encore totalement saisis par l'État, comme l'immigration. Le réel pluralisme intracatholique a ainsi généré à la fois une spécialisation des acteurs mais également l'émergence de nouvelles concurrences, y compris à l'échelle internationale[30].

L'interreligieux : gestions du pluralisme religieux induit par l'immigration

Accompagnant le phénomène migratoire, l'irruption de l'altérité religieuse[31] peut pousser l'offre sociale catholique vers ses retranchements conceptuels, en faisant apparaître

[30] Sur la compétition entre ONG promigrants, religieuses et laïques à l'échelle des lobbies de l'Union Européenne, voir Danese (1998 : 725).

[31] En valeurs absolues, la présence musulmane en 2000 était estimée à 544 000 individus en Italie et à 250 000 en Espagne, des données à comparer aux 2 700 000 musulmans comptabilisés en France ou aux 3 millions en Allemagne (Caritas et Migrantes, *Immigrazione, dossier statistico* 2002, Rome, Nuova Anterem, 2002, p. 226). En Italie, les statistiques 2004 sur l'immigration produites par *Caritas* et *Migrantes* soulignent que les immigrés de religion chrétienne représentent presque la moitié (49,4 %) des immigrés en situation régulière, alors que le nombre de musulmans recule (33 %) (*Le Monde*, 29 octobre 2004). L'obtention de statistiques religieuses réellement comparables pour l'Espagne semble plus délicate. Selon Gómez Movellán (1999 : 105), en Espagne, les religions non catholiques ne représentent qu'entre 1 et 1,5 % de la population espagnole. Les divers courants protestants s'implantent également, avec une importation récente du pentecôtisme *via* les immigrés latino-américains.

derrière le discours universaliste sa dimension de religion particulière. Ainsi la reconnaissance par l'État du pluralisme religieux peut-elle, même lorsque comme en Espagne et en Italie elle ne remet pas en cause la position privilégiée de l'Église catholique, contribuer à cette relativisation. Les trois accords de coopération passés en Espagne avec les fédérations protestante, musulmane et juive en 1992 constituent sur le plan formel une reconnaissance assez inédite en Europe occidentale en matière de régulation des religions dites minoritaires. Ceci est vrai en particulier de l'islam, qui a dû au préalable (dès 1989) unifier ses propres organisations représentatives afin de présenter un interlocuteur unique face à l'État (Moreras 1996). En Italie, c'est en janvier 2003 que ce souhait d'unification, probablement inspiré par la création d'un Conseil français du culte musulman, a été exprimé par le gouvernement. Dans le même temps, la norme sur la liberté religieuse avait été mise en débat en mars 2002, avec l'approbation par le Conseil des ministres d'un projet de loi prévoyant d'étendre à toutes les confessions religieuses la garantie reconnue à la religion catholique et aux confessions ayant passé un accord avec l'État italien. Mis en débat en mai 2002 à la Commission des affaires constitutionnelles de la Chambre, le projet de loi a provoqué une réaction de la gauche[32], et surtout une stratégie d'obstruction de la Ligue du Nord, opposée à l'octroi de droits à la communauté musulmane.

La reconnaissance légale, cependant, ne signifie pas l'acceptation sociale. Malgré des opinions plutôt tolérantes à l'égard de l'islam au regard des tendances européennes, des signes de crispation commencent cependant à se faire sentir dans les sociétés italienne et espagnole dès la fin des années 1990. Des débats récurrents autour de la construction de lieux de culte (à Lodi en Italie en octobre 2000, en Catalogne à partir de 1999-2000[33], etc.) ou de l'usage du foulard à l'école montrent l'évolution problématique de la perception de la présence musulmane. En Catalogne (Moreras 1999 ; 2002) ou en Italie du Nord, des positions xénophobes ont ainsi pu s'exprimer (par des associations de voisins, par exemple), tout en étant enveloppées dans un discours sur la laïcité[34]. En Espagne, les représentations symboliques autour de l'immigration se sont inscrites dans un débat plus large autour de la place de l'islam (et du « maure ») dans la mémoire collective (Pérès 1999). En Italie, les sondages publiés par *Caritas* au lendemain du 11 septembre 2001 signalent une inflexion de l'opinion dans un sens plus défiant vis-à-vis de l'islam[35], rendant de ce fait urgente la mobilisation des musulmans d'Italie aspirant à « sortir de l'exception » (Saint-Blancat, Schmidt di Friedberg 2002).

L'Église catholique, dans ce contexte, est implicitement sollicitée. Dans son ensemble, l'Église semble faire preuve d'une position assez favorable à une reconnaissance du pluralisme religieux (c'était le cas en Espagne dès les débats constitutionnels de 1976-1978). La reconnaissance n'équivaut cependant pas au relativisme. Lorsqu'en février 2001, soit juste après l'enfermement des migrants dans les églises de Barcelone, le cardinal Carles, archevêque de Barcelone, accepte le principe de l'ouverture de mosquées, c'est en demandant « une juste réciprocité dans les pays où la religion musulmane est majoritaire »[36]. Au

---

[32] Avec deux propositions de loi issues de l'opposition (Margherita et DS - Democratici di Sinistra-Margherita) se référant au texte de la législature précédente.

[33] Si les mosquées les plus anciennes d'Espagne sont celle de Barcelone (1974) et celle de Madrid (1978), l'augmentation des lieux de culte date plutôt des années 1990-2000. Elle est directement liée aux flux migratoires, notamment en provenance du Maroc.

[34] Pour une approche actualisée de la gestion publique de l'Islam en Italie, et une étude comparative du débat public autour des lieux de culte à Florence et Bologne, voir Conti (2014).

[35] Caritas e Migrantes, *Immigrazione. Dossier statistico 2002, op. cit.*, p. 224-225.

[36] *La Vanguardia*, 17 mars 01.

printemps 2002, lors du conflit de Premià del Mar à propos de la construction d'une mosquée, M^gr^ Carles refuse de considérer la nature religieuse d'un « conflit de voisinage » et réaffirme que l'Église ne s'oppose pas à la construction de mosquées. L'institution catholique s'inscrit ici entre le discours universaliste de la tolérance et la position particulariste d'un acteur en lice au sein du marché religieux.

L'ambiguïté et le pluralisme catholique se traduisent par des clivages entre organisations. En Italie, deux positions peuvent être distinguées (Guolo 2001b : 93). Pour les organisations sociales (en particulier Caritas ou *Migrantes*) d'une part, la dimension de charité chrétienne l'emporte sur celle de l'altérité religieuse. Bien sûr, l'éthique universaliste est ensuite tempérée par des effets de système amenant davantage de catholiques vers les organisations sociales de l'Église. En Espagne, dans le diocèse de Madrid, par exemple, la Caritas paroissiale est, au début des années 2000, un point d'ancrage essentiel pour les Équatoriens, et très peu pour les maghrébins qui disposent de leurs propres réseaux d'entraide, en tant que porteurs d'une tradition migratoire de travail forte[37]. La genèse historique des flux migratoires a pu également favoriser indirectement l'arrivée de populations catholiques. En Italie, le réseau des missions a joué un rôle important dans le recrutement des travailleurs domestiques dès les années 1960. Beaucoup de femmes, venant surtout des ex-colonies italiennes d'Afrique et des zones catholiques des Philippines, du Cap-Vert et d'Amérique latine émigrent ainsi en Italie. Pour Caritas ou *Migrantes*, ce biais n'induit en aucun cas une préférence catholique dans le traitement social des arrivants.

Le consensus est moins évident au sein du clergé et du corps épiscopal. Les clivages sont visibles en Italie où, à la différence de l'Espagne, les postures ouvertement hostiles à la reconnaissance de l'islam sont assumées par un parti politique. S'insurgeant dès l'automne 1998 contre la « colonisation passive » musulmane, M^gr^ Maggiolini, évêque de Côme, a ouvert une brèche dans le monde épiscopal. Dès lors, des débats ont pu émerger au sein des instances collégiales, notamment lors du Conseil permanent de l'épiscopat italien en janvier 2000, autour du nombre croissant de mariages mixtes musulmans-catholiques ou de la concession aux musulmans d'espaces de prière dans des lieux de culte catholiques. Pour les positions les plus intransigeantes, proches en ce sens des positions leguistes, l'Église serait en train d'abdiquer face à une foi plus forte. C'est sans doute le cardinal archevêque de Bologne, M^gr^ Biffi, qui a symbolisé le mieux cette posture. Largement médiatisées, les positions du prélat en faveur d'une politique migratoire fondée sur des quotas religieux et favorisant les flux de population catholique, l'ont mis en porte à faux vis-à-vis de l'État *et* des organisations sociales catholiques. Le reproche principal adressé aux musulmans est ici celui d'une altérité trop prononcée et surtout celui d'une vision intégraliste de la vie publique ne séparant pas religion et politique. Dans le même temps, le cardinal réaffirme l'identité chrétienne de l'Italie et maintient la confusion des genres. À l'opposé, la tendance intégrationniste serait plutôt incarnée par quelques évêques, dont le cardinal Martini, ancien archevêque de Milan, et des évêques de la pastorale des Migrants liant l'accueil et le gouvernement de l'immigration, y compris dans ses conséquences religieuses, à une réflexion biblique. Cette tendance, la plus intégrationniste, ne constituerait cependant pas la majorité au sein d'un épiscopat italien plutôt aligné sur le souci « d'identité et de dialogue » de Jean-Paul II. C'est également du message papal que s'inspire la Commission épiscopale espagnole des migrations lorsque, à l'occasion de la *Journée des migrations* du 27 septembre 2004, elle insiste à la fois sur le « droit à

[37] Entretien, Caritas diocésaine de Madrid, 2002.

émigrer » *et* sur le « droit à ne pas émigrer » en créant les conditions concrètes pour vivre en paix et en dignité sur sa propre patrie[38].

Le souci d'ouverture, en effet, n'équivaut pas au relativisme religieux. À ce titre, la déclaration vaticane *Dominus Iesus*[39] en 2000 entérine un souci de refondation de l'identité chrétienne. En réaffirmant une distinction entre la foi théologale (qui est la seule vérité révélée, incarnée par le dogme catholique), et la croyance dans les autres religions (qui correspond à une *recherche* de vérité), le discours théologal, ici, contraste avec la notion de communion qui, au-delà du simple accueil du migrant, fonde le magistère ecclésial sur l'immigration (Tassello 2000 ; Quadri 1999). Sans poser pour autant comme étant contradictoires une position sur l'immigration et une position sur l'interreligieux, on se contentera ici de repérer une tension entre la dimension universaliste de l'Église catholique et son caractère de religion particulière. Cette tension n'est pas réductible – les clivages internes aux épiscopats en témoignent – à une simple opposition entre organisations sociales et hiérarchie. Se joue ici la tension bien analysée en France dans l'attitude de l'Église catholique face à l'islam entre la « compassion pour l'exclu » d'une part, et l'inquiétude face à « l'émergence du rival » d'autre part (De Galembert 1994). Historiquement successives en France (les années 1970 pour la dimension caritative, les années 1980 pour l'émergence de la question religieuse), les deux phases semblent chronologiquement plus resserrées, voire confondues à partir de la fin des années 1990 en Espagne et surtout en Italie.

Retour sur le terrain : les transformations locales du répertoire de l'hospitalité à Brescia et à Bilbao

Que sont devenus, en 2012-2013, ces répertoires d'action catholiques ? Retrouve-t-on le pluralisme des approches du migrant (caritative/solidariste/utilitariste/échange politique) ? En renonçant à l'exhaustivité, je me limiterai ici à solliciter les terrains comparatifs italiens (Brescia et Forlì) et basque du Sud (Biscaye) concernés par la présente recherche, en tentant d'observer la présence et les transformations du « répertoire de l'hospitalité » catholique. Le temps n'est plus, en 2012, à la mise sur agenda de la question migratoire en Espagne et en Italie. La politisation de l'enjeu migratoire est désormais routinisée et les définitions concurrentes de l'immigration comme un problème public animent régulièrement la compétition politique. Nous faisions l'hypothèse, au terme du projet *Enjeux migratoires en Europe du Sud*, d'une montée en puissance de la figure utilitariste du migrant, alors émergente. L'observation des dynamiques territoriales de l'immigration en Espagne et en Italie confirme cette hypothèse : c'est, en grande partie, autour de l'immigrant comme force de travail que s'articuleront les logiques d'action et les débats publics. La crise économique de 2008, en particulier, a ravivé les tensions autour du migrant sur le marché du travail, provoquant parfois même un début d'inversion des flux avec des cas de migration de retour ou de migration de transit vers le Nord de l'Europe. Enfin, loin de se limiter à cette figure utilitariste, les perceptions identitaires du migrant comme porteur de l'altérité ethnoreligieuse se sont également accentuées dans un mouvement général de crispation lié à la crise économique. Que devient dans ce contexte le répertoire catholique de l'hospitalité ?

Définir l'intégration comme un problème public : le rôle pionnier du tiers secteur catholique

[38] Conferencia Episcopal Española, « Iguales o distintos, en paz. Carta Pastoral de los Obispos de la Comisión Episcopal de Migraciones », *Día de las Migraciones*, 26 de Septiembre de 2004.

[39] Congrégation pour la doctrine de la foi, *Déclaration Dominus Iesus sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église,* Rome, 6 août 2000.

Tout d'abord et sur l'ensemble des territoires considérés ici, se confirme le rôle décisif du tiers secteur catholique dans la mise sur agenda de la question migratoire dans les sociétés locales. La position dominante ou pas du tiers secteur catholique dépend en grande partie de l'ancrage institutionnel et social du catholicisme social sur le territoire.

À ce titre, le cas de Brescia est éclairant sur la façon dont la mobilisation catholique sur l'enjeu migratoire traduit et actualise le rôle de la matrice catholique entrepreneuriale sur ce territoire (*cf*. chapitre 2). Le tiers secteur catholique se penchera plus spécifiquement sur l'intégration des migrants dans le monde du travail.

À la fin des années 1990, Brescia se place au quatrième rang des provinces italiennes concernant les flux migratoires. En 2005 la ville de Brescia occupe elle-même le quatrième rang pour les villes italiennes, avec 10 % d'immigrés réguliers dans la population résidente – sachant que les trois premières sont les métropoles de Rome, Milan et Turin (Bonsignori 2005 : 88). Le phénomène y prend des proportions importantes, avec une immigration diffuse sur l'ensemble du territoire provincial. En janvier 2011[40], les 170 764 étrangers représentent 13,6 % de la population résidant dans la province. Les Roumains arrivent en tête (12,1 %) de tous les étrangers présents sur le territoire, suivis des Marocains (12 %) et des Albanais (11,9 %). À la même date, les citoyens étrangers représentent 19 % des résidents de la ville de Brescia (1. Pakistan : 10,3 % des étrangers, 2. Moldaves : 7,7 %, 3. Ukraine : 7,5 %).

On doit à Sara Bonsignori (2005) une enquête exhaustive des initiatives du tiers secteur, ici en grande majorité catholique, en matière d'intégration des migrants à Brescia. Les étapes de cette prise en charge voient d'abord coexister les figures *caritatives* et *solidaristes* du migrant. Ce sont d'abord les rameaux de l'institution catholiques spécialisés dans l'aide aux émigrés italiens qui se mettent progressivement à s'occuper d'immigration. Dès 1981, le diocèse de Brescia crée un Secrétariat des migrants, géré par un religieux scalabrinien, un ordre qui depuis la fin du XIX^e^ siècle s'est spécialisé sur l'émigration italienne[41]. Le monde syndical se saisit également de la question migratoire, que ce soit par la CGIL, l'USL et la CISL. Ce dernier, d'origine catholique, crée dès 1987 une association spécialisée à l'échelle nationale, l'ANOLF[42]. Si la CGIL se saisit de la problématique migratoire à partir d'une vision de gauche visant avant tout à lutter contre l'exploitation du travailleur migrant, la CISL se fonde sur un référentiel chrétien tiers-mondiste à vocation plus large cherchant à promouvoir les échanges interculturels (Bonsignori 2005 : 91).

La mise sur agenda de la question migratoire émane donc de deux sources, associative catholique et syndicale. Elle fera basculer le traitement de l'enjeu vers la sphère publique. En 1989, la municipalité de Brescia inaugure un Bureau des étrangers, sur sollicitation du Secrétariat des migrants du diocèse et des syndicats. En 1990, le Secrétariat des migrants du diocèse prend statut associatif et devient le *Centro Migranti*[43]. Au moment de notre enquête, l'Ufficio per migranti du diocèse de Brescia regroupe à la fois les activités proprement pastorales en direction des migrants et les actions de promotion sociale. Sur ce deuxième

---

[40] Données extraites de : *Ufficio per i migranti* (2013), *Relazione per il Consiglio Presbiterale Diocesano*, 16 Gennaio 2013.

[41] Fondé en 1887 par l'évêque de Plaisance Jean-Baptiste Scalabrini (1839-1905), l'ordre des Scalabriniens fonde son apostolat sur l'aide aux populations immigrées ou réfugiées (Perotti 1997). Les 249 communautés des Scalabriniens sont implantées dans 29 pays.

[42] *Associazione Nazionale Oltre le Frontere*.

[43] Lors de mon enquête de 2013, la division du travail au sein des services diocésains se faisait entre l'*Ufficio pastorale migranti*, qui travaille avec les migrants, et la Caritas, travaillant plutôt avec les Italiens. À Forlì en revanche, la Caritas dipose d'un service spécialisé sur les migrants.

volet, l'action sociale de l'*Ufficio* est confiée au *Centro Migranti*, une association de volontaires Onlus et à la coopérative Scalabrini-Bonomelli, née du *Centro Migranti*, à l'origine une coopérative née pour aider les immigrés à devenir propriétaires de leurs logements. Cette finalité n'ayant pas été atteinte, la coopérative de construction s'est transformée en coopérative sociale et travaille avec le *Centro Migranti*. En 2011, le *Centro Migranti* délivre ses services auprès de 7 532 immigrés (5 449 en 2010)[44]. Les services fournis par le *Centro Migranti* concernent autant la préparation des dossiers administratifs, l'aide au recensement, l'accueil, l'aide économique et sociale immédiate (avec un microcrédit), l'assistance juridique, l'aide au logement, la formation et l'apprentissage de l'italien. Dans le domaine du travail, le rôle de l'*Ufficio* consiste surtout (pour 89 % des cas en 2011) à l'aide à la préparation des demandes d'emploi[45]. L'Office des migrants du diocèse se présente ainsi comme un rameau de l'institution ecclésiale spécialisé sur la question des migrants, travaillant en collaboration avec les autres institutions sociales de l'Église, et la Caritas en particulier « dans le respect réciproque des compétences » (p. 47). Cette branche de l'institution, cependant, n'ambitionne pas de se maintenir en tant que telle, et n'entreprend pas de travail politique en ce sens. Au contraire, l'Office des migrants, de son propre aveu, est « né pour mourir » (p. 48), l'objectif ultime étant d'éviter de créer des structures spécifiques pour les migrants afin d'amener ces derniers à « faire communion avec les structures d'Église » (*ibid*.).

Au début des années 1990, l'association catholique de coopération internationale *Cuore Amico* réorientera une partie de son activité vers l'aide aux migrants sur le territoire brescian, en fondant une coopérative sociale (*Accoglienza Migranti*[46]) destinée au logement. L'engagement provient ici d'un tiers-mondisme chrétien qui voit dans l'action locale le complément logique de l'action menée dans les pays du Sud (Grannec 2011). À Brescia, face à l'afflux de migrants, auxquel les structures d'assistance traditionnelles de l'Église peinent à répondre, le tiers secteur catholique se spécialise et multiplie les initiatives. D'autres associations catholiques, dont j'ai souligné au chapitre 2 les écarts en termes d'éthiques socio-économiques, se saisissent également de la question migratoire : Compagnia delle Opere, ACLI, syndicats et associations AUSER[47] et ANTEA[48], *Centro Migranti*, etc.

De façon synthétique, Bonsignori repère cinq répertoires d'intervention portés par les acteurs impliqués dans les politiques d'accueil des migrants : un premier répertoire établit une continuité entre l'émigration italienne et l'immigration étrangère (porté par le diocèse et, dans un premier temps, par la municipalité) ; un second répertoire associe tiers-mondisme et immigration (coopérative sociale *Accoglienza Migranti*, association ANOLF-CISL) ; un troisième répertoire mêle approche solidariste et efficacité technique (administration provinciale, associations AUSER et ANTEA, coopérative sociale *Tempo libero*) ; un

---

[44] Dont 60,2 % de femmes et 39,1 % d'hommes, 72 % ayant entre 18 et 54 ans. 25,8 % des migrants aidés proviennent d'Afrique septentrionale, 25,8 % du reste de l'Afrique, 19,8 % d'Asie, 28,8 % d'Europe, 1,5 % de l'UE et 4,6 % d'Amérique latine. Les trois premières nationalités en 2011 sont : ukrainienne, marocaine, moldave.

[45] On notera que le placement des travailleurs domestiques dans les familles italiennes ne concerne en 2010 que 11,8 % des dossiers traités dans le secteur d'activité « travail » de l'Ufficio, et 1 % en 2011 (*Ufficio per i migranti*, 2013, *op. cit.*, p. 44). Par ailleurs, l'aide au rapatriement volontaire ne concerne en 2011 que 20 personnes.

[46] Voir Bonsignori (2005 : 93) sur les écarts de perception entre la coopérative Scalabrini Bonomelli, qui entend, au-delà de l'enjeu du logement, éduquer les migrants aux valeurs de la coopération, alors que la coopérative Accoglienza Migranti se fonderait sur un objectif de réponse aux besoins urgents de logements.

[47] *Associazione per l'autogestione dei servizi e la solidarietà.*

[48] *Associazione Nazionale Terza Età Attiva*.

quatrième registre entend répondre à un besoin concret et une pédagogie de la coopération (coopérative sociale Scalabrini Bonomelli) ; enfin le dernier répertoire se fonde sur un registre revendicatif (syndicat CGIL et Forum des Associations d'Immigrés). Tous partagent a) une même posture critique à l'encontre de la norme en vigueur (loi Bossi-Fini), b) un constat de difficultés de coordination des acteurs publics et privés du territoire, c) la reconnaissance du rôle prééminent du tissu associatif et coopératif catholique dans la gestion des services aux migrants à Brescia.

L'efficacité de ces répertoires d'intervention dépend de l'évolution du contexte normatif en matière de régulation des flux mais également de politique d'intégration. Largement dévolues aux autorités locales, communales et provinciales, ces politiques sont susceptibles de varier selon les affiliations politiques. Lorsqu'en 2002, la province de Brescia passe aux mains de la Ligue du Nord, porteuse d'une figure identitaire du migrant comme expression d'une altérité irréductible, la dimension consultative et polysynodale (Braud 2002) de la politique d'intégration se réduit sensiblement (Bonsignori 2005 : 97) et les associations, catholiques comprises, se retrouvent rejetées à la périphérie de la décision publique. D'aucuns évoquent alors une quasi-disparition du rôle de la province en matière d'immigration. À l'inverse, la participation des milieux associatifs sera plus inclusive sous des majorités de centre-gauche, à la province comme à la ville de Brescia. Les organisations catholiques travaillant avec les migrants à Brescia sont non seulement les plus nombreuses mais également celles qui sont le plus engagées avec les pouvoirs publics. Bénéficiant de l'héritage politico-culturel « blanc » du territoire, ces organisations se prévalent d'une forte crédibilité auprès des institutions locales. Le risque d'une telle proximité est celui d'influer sur les marchés publics, la municipalité pouvant décider d'attribuer directement la gestion d'un service externalisé à une coopérative ou association prédésignée, ou d'attribuer un soutien à un projet *ad hoc* présenté par une structure du tiers secteur. L'absence de mise en concurrence entre les coopératives a pu dès lors générer un brouillage dans les critères d'attribution des services et des financements (Bonsignori 2005 : 113). Enfin, l'externalisation de la gestion de certains services vers les coopératives sociales, voire de certaines politiques publiques comme le logement, permet à la municipalité d' « intervenir de manière moins visible et d'éviter de s'exposer dangereusement devant l'opinion publique » (Bonsignori 2005 : 115).

À Forlì, le tiers-secteur catholique est également prompt à se saisir de la question migratoire, aux côtés d'autres organisations laïques. Sans doute la prédominance catholique au sein du tiers secteur travaillant avec les migrants est-elle moins prononcée ici qu'à Brescia, du fait de la matrice territoriale à dominante républicaine et socialo-communiste de la Romagne. De façon significative, l'une des principales organisations s'occupant d'intégration des migrants à Forli lors de notre enquête, Dia-Logos, provient de la fusion de deux coopératives sociales issues des deux matrices politico-culturelles différentes. Spazi Mediani nait en 1996 au sein du Consortium Solidarietà Sociale (CSS) Forlì-Cesena, liées à la Confcooperative, de personnes ayant des parcours dans les paroisses, le scoutisme, le volontariat catholique. L'expérience nait de la prise de conscience des pouvoirs publics et des associations de la nécessité de structurer les services fournis aux étrangers. Si dans les années 1960-70 le territoire avait connu quelques arrivées de migrants marocains et sénégalais, c'est dans les années 1990 que le phénomène devient consistant avec l'arrivée massive d'Albanais, accueillis de façon informelle y compris dans les paroisses. Avec la constitution de la coopérative Spazi Mediani se met en place en 1997 une collaboration avec la municipalité de Forli qui débouche sur deux premiers services importants: un guichet d'information et un service pour le logement. En 2001 nait la coopérative Sesamo, spécialisée dans la médiation interculturelle, et qui adhère à la centrale coopérative Legacoop. Les deux coopératives fusionneront au sein de Dia-Logos. Cette fusion relaie la collaboration

institutionnelle qui, à l'échelle nationale, associe les grandes centrales coopératives italiennes (Alliance coopérative italienne constituée en 2011), et qui relègue l'opposition entre les deux centrales au rang de souvenir « anachronique par rapport aux mouvements sociaux que nous observons »[49]. Ce caractère non confessionnel n'empêche pas Dia-Logos de nouer des partenariats avec la Caritas diocésaine, comme sur le projet *tessera per la comunità* (« une carte pour la communauté ») visant à encourager l'accueil de migrants par les familles du territoire. La reconnaissance de la compétence sociale l'emporte alors sur l'identité confessionnelle de l'organisation.

Au sein du tiers secteur catholique, la Caritas de Forlì-Bertinoro se situe ici au cœur d'un réseau territorial d'aide aux migrants. Quand la Caritas ouvre les Centres d'écoute, l'immigration est essentiellement le fait d'hommes jeunes, de 18-35 ans, à la recherche d'un emploi. Progressivement, ces migrants trouvent un emploi et un logement, font venir leur famille. La crise de 2008 rompt ce cycle vertueux, la perte d'emploi remettant en question la chaîne migratoire[50]. Les flux de demandeurs d'asile ralentissent également, par rapport aux flux importants vers 2006 (Afghans, Kurdes, Asiatiques). Le territoire devient lieu de transit. La baisse touche également des visas pour travail saisonniers[51].

La Caritas développe un ensemble d'activités auprès des migrants, depuis l'aide d'urgence, jusqu'à son cœur de métier, soit l'écoute et l'orientation. La Caritas s'occupait aussi de mineurs non accompagnés, une activité qui a dû être abandonnée car la convention avec la Commune de Forlì devenait caduque en raison de la non-conformité des installations d'accueil de la Caritas. Un problème similaire s'est posé pour les demandeurs d'asile qui étaient, avec les mineurs, les catégories pour lesquelles la Caritas était sollicitée en permanence par les forces de l'ordre pour l'accueil d'urgence. Avec le sentiment de jour le rôle de « structure tampon » (entretien), la Caritas se retrouve très vite confrontée à une pénurie de structures. Se greffe le problème des mineurs qui, du jour de leur majorité, perdent leurs droits et sont renvoyés à la Caritas par les pouvoirs publics. Concernant les demandeurs d'asile, les relations entre la Caritas et le SPRAR[52], service public gérant les demandeurs d'asile, sont également marquées par les difficultés bureaucratiques. La coopérative Dia-Logos est au cœur de ces dispositifs privés-publics, puisque gérant avec les assistantes sociales de la Commune la tutelle des mineurs non accompagnés pour les quinze communes du territoire, et un travail de médiation culturelle et sociale avec le SPRAR pour les demandeurs d'asile.

Au sein du tiers secteur catholique se met en place une sorte de division du travail : les religieuses de la congrégation *Vincenziane* ont une structure d'accueil pour les mineurs non accompagnés à Forlimpopoli, la Communauté Papa Giovanni XXIII, d'orientation plus traditionaliste, accueille ces mineurs dans un centre de formation professionnelle, la paroisse Santa Maria del Fiore a un centre d'accueil nocturne et une *mensa* diurne longtemps gérée par

---

[49] Entretien Dia-Logos. Traduit de l'italien.

[50] Un phénomène particulièrement observable chez les migrants burkinabe. Forlì compte, avec Naples, l'une des principales communautés burkinabe en Italie, avec des personnes originaires des régions de Niaogho, Tenkudogo, Beguedo, Zabre.

[51] Plus faciles à obtenir que les visas de travail classiques, les visas pour travail saisonnier sont tout particulièrement sollicités par des ressortissants maghrébins. En principe, la personne doit repartir dans son pays au bout de 9 mois au maximum et est favorisée pour revenir l'année suivante. Un trafic de faux contrats de travail verra le jour. Ce phénomène, courant jusqu'en 2011, n'est plus observé en 2012 par la *Caritas* de Forlì.

[52] *Sistema di protezione di richiedenti asilo e rifugiati*.

les capucins du couvent de San Francesco converti depuis en paroisse diocésaine, le centre d'accueil Caritas de Ravaldino délivre des cours d'italien, etc.

Le rôle pionnier des organisations sociales de l'Église catholique dans la mise sur agenda de la question migratoire se retrouve également en Pays basque (et en Navarre). Même si la réalité de la présence migratoire reste relativement faible dans la Communauté autonome basque (6,4 % d'étrangers en 2014 contre 14 % à Valence[53]), reste que les flux de migrants ont soulevé une problématique spécifique sur un territoire plutôt marqué jusque-là par des flux d'émigration conséquents, en particulier vers le continent américain. J'avais, lors de notre enquête de 2002-5, repéré le rôle crucial de la Caritas à Bilbao, Saint-Sébastien et Pampelune dans ce processus, aux côtés d'organisations syndicales. Cette première phase de saisie et de construction politique de la question migratoire par l'Église s'effectue avant tout sous l'angle de l'aide sociale et, par extension, de l'intégration socio-économique et de l'accès aux droits.

L'universalisme catholique pousse les organisations catholiques à ne pas distinguer le traitement des migrants de celui des locaux. En 2013 comme en 2003, la *Caritas* de Bilbao n'a pas de programme spécifique pour les migrants. Partant des besoins de la personne, la *Caritas* se penche néanmoins sur des enjeux concernant spécifiquement les migrants, à l'instar de la *Ley de extranjería*, ou d'une lecture globale intégrant la question migratoire dans les relations nord/sud. L'action sociale de l'Église se distingue ici des catégorisations propres à l'action bureaucratique :

> « Nous accueillons la personne sans nom de famille (*sin apellido*). Nous ne lui demandons pas si elle est chrétienne, ou d'une autre religion, ou d'aucune religion. Nous ne lui demandons pas si elle vit ici ou là-bas. Si elle est d'Euskadi ou d'Ethiopie. Nous nous occupons de la personne avec ses besoins. Si elle remplit les paramètres de besoins qui font que *Caritas* peut l'aider, nous l'aidons. Indépendamment de son lieu d'origine. […] Le langage, en soi, 'locaux/immigrants' ne nous plaît pas. Ce sont des personnes. Qui sont ici. Et elles sont ici parce qu'elles vivent ici. »[54]

Ce positionnement émane, en toute logique, de la *Caritas*, rameau généraliste de l'action sociale de l'institution. Dans un deuxième temps, des secteurs de l'institution se spécialisent sur l'enjeu migratoire et approfondissent le travail d'accompagnement sur l'intégration citoyenne. La spécificité catholique se ressent dans l'étroite imbrication entre l'action transnationale de l'Église et son action locale. À Bilbao, cette articulation est prégnante au sein de la Compagnie de Jésus. La Province jésuite de Loyola, comme mentionné plus haut, refonde son action sociale dans les années 1990-2000 en pensant simultanément coopération internationale et agir local. Face à la transformation d'un Pays basque terre d'émigration devenu d'immigration, la Compagnie réoriente une partie de son activité vers les populations migrantes. Le *Servicio Jesuita a Migrantes*, émanation espagnole du *Jesuit Refugee Service*, se saisit de l'enjeu migratoire en Europe, en pensant simultanément les dimensions sociales, politiques et spirituelles de la question. À Bilbao, forte de l'ancrage jésuite dans la capitale biscayenne (ONG Alboan, Université de Deusto, collèges et école de formation professionnelle), la Compagnie commence par effectuer une enquête auprès des associations d'immigrés, afin d'identifier leurs besoins. En ressortent trois types d'attentes : 1) une demande d'études sur le phénomène migratoire, 2) une amélioration de la participation des migrants à la société d'accueil, 3) un approfondissement du thème du pluralisme religieux, la dimension religieuse étant explicitement préférée à un vocable de la « diversité culturelle », à connotation folklorique. La consultation est étendue aux administrations

[53] "Desciende por segundo año consecutivo el número de inmigrantes en Euskadi", *El País – País Vasco*, 12 août 2014.

[54] Entretien Délégué épiscopal auprès de la *Caritas*, Bilbao, 19 juin 2013. Traduit de l'espagnol.

publiques et à la société civile. Fort de cette légitimité, le Centre Ignacio Ellacuria (CIE, *cf.* chapitre 2) voit le jour en 2006 avec trois projets inauguraux : accompagnement psycho-social préventif de personnes vulnérables, renforcement des associations immigrantes, constitution d'un centre de recherche, en collaboration avec l'Institut des Droits de l'Homme de Deusto.

Reprenant l'idée du dialogue sur les « majorités populaires » chère à Ellacuria, le CIE construit le débat sur les droits et les devoirs des personnes immigrées comme un débat mettant en jeu l'ensemble de la société d'accueil. Problématisée en termes de débat sur la citoyenneté, cet engagement se traduit, outre la promotion de l'action collective des immigrés, par une médiation consistant à aider les personnes immigrées sur les enjeux concrets : accès à la santé publique et à l'éducation, au permis de séjour et de travail, information sur la *Ley de extranjería*, modalités d'expulsions et des centres de rétention, rapport à la police et aux services sociaux, questions du racisme et de la xénophobie. Ce premier travail amène le CIE à faire évoluer la problématique de la citoyenneté vers une approche plus positive du capital social et du capital relationnel entre groupes d'égaux et groupes de différents.

Le CIE développe une approche jésuite de l'immigration, qui est incluse dans une approche plus globale de la mobilité humaine en tant qu'élément central de la Doctrine sociale de l'Église[55]. Le modèle d'intervention jésuite se fonde sur le triptyque servir, défendre et accompagner. L'accompagnement se traduit par une praxis concrète, soit la vie communautaire entre jésuites, migrants et ex-détenus, dans plusieurs communautés de la province jésuite. Le Centre Ellacuria est lui-même intégré physiquement dans un espace jésuite plus ample, la maison Arrupe à Bilbao, qui réunit, outre le CIE, Alboan, un Centre de spiritualité (*Centro Loiola*) et une boutique de commerce équitable promue par Caritas et les missions diocésaines. L'intégration géographique renforce la conception intégrale de la mobilité humaine, incluant la dimension spirituelle. Elle porte à une approche de la subsidiarité refusant de déresponsabiliser les pouvoirs publics :

> « Nous prétendons être une communauté de solidarité. Nous ne prétendons pas être un projet d'intervention social très reconnu par le Gouvernement, parce que cela rendrait un très grand service au Gouvernement, et le Gouvernement se lave les mains sur beaucoup de choses. Non. Nous prétendons être une communauté de solidarité. Et la communauté de solidarité dénonce et annonce. »[56]

L'économie sociale catholique face au répertoire utilitariste

Outre ce premier registre d'intervention catholique, où les figures caritatives d'abord, puis solidaristes et politiques du migrant sont mobilisées, l'appréhension par le milieu catholique de la figure du *travailleur* migrant se renforce depuis la fin des années 1990. J'insisterai plus spécifiquement ici sur le travail social et politique qu'effectue en ce sens le monde coopératif de matrice catholique.

À Brescia, durant les années 1990, les coopératives de la Confcooperative mettent en place, dans le cadre d'un projet européen Equal en collaboration avec la Préfecture, les communes, les ACLI et plusieurs associations catholiques, des guichets d'information destinés à faciliter aux migrants les procédures administratives ouvrant l'accès au marché du travail. L'initiative est antérieure au « décret-flux » (*decreto flussi*) de la loi Bossi-Fini (2001). Ce sont ici les coopératives qui se saisissent à bras le corps de la problématique

---

[55] Voir notamment : Commission Pontificale pour la Pastorale des Migrations et le Tourisme, Lettre aux conférences épiscopales, Église et mobilité humaine, 4 mai 1978 ; Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et des personnes en Déplacement, Conseil Pontifical Cor Onum, *Accueillir Jésus-Christ dans les réfugiés et les personnes déracinées de force. Orientations pastorales*, Cité du Vatican 2013.

[56] Entretien directeur Centro Ellacuria, Bilbao, 20 juin 2013, traduit de l'espagnol.

migratoire, essentiellement sous l'angle du travail, mais en s'occupant également de la problématique des réfugiés. À la fin des années 1990, les migrations font augmenter annuellement la population de 5 %. Dans certains territoires de la province, les immigrés représentent jusqu'à 20-22 % de la population, surtout dans des vallées de montagne où l'industrie est demandeuse de main-d'œuvre. Le tiers secteur, pour l'essentiel catholique, s'emploie alors à fédérer les différentes initiatives dans un consortium d'organisations, le *Centro Studi delle Migrazione*, toujours afin de soutenir les migrants dans leur politique d'intégration.

Cette phase d'innovation sociale est rapidement freinée par l'absence de soutien d'une politique publique claire de gestion des flux migratoires et surtout de politique d'inclusion sociale. La loi Bossi-Fini, qui conditionne le permis de séjour au contrat de travail est perçue comme répressive par le tiers secteur catholique. Mais d'autres politiques publiques entraineront des effets pervers en milieu coopératif. Avec la loi sur le travail intérimaire de 1997, les coopératives s'engagent de plus en plus dans la sous-traitance industrielle, soit la prestation de services pour les grandes firmes industrielles du territoire. La loi génère ainsi un flux de constitution de nouvelles coopératives, qui se comportent comme des sociétés de travail intérimaire. Au début des années 2000, il se crée 60-70 coopératives chaque année. Si formellement parlant ces coopératives sont composées de migrants, leur constitution est, de fait, décidée et orientée par des professionnels, des commerciaux ou des agences de consultants qui voient là l'opportunité de fournir aux industries de la main d'œuvre à bas coût et peu contrôlé pour certains services. Le système permet aux intermédiaires d'instrumentaliser des travailleurs migrants qui ont un contrat de travail dans la coopérative donc un permis de séjour en règle, mais qui constituent une main-d'œuvre au coût de 20 à 30 % inférieur à celui du marché de travail ordinaire. La coopération n'est pas la seule forme statutaire concernée. La multiplication d'entreprises individuelles de migrants résulte de la pression exercée par les entreprises afin d'éviter à la firme de supporter un coût salarial supplémentaire. Prenant conscience de ce phénomène de « fausse coopération », la Confcooperative produit un premier rapport sur immigration et coopération à Brescia en 2000 (Lonardi, Proteo 2000) – deux autres suivront (Lonardi, Proteo 2002 ; Rosso, Lonardi 2005) – , clairement destiné à la Préfecture et aux autorités publiques pour les alerter sur un problème d'ordre public. L'action collective remonte jusqu'au ministère de l'Intérieur, des phénomènes similaires de *caporalato* (intermédiation illégale sur le marché du travail) se développant dans tous les territoires italiens connaissant un flux considérable de main-d'œuvre immigrée. La coopération catholique contribue alors à construire l'intégration des migrants sur le marché du travail comme un problème public en utilisant la voie de l'expertise[57].

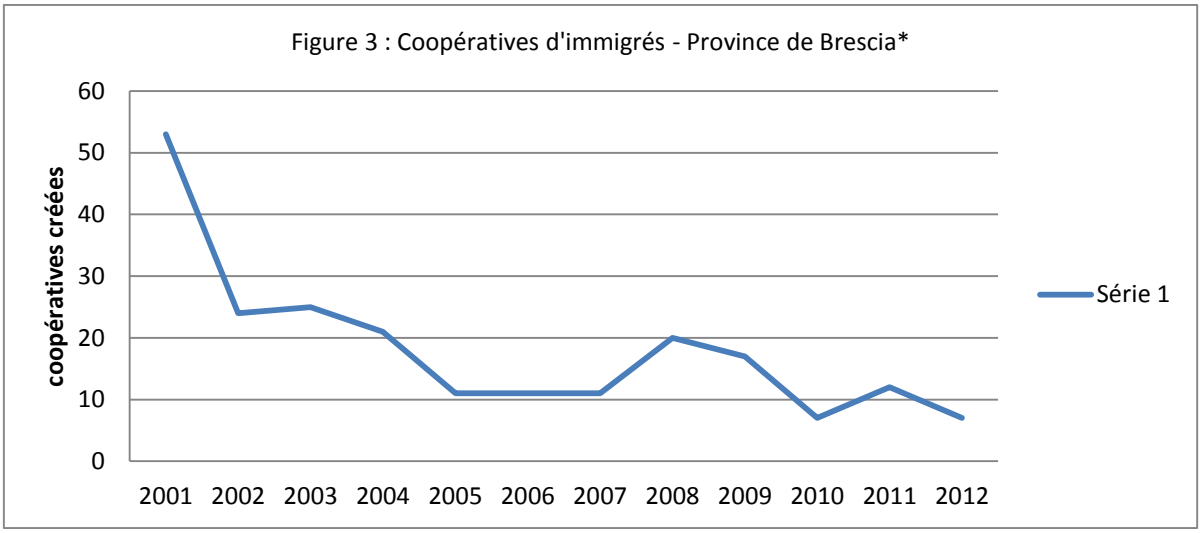
Afin de ne pas limiter leur action à la dénonciation, les acteurs associatifs et coopératifs fondent un consortium de promotion. Plusieurs coopératives sociales de la Confcooperative – largement majoritaire à Brescia – sont alors incitées à recruter des migrants afin de leur offrir des opportunités de travail témoignant d'une « coopération saine » :

> « Il est plus sain de trouver des travailleurs immigrés employés d'une coopérative, même si celle-ci est gérée par des Italiens, mais c'est un phénomène plus sain, ils sont en règle, que de se trouver face à des coopératives qui ont à leur tête un président égyptien, pakistanais ou autre, qui en réalité ne connaissent que très peu la réalité italienne, mais qui ont derrière eux

[57] Le 3e rapport sur immigration et coopération à Brescia conclut, en 2005, que les coopératives d'immigrés auront souvent occupé des secteurs du marché du travail marginaux et « normativement peu clairs », et que près de 60 % de ces coopératives n'avaient pas présenté leur budget auprès de la Chambre de commerce depuis plus de deux ans (Rosso, Lonardi 2005 : 225).

quelqu'un qui les manipule sans apparaître au grand jour. […] La forme coopérative cachait en réalité des situations de *caporalato*, organisées sous forme coopérative. »[58]

Suite à la médiatisation et à la répression, le phénomène se tasse. Les pics de constitution de ces sociétés, constituées en particulier d'Égyptiens, de Marocains et d'Indiens, sont atteints en 1998 et 1999. Si en 2001, 53 nouvelles sociétés coopératives de migrants sont constituées dans la province, elles ne sont plus que 24 en 2002 et 6 en 2012 :



*graphique établi à partir des données de Confcooperative Brescia, *Marketing 2012 – aggiornamento del 19/2/2013.*

Le dévoiement du modèle coopératif n'empêchera pas, en parallèle, l'éclosion de nombreuses coopératives de migrants ou d'entreprises individuelles fonctionnant de façon régulière. Cette attention nouvelle pour le travail immigré découle d'une montée en puissance des perceptions utilitaristes du migrant sur le territoire, perceptions qui succèdent à une première réaction de suspicion face à l'augmentation des flux :

> « quand on entendait que le taux d'augmentation des flux de migrants était de 5-6 % par an, et que en 20 ans, il était destiné à doubler, cela apparaissait comme un problème. Aujourd'hui plus personne ne lit ce phénomène en termes de problèmes. On entend au contraire : peut-être que sans eux, nous serions, même d'un point de vue fiscal, dans une situation de marché bloqué. Nous avons besoin d'eux. Parce que beaucoup de secteurs économiques ne trouvent pas de main d'œuvre, même parmi les Italiens. » (entretien Confcooperative Brescia, *op. cit.*)

La main-d'œuvre immigrée travaillant dans des coopératives répond, de fait, aux besoins spécifiques du modèle productif brescian, en particulier dans l'industrie et l'agriculture[59]. En matière industrielle d'une part, dans les vallées (Val Sabbia, Val Trompia, Valle Camonica) et à Brescia, les entreprises brescianes de métallurgie, sidérurgie, automotion, composants etc. externalisent l'amont et l'aval de la production vers des

[58] Entretien responsable coopératives de travail, services, culture et sport, Confcooperative Brescia, 3 juillet 2013.

[59] Toutes formes entrepreneuriales confondues, le secteur industriel emploie en 2006 55 % des travailleurs immigrés à Brescia, dont 14 % dans le bâtiment, suivi du bas tertiaire, qui emploie 41 % des immigrés. L'agriculture occupe 4 % de la force de travail immigrée. L'emploi migrant féminin s'est enfin renforcé pour l'aide à domicile pour les personnes âgées. (Bonsignori 2007).

coopératives de travail. Intégrées pour l'essentiel par des migrants, ces coopératives sont très présentes en matière de logistique et de nettoyage industriel. La présence migrante est également forte en agriculture dans la plaine de la Bassa bresciana, qu'il s'agisse de l'élevage[60] ou des vendanges dans la Franciacorta[61].

À la différence de Brescia, on ne trouve pas, au moment de notre enquête, de coopératives de migrants sur le territoire de Forlì. Quelques expériences sont cependant menées en Émilie-Romagne, avec un écho national. La coopérative Dia-Logos s'implique ainsi dans une expérience à Modène autour d'une coopérative (Ghana coop) constituée par des migrants et visant à l'importation et la commercialisation de produits typiques du Ghana. L'expérience tournera court en raison d'une commande non honorée par des intermédiaires italiens. À Forlì, une association d'étudiants albanais s'implique dans un projet européen géré par la Commune de Forlì et visant à développer les expériences de tourisme responsable et social avec l'Albanie. Le projet comporte une dimension marchande d'import-export de produits albanais, en lien avec un projet de chambre de commerce italo-albanaise. Mais de fait, selon Dia-Logos, les associations de migrants sont plutôt autoréférentielles et raisonnent en termes de solidarité intra-communautaire et de soutien au pays d'origine. La ville de Forlì compte, au moment de notre enquête, 12 % de résidents d'origine d'étrangère (14 000 sur 120 000), soit plus de 110 communautés, une hétérogénéité qui ne favorise pas nécessairement l'action collective.

Comme à Brescia, les observateurs (*Dia Logos* et *Caritas*) signalent également, parmi les migrants, le problème du travailleur employé masqué en travailleur autonome. L'image d'un entrepreneuriat immigré dans le secteur du bâtiment cacherait des situations de fait où les employeurs forceraient les migrants à s'installer à leur compte afin de se délester des charges inhérentes aux cotisations sociales, à la fiscalité et à la gestion du personnel. Le phénomène est développé dans les secteurs où les migrants sont très présents sur des postes à faible qualification, soit dans l'industrie et le bâtiment (surtout pour les Roumains, Albanais, Macédoniens). En matière agricole, des migrants, dont beaucoup de burkinabés, effectuent une circulation saisonnière en se déplaçant d'une région italienne à l'autre pour les récoltes : oranges à Rosarno l'hiver, tomates à Foggia l'été, olives en Ombrie, tabac à Naples, arbres fruitiers en mai-juin à Forlì. Se développent par conséquent des trafics de contrats de travail factices afin d'accéder à des visas de travail saisonnier.

Hors du secteur coopératif, les réseaux catholiques sont fortement sollicités par la montée du répertoire utilitariste du migrant. Les spécialisations fonctionnelles intracatholiques jouent dès lors dans la façon de se saisir de la problématique migratoire. À Brescia, la Compagnia delle Opere (CdO), en tant qu'association d'entrepreneurs catholiques, accordera une importance toute particulière à la médiation sur le marché local de l'emploi, un service fortement sollicité par les migrants et entendant répondre aux besoins de

[60] « Quelle que soit l'étable bresciane dans laquelle vous entrez à 4h du matin, vous ne trouverez plus un entrepreneur brescian en train de traire, mais des générations entières d'Indiens provenant du Pendjab » (entretien Confcooperative Brescia, traduit de l'italien.)

[61] Afin de s'adapter à cette main-d'œuvre, les coopératives de la Confcooperative ont introduit de la flexibilité organisationnelle, en permettant des absences prolongées des travailleurs migrants vers leur pays d'origine. De façon globale, et ce même si leur activité se ressent du ralentissement économique, les coopératives souffriront moins de la crise initiée en 2008 que les entreprises ordinaires. L'emploi coopératif augmentera même légèrement (de 2 %) au niveau national, pour deux raisons : d'une part, parce que les coopératives bénéficient de l'externalisation par les firmes de certains services qui sont hors du cycle productif, comme le service du personnel, ensuite parce que les standards de rémunération des excédents ne sont pas les mêmes dans les coopératives que dans les sociétés de capitaux où la pression pèse sur la rémunération des actionnaires.

main-d'œuvre émanant du patronat. Bonsignori (2007 : 4) y voit fort justement un mélange de répertoire utilitariste – dominant – et du répertoire de l'hospitalité. En découle un positionnement de la CdO vis-à-vis des dispositifs de régulation (du type Bossi-Fini) avec une évaluation positive du conditionnement du permis de séjour vis-à-vis du contrat de travail, mais une critique du mécanisme de quotas qui ne permet pas de répondre à la demande de main-d'œuvre. Ce positionnement reflète les préoccupations d'une association avant tout patronale.

En Italie, d'autres organisations catholiques comme les ACLI, s'emploieront à effectuer également la médiation sur les marchés locaux du travail, notamment en matière d'aide à domicile. Tout le défi consistera pour le tiers secteur catholique à faire face aux critiques émanant en particulier de syndicats leur reprochant une attention insuffisante portée aux conditions salariales des femmes migrantes. Le tiers secteur catholique se verrait reproché de contribuer à entériner des situations d'exploitation de fait (Ambrosini, Cominelli 2005 ; Bonsignori 2007 : 5)[62] ou à constituer, à l'échelle des paroisses, des agences informelles d'emploi contribuant à entretenir un marché du travail genré et racialisé (Scrinzi 2008 : 38 ; 2013). Conscients de cette difficulté, à Brescia, la pastorale sociale du diocèse, les ACLI et les MCL s'emploient, au travers de guichets d'information pour les familles, à clarifier le statut des travailleuses migrantes recrutées par cette médiation. Sur cet enjeu, comme pour bon nombre de démarches administratives, la commune de Brescia se repose en très grande partie sur les associations, syndicats et organisations du territoire[63]. À Forlì, le travail domestique est dans les années 1990 le fait de femmes somaliennes, qui seront peu à peu remplacées par des ressortissantes de pays d'Europe de l'Est (Ukraine, Moldavie, Roumanie). Le *patronato* des ACLI de Forlì développeront également une activité de régulation des contrats de travail pour les travailleurs domestiques. La Caritas ouvre un guichet et développe une activité d'intermédiation avec les familles italiennes, du moins jusqu'à ce que l'activité d'intermédiation s'institutionnalise vers 2010 avec l'ouverture par le CSS et Dia-Logos d'un « guichet métiers ».

Cette intermédiation des organisations catholiques sur le marché du travail pour les migrants se retrouve également en Euskadi, mais à un degré moindre. D'une part, parce que les taux d'immigration en Pays basque sont relativement faibles à l'échelle espagnole. Cette faiblesse relative est due à une forme d'autorégulation de l'immigration en Pays basque, qui concerne un marché du travail différent du reste de l'Espagne. L'économie basque n'est ni centrée sur le secteur du bâtiment (« *el factor ladrillo* » « le facteur brique ») ni, à l'exception de la Rioja *alavesa* et de la Navarre voisine, sur l'agriculture saisonnière ni sur le tourisme de masse estival, pourvoyeurs de main-d'œuvre immigrée. Les travailleurs migrants se sont essentiellement dirigés vers les services à la personne et l'industrie ainsi que, à hauteur moindre, d'autres services et la pêche maritime. La crise économique de 2008 ne génère pas de phénomène de retour massif, à l'exception de quelques familles latino-américaines forcées de retourner au pays d'origine suite à une perte d'emploi. Si le Pays basque reste relativement moins frappé par la crise que le reste de l'Espagne, le ralentissement de l'activité aura néanmoins également quelque impact sur l'immigration. Les taux d'immigration, en augmentation depuis 1998 (où les étrangers résidant en Euskadi ne représentaient que 0,7 % de la population), observent une tendance à la baisse pour la première fois depuis 2012,

[62] Sur le travail domestique des migrants en Italie, voir également : (Ambrosini 2013 ; Andall 2000 ; Salazar Parreñas 2008 ; Scrinzi 2008, 2013), pour l'échelle européenne : (Lutz 2008). Pour l'Espagne : (Escriva, Skinner 2008).

[63] Entretien avec le Directeur de la pastorale sociale du diocèse de Brescia et avec le responsable provincial des ACLI, Brescia 5 juillet 2013.

jusqu'à aboutir en 2014 à 6,4 % de la population locale[64]. Cette légère baisse des flux se greffe à une mutation silencieuse des représentations dans la société basque. Selon une enquête menée en 2013 par l'Observatoire basque de l'immigration Ikuspegi, si en 2004 80 % des sondés de la Communauté autonome basque pensaient que les immigrés étaient nécessaires pour travailler dans certains secteurs économiques, cette proportion descend à 35,4 % en 2013[65]. Considéré avant tout comme une force de travail, le migrant voit la perception de son utilité marginale diminuer en contexte de ralentissement de l'activité. Le tiers secteur catholique entend se détacher de ce biais en promouvant une approche globale de la personne, non réductible à sa seule valeur sur le marché du travail. L'approche intégrant l'immigration dans une appréhension globale de la mobilité, telle qu'elle est portée par le Centre Ellacuria témoigne de cette perspective :

> « C'est une autre donnée jésuite : nous comprenons la question de la mobilité humaine comme une caractéristique intégrale. Ce n'est pas un travailleur qui se déplace. C'est une personne avec son bagage personnel, intellectuel, religieux, spirituel. De telle sorte que le CIE est ici, dans cette maison, au milieu de projets jésuites qui ont tous à voir avec la mobilité humaine ». (entretien directeur Centro Ellacuria, Bilbao, 20 juin 2013, traduit de l'espagnol)

En revanche, le tiers secteur catholique se mobilisera fortement, comme en Italie, sur la question de l'emploi féminin dans l'aide à domicile. Les modèles organisationnels, ici également, procèdent de l'économie sociale. En 2012, des projets de coopérative de travail associé pour les travailleuses de l'aide à domicile voient le jour en Biscaye, à Muskiz et à Bilbao[66]. Le changement de régulation publique oriente les acteurs vers le coopérativisme. La nouvelle norme, en effet, enjoint l'employeur à déclarer l'aide à domicile et à s'acquitter des charges sociales. La formule coopérative permettrait aux travailleuses de faire équivaloir leurs droits sociaux à ceux des travailleurs salariés, sans qu'ils soient à la charge de l'employeur. De plus la coopérative simplifie considérablement la situation des employées en prenant en charge la gestion des contrats de travail. Le projet, soutenu par la Députation de Biscaye, est porté par l'association sans but lucratif Work-Lan destinée à la promotion de nouveaux projets entrepreneuriaux. Formellement non confessionnelle, Work-Lan est néanmoins constitué par les cinq centres du réseau Hetel comprenant une forte présence d'institutions de matrice catholique de l'aire métropolitaine de Bilbao : les Salésiens de Deusto, l'école de chimie-électronique tenue par les jésuites à Indautxu, le Centre de formation Somorrostro issu également du catholicisme social, l'école polytechnique coopérative Txorierri de Derio, et le collège coopératif Zabalburu. L'initiative illustre, dès lors, un activisme catholique discret, promu par des organisations laissant l'affichage confessionnel au second plan mais constituant une innovation sociale en réponse à une dysfonction du marché du travail.

---

64 « Desciende por segundo año consecutivo el número de inmigrantes en Euskadi », *El País – País Vasco*, 12 août 2014.

65 « Inmigrantes ?, Sí, pero pocos y asimilados », *El Diaro Norte Euskadi*, 10 mars 2014.

66 Beatriz Sotillo, « Empleadas de hogar y socias », *Ikuspegi, Imigrazioaren Euskal Behatokia*, 12 mars 2012 <http://www.ikuspegi-inmigracion.net/es/prensa/entrada_prensa.php?id=69521>.

Mobilisations politiques catholiques : entre médiation et advocacy

Ce travail de médiation socio-économique se double pour les organisations catholiques d'un engagement politique lors de conjonctures critiques. À l'échelle de l'Église locale, cette injonction à la politisation, au sens d'une mise en avant des lectures axiologiques de l'enjeu migratoire, se manifeste lorsque l'enjeu est saisi par les mouvements sociaux et génère des formes d'action collective publicisées, et lorsque de nouvelles normes régulant les flux et l'intégration des migrants sont adoptées. Le changement institutionnel incite alors l'Église à réagir et à développer un travail spécifiquement politique, qualifié d'« *advocacy* » par la Caritas de Forlì. Ce travail politique s'exerce essentiellement sur deux registres : l'un relevant à proprement parler de la médiation, l'autre plus revendicatif.

La *médiation* consistera ici à promouvoir la recherche d'une solution aspirant à désamorcer des conjonctures particulièrement critiques. Les acteurs catholiques s'engageront dans un travail de médiation lorsque les débats publics sur la régulation de la figure utilitariste du migrant prendront une tournure conflictuelle.

À Brescia, ce rôle de médiation de l'Église sera particulièrement visible lors de « l'épisode de la grue ». Le 30 octobre 2010, six immigrés s'installent en haut d'une grue du chantier du métrobus de Brescia dans la rue San Faustino pour protester contre la mesure de régularisation des travailleurs domestiques. Les protestataires dénoncent une mesure rendant impossible l'obtention du permis de séjour pour bon nombre d'entre eux malgré un long processus bureaucratique. Le délit de clandestinité, dans leur perspective, ne devrait pas constituer un obstacle à la concession du permis de séjour aux travailleurs domestiques. La longue et spectaculaire protestation des migrants – quatre d'entre eux passeront 16 jours sur la grue – est soutenue par les Centres sociaux et par l'association *Diritti per tutti* (droits pour tous). Les mobilisations de soutien débouchent sur des affrontements violents avec les forces de l'ordre lors d'une manifestation convoquée par l'Anpi[67] et le Comité antifasciste de Brescia. Le ministère de l'Intérieur italien, alors aux mains du leghiste Roberto Maroni[68], adopte une ligne inflexible en soulignant la limitation stricte de la mesure de régularisation aux travailleurs domestiques et en réaffirmant son opposition à l'attribution de la citoyenneté électorale aux étrangers. Face à ce contexte de tension, une médiation à trois voix est mise en place : syndicats CGIL, CISL et diocèse de Brescia. Le 14 novembre 2010, suite aux tractations entre protestataires et forces de l'ordre, les quatre immigrés descendent de la grue.

[67] *Associazione Nazionale Partigiani d'Italia.*

[68] Maroni deviendra par la suite président de la région Lombardie suite aux élections de 2013.

L'Église diocésaine est au cœur de la médiation. Deux prêtres s'engagent dans le processus : don Fabio Corazzina, connu pour sa proximité avec les mouvements sociaux et la défense des sans-papiers, et don Mario Toffari, missionnaire scalabrinien[69], alors directeur de l'Office diocésain pour la pastorale des migrants (Ufficio Migranti). Don Mario s'occupe de la nourriture des quatre immigrants sur la grue durant les deux semaines de mobilisations[70]. Il s'engage également dans la médiation directe entre migrants et forces de l'ordre. Le prêtre regrettera à la fois les insuffisances de la loi, la radicalisation du répertoire d'action protestataire et l'instrumentalisation des migrants[71].

Un an après l'épisode de la grue, le directeur de l'Ufficio Migranti revient dans la presse catholique[72] sur le fond de l'affaire. Sur un plan général, souligne don Mario Toffari, l'accès aux droits, sociaux ne devrait pas être conditionné par l'accès à la citoyenneté italienne. De plus, le fait que le permis de séjour soit conditionné par le contrat de travail interroge le sort de ceux qui perdent leur travail et plongent dans l'illégalité. Enfin, la loi contestée par les protestataires de novembre 2010, en régularisant uniquement certaines catégories de travailleurs, a généré un risque de fausses déclarations et généré des problèmes de vérification. Par la voix de son médiateur, l'Ufficio migranti partage en grande partie les revendications des protestataires sans en valider nécessairement le répertoire d'action.

Au-delà de l'épisode, l'action sociale et religieuse de l'Ufficio se complète d'un positionnement politique, au sens d'une intervention dans le débat public autour de(s) la figure(s) de l'immigré. L'expertise catholique se distingue d'un positionnement partisan en soulignant la nécessité d'un approfondissement de la connaissance du phénomène avant d'aboutir à un changement législatif ou normatif. Ainsi, en 2013, voit-on l'Ufficio Migranti réagir à la proposition de loi portée par la nouvelle ministre de l'Intégration Cécile Kyenge, et visant à donner la citoyenneté aux enfants d'immigrés en Italie. L'Ufficio demande à ce que soient approfondis un certain nombre de points: a) le risque de discrimination des mineurs non nés en Italie mais scolarisés en Italie par rapport aux enfants d'immigrés nés en Italie et qui auraient de ce fait accès à la citoyenneté : le *jus soli* isolé peut créer du conflit ; b) le problème des pays d'origine qui n'accordent pas la double nationalité, ce qui rompt les liens avec le pays pour ceux qui prendront la citoyenneté italienne. Ce positionnement se double, pour l'Ufficio, de la dénonciation des abus de plusieurs administrations communales brescianes, régulièrement condamnées par les autorités judiciaires pour des faits de discrimination à l'encontre des migrants. Enfin, précision importante dans le contexte italien, l'Ufficio se prévaut contre toute tentation de « collatéralisme » à l'égard de telle ou telle faction politique.

À Forlì, la Caritas s'engage dans des campagnes d'*advocacy*, en particulier sur la campagne *Ius Soli* en faveur du projet de loi Kyenge. La Caritas se mobilise également, aux côtés d'autres associations et mouvements sociaux, suite à l'Urgence Afrique du Nord afin de garantir l'accès aux droits des réfugiés. Au printemps 2011, suite au printemps arabe et à la

---

[69] Lui-même d'origine bresciane, don Mario (1942-, ordonné prêtre en 1967) participe en 1981 à la fondation du *Centro per la pastorale dei Migranti*. Il dirigera ce centre de 2000 à 2013 (« Padre Mario Toffari lascia Brescia. Andò in mission pure sulla gru », *Scalabriniani* http://www.scalabrini.org/it, 11 Settembre 2013.

[70] « Brescia, nuove tensioni al cantiere urine e pezzi di cemento dalla gru », *La Repubblica Milano*, 14 novembre 2010.

[71] « Don Toffari : 'immigrati strumentalizzati' », *Peace reporter*, 8 novembre 2010 <http://it.peacereporter.net/stampa/25159>.

[72] L. Zanardini, « Toffari : i diritti ancora sospesi degli immigrati », *La voce del popolo*, 3 novembre 2011.

guerre en Lybie, bon nombre d'Africains subsahariens alors en transit en Lybie débarquent sur les côtes italiennes et se retrouvent en situation d'irrégularité. Le gouvernement fait, selon Caritas, « le mauvais choix » de les renvoyer sur des demandes d'asile politique dans la mesure où la plupart ne remplissent pas les conditions pour bénéficier de cette reconnaissance internationale. La Caritas se mobilise pour qu'un statut juridique soit reconnu à ces personnes afin de leur permettre d'avoir un permis de séjour et de travail. Entre le début de l'urgence (printemps 2011) et la régularisation complète en mars 2013, les personnes auront passé près de deux ans en situation instable et très peu obtiendront le permis de séjour. Sur le territoire, la situation aura été mieux gérée grâce à la décision de la commune de travailler sur les accueils diffus de petits effectifs dans des structures déjà expertes sur ces questions[73].

Hors du monde catholique, plusieurs structures dont l'association Laboratorio mondo, organisent annuellement depuis le 1er mars 2010 la première « grève des étrangers » (*sciopero dei stranieri*). Cette mobilisation, également suivie à Brescia, relaie localement une mobilisation européenne afin de souligner la dépendance de l'économie et des services locaux à l'égard des étrangers. Très suivie lors de sa première édition, la mobilisation marquera le pas à sa troisième édition du fait des difficultés liées à la crise. De façon globale, la crise économique génèrera un certain ressentiment, voire de la « haine »[74], à l'égard des immigrés, qui « prennent » le travail, les logements sociaux, les aides pour l'école. Bon nombre de structures d'intégration des migrants, catholiques y comprises, constitueront le collectif informel *Forlì città aperta* (« F. ville ouverte ») afin de lutter contre le développement de ces stéréotypes.

À Bilbao, le centre Ellacuria et les Missions diocésaines intègrent la coordination basque d'ONG *Harresiak apurtuz* (en brisant les murs), mise en place dès 1997 afin de promouvoir et de défendre les droits des migrants. En 2013, *Harresiak apurtuz* fera campagne pour l'extension du droit d'accès aux services de santé publique pour les migrants vivant en Euskadi[75]. La coordination demande alors au Centre Ellacuria de prendre la direction de la campagne, précisément afin de convaincre la « majorité silencieuse » des catholiques, vue comme ayant une attitude ambivalente à l'égard des migrants[76]. Le Centre Ellacuria participera également à l'échelle espagnole à la campagne menée en 2013 par le *Servicio Jesuita a Migrantes* et *Pueblos Unidos* auprès du gouvernement espagnol à propos de la régulation des centres d'internement des personnes étrangères en Espagne. La campagne vise à obtenir du gouvernement qu'il définisse une régulation effective de ces centres, que cette régulation soit placée sous l'autorité d'un juge et non pas de la police, et que les ONG puissent pénétrer dans ces centres pour y faire de l'assistance humanitaire. La campagne provoquera un conflit entre la Compagnie de Jésus et le gouvernement espagnol. Contrôlé par une majorité conservatrice (*Partido Popular*) depuis 2011, le gouvernement voit alors d'un mauvais œil des secteurs de l'Église catholique, par ailleurs son allié le plus solide, s'engager dans une campagne critique sur sa politique migratoire. Mettre au centre de l'argumentaire la défense des migrants peut alors entrer en dissonance avec les intérêts que l'Église, jésuites compris, défendent dans d'autres secteurs, éducatifs en particulier.

---

[73] Selon des observateurs du milieu coopératif, certaines organisations du tiers secteur se seraient cependant saisies de l'enjeu des réfugiés afin de capter opportunément les fonds publics et garantir la pérennité de leur propre structure.

[74] « On est passés de l'ignorance à leur mettre sur le dos la responsabilité de la situation. » (entretien présidente association *Laboratorio mondo,* Forlì, 23 mai 2013, traduit de l'italien).

[75] "Piden la eliminación de las restricciones sanitarias a los inmigrantes", *Noticias de Gipuzkoa*, 26 june 2013.

[76] Entretien *Centro Ellacuria*, Bilbao, 20 juin 2013.

Enjeux identitaires et interreligieux

Le tiers secteur catholique se singularise au sein des réseaux d'aides aux migrants par une approche globale du phénomène ne se limitant pas aux mesures d'assistance mais touchant aux enjeux sociétaux, culturels, religieux et politiques. La dimension religieuse des organisations catholiques est interpellée par cette dimension, qui peut dans certains cas être construite comme un problème public sur le territoire.

Brescia : immigration et nouvelles formes de religiosités

Dans son rapport *ad limina* de 2013, le service de pastorale sociale du diocèse de Brescia souligne que la forte présence migratoire sur le territoire ne suscite pas de violence particulière, mais génère néanmoins des difficultés en termes d'accueil, de vivre-ensemble, de respect réciproque, de reconnaissance de la liberté religieuse et de partage des normes de comportement social[77]. Des cas de tensions intracommunautaires, y compris de « rejet de la société occidentale », sont signalés. Le problème des réfugiés politiques africains n'aurait pas été traité de façon satisfaisante par les institutions et le tiers secteur a dû activer des mesures d'urgence pour y suppléer. Le rapport alerte également sur la montée des idées xénophobes, y compris dans les administrations municipale et provinciale alors contrôlées par des majorités de centre-droit.

De façon plus spécifique encore, l'*Ufficio per i migranti* entend articuler l'action sociale et une approche globale de la personne. La Pastorale des migrants y est organisée en deux branches, correspondant à deux missions complémentaires : l'une, confiée à l'*Ufficio di Pastorale*, se centre sur la pastorale liturgique pour les immigrés catholiques[78]. L'autre, confiée au *Centro Migranti*, travaille sur la pastorale pour la promotion humaine. Dans son rapport annuel à destination du Conseil presbytéral[79], l'*Ufficio per i migranti*, outre un relevé statistique de l'immigration dans la province, précise les conditions d'une action s'adressant aux effets religieux, sociaux et politiques de l'immigration. Le rapport y aborde de façon spécifique les conséquences proprement religieuses de l'immigration. Si les nouveaux migrants importent avec eux de nouvelles formes de religiosité, souvent plus intenses que celles des « vieux » pays catholiques, l'Église catholique locale entend néanmoins encadrer ces pratiques. Soulignant le risque de « fuite » des migrants vers des sectes importées d'Afrique ou d'Amérique latine, l'*Ufficio* souligne le risque d'une « spectacularisation » du culte avec l'adoption de nouvelles formes rituelles importées : « il est dangereux d'absolutiser (*assolutizzare*) l'expression de la foi selon les modalités d'un peuple, en liant les modalités liturgiques, par exemple, au contenu de la foi. » (p. 31). « Ainsi la pastorale spécifique », poursuit le rapport, « même si elle requiert la liberté d'expression, refuse de devenir un objet de spectacle dans les liturgies propres de l'Église locale. » (p. 32). Se réactualise ainsi le débat conciliaire classique sur l'inculturation d'une Église locale confrontée à la fois à la désertion des pratiquants ordinaires et à des formes de prière importées et s'alignant sur des formes rituelles inspirées des églises évangéliques voire de formes sectaires. Le rapport évoque ainsi

[77] « XVI. Giustizia sociale e dottrina sociale della Chiesa », extrait du rapport ad limina 2013, Pastorale sociale du diocèse de Brescia.

[78] S'y greffe l'Office pastoral pour le dialogue interreligieux, et non plus seulement œcuménique, institué en 2003 par M^gr^ Sanguineti, alors évêque de Brescia.

[79] Ufficio per i migranti (2013), *Relazione per il Consiglio Presbiterale Diocesano*, 16 Gennaio 2013.

la nécessité du « dépassement » des « pastorales ethniques », en repensant notamment la pastorale pour les enfants de seconde génération[80].

Forlì : dialogue interreligieux et tensions mineures

À Forlì, les conséquences proprement religieuses de l'immigration se manifestent surtout à l'intersection de trois phénomènes :

D'une part, *l'action sociale semble opérer comme un dénominateur commun tendant à diminuer les tensions potentielles liées à la différence religieuse*. Les usagers de la *Caritas*, structure qui possède la plus grande capacité d'accueil et d'hébergement sur le territoire, proviennent de toutes les religions[81] et la structure se fait fort de ne pas différencier le traitement en fonction des confessions et des origines. En toute logique, l'intégration est plus structurée pour des cultes catholiques, qui comptent sur un soutien institutionnel immédiat du diocèse de Forlì-Bertinoro. Les communautés musulmanes, à majorité sunnite, disposent de deux lieux de culte à Forlì. Faute de structure d'accueil cependant, elles font régulièrement appel à la *Caritas*, ou à la Communauté Béthléem (reliée à la Communauté Papa Giovanni XXIII), pour l'aide sociale immédiate. Tout se passe au fond comme si la structuration de réseaux partenariaux effectifs dans la gouvernance du *welfare* territorial prenait le pas sur les différences religieuses.

Cette collaboration pragmatique entre les secteurs sociaux des religions organisées sur le territoire n'empêche pas *l'éclosion de quelques épisodes polémiques dans l'espace public territorial autour des enjeux religieux*. Ceux-ci se concentrent essentiellement sur la question des lieux de cultes. Sans atteindre les degrés de dramatisation observés dans d'autres villes italiennes (Conti 2014), l'attribution des lieux de cultes aux communautés musulmanes aura néanmoins généré à Forlì un débat publicisé et politisé depuis la fin des années 2000. La controverse naît de l'ouverture d'un lieu de culte dans un bâtiment agricole situé à l'extérieur de la ville et attribué par la municipalité à la communauté musulmane mais ne remplissant pas les conditions de sécurité. Un autre groupe de musulmans installe quant à lui un lieu de culte dans une salle en location au centre-ville. Le débat est politisé par la Ligue du Nord mais aussi par le PdL (*Popolo della libertà*)[82]. La municipalité de centre-gauche s'emploie à désamorcer le conflit en travaillant à un accord-cadre avec la communauté musulmane. La coopérative Dia-Logos, dans le cadre de sa convention avec la municipalité, s'engage dans une activité de médiation culturelle, notamment sur le thème du ramadan. Pensée initialement comme une mesure de contrôle par les autorités locales, Dia-Logos fait de la mesure un instrument pour travailler à surmonter les divisions interreligieuses en étendant la réflexion à l'ensemble des religions présentes en ville. Des opérations symboliques, comme un circuit cyclable d'un lieu de culte à l'autre, sont organisées. Des initiatives œcuméniques sont également mises en place par les Églises chrétiennes, comme la lecture continue de l'Évangile pendant 24 heures à Cesena.

Enfin et de façon moins visible, *la dimension religieuse peut faire débat au sein même des communautés migrantes*, en particulier lorsque des tensions interconfessionnelles propres au pays d'origine peuvent être reproduites en régime de diaspora. Ces tensions constituent une

[80] On notera également que le diocèse garde en activité un service pastoral auprès des émigrés italiens en Allemagne et en Suisse. La pastorale des nomades en revanche, avec une population rom inférieure à 300 individus sur le territoire, n'est pas prioritaire pour le diocèse.

[81] Les usagers catholiques de la Caritas de Forli proviennent d'abord d'Afrique de l'ouest, les évangéliques du Nigeria.

[82] Qui diffuse une image tronquée de la place Saffi (place centrale de Forli) couverte de musulmans en prière.

variable à prendre en compte par une Église catholique locale soucieuse d'équilibre interconfessionnel. On illustrera cette idée avec le cas de la communauté gréco-catholique de Forlì.

L'Église gréco-catholique roumaine fait partie des 21 Églises gréco-catholiques unies à l'Église de Rome depuis le Concile de Florence de 1700. La grande majorité des fidèles se situe à l'époque en Transylvanie, alors sous domination austro-hongroise. Sous le régime communiste, l'Église gréco-catholique roumaine est abolie par un décret de Staline en 1948. L'Église subit une répression conséquente et devient une « Église des catacombes » durant les 40 années du régime. Les arrestations de prêtres et d'évêques se multiplient, le régime proposant la liberté en échange de la conversion à l'orthodoxie. La mémoire officielle présente l'union des gréco-catholiques avec Rome en 1700 comme une « fuite », et enjoint les fidèles à revenir à « l'Église-mère » orthodoxe. Aucun des douze évêques incarcérés n'accepte, sept d'entre eux meurent en prison (Ploscaru et al. 2013). Les biens de l'Église gréco-catholique sont confisqués par l'État et mis à disposition de l'Église orthodoxe. En Transylvanie, bon nombre de fidèles gréco-catholiques préfèrent fréquenter les Églises catholiques hongroises, malgré la différence linguistique. Décimée, l'Église gréco-catholique devient une Église de diaspora. Suite à la révolution de 1989 et au rétablissement de la liberté de culte, s'ouvre alors une controverse sur la restitution des biens de l'Église gréco-catholique. L'État demande à l'Église gréco-catholique de se mettre d'accord avec l'Église orthodoxe, mais son caractère diasporique la met en position de faiblesse.

En Italie, la diaspora gréco-catholique roumaine se répartit dans les grandes villes. Elle constitue une minorité au vu de la grande majorité de Roumains orthodoxes[83]. La paroisse de Forli-Cesena est fondée en 2003. Elle compte une centaine de fidèles, mais ces chiffres fluctuent en fonction des mouvements de population. Ravenne, Bologne et Prato ont chacune leur prêtre. À Forlì, la paroisse est hébergée par le diocèse. L'Église gréco-catholique n'a pas d'accord avec l'État italien et vit grâce aux évêchés catholiques qui, eux, bénéficient de la reconnaissance étatique. Les prêtres gréco-catholiques reçoivent leur salaire pour moitié de l'*Instituto del Clero* de Rome, pour moitié du diocèse.

Si la paroisse se centre sur le travail pastoral, l'association culturelle Hora, proche de la paroisse mais gérée de façon autonome par des laïcs, développe des activités culturelles en direction de la communauté roumaine, comme des cours de danse traditionnelle mais également des cours de roumain destinés aux enfants d'émigrés nés en Italie, et à qui la transmission familiale du roumain a pu s'avérer déficiente. Or les incertitudes économiques générées par la crise poussent les parents à envisager le retour en Roumanie, avec le risque d'un double déracinement pour la seconde génération :

> « À la maison ils parlent roumain. Mais ce n'est pas suffisant. L'enfant, à peine né, va à l'école, parle très bien l'italien, mais a des problèmes avec le roumain. Donc pour la communauté c'est très important, parce qu'ensuite la communication devient plus solide, le dialogue. Parce que plus tard la seconde génération restera probablement en Italie, mais ce n'est pas dit. Si les parents n'ont plus de travail, ils ramèneront leurs enfants avec eux à la maison. Et quand ils retournent, il y a déjà eu quelques cas, les enfants peinent à s'insérer dans le contexte culturel roumain. Ils ont beaucoup de difficultés. Parce qu'ils doivent tout reprendre à zéro. »[84]

[83] Selon la Caritas, on recense environ 2000 résidents roumains à Forlì et 1200 à Cesena. Ce chiffre devrait être doublé selon l'aumônier de l'Église gréco-catholique roumaine (entretien).

[84] Entretien avec l'aumônier de l'Église gréco-catholique roumaine de Forlì, 23 mai 2013, Caritas Forlì. Traduit de l'italien.

L'association organise également des séjours estivaux en Roumanie[85] pour des groupes de jeunes, pour renouer avec la tradition locale. Socialisée au volontariat au contact des catholiques italiens et de la *Caritas* en particulier, la paroisse gréco-catholique effectue une distribution mensuelle de colis alimentaires auprès de 150 familles. La paroisse réalise ce faisant l'étendue des nouvelles formes de pauvreté, dans des familles touchées par la perte d'un ou deux emplois, et qui envisagent le retour. Le volontariat est également un moyen pour des émigrés roumains qualifiés de valoriser leurs compétences auprès de la paroisse.

Les Roumains sont très présents dans l'économie territoriale. Beaucoup de saisonniers roumains travaillent sur la riviera, de Ravenne, Venise, Rimini, souvent recrutés en Roumanie par des agences italiennes. La présence des Roumains est également prononcée en agriculture autour d'Imola et de Bologne. À Cesena, beaucoup d'émigrées roumaines travaillent comme aides à domicile, secteur dans lequel l'association fait de la médiation avec les familles italiennes.

La communauté gréco-catholique locale ne s'engage pas tant dans des actions revendicatives, cherchant plutôt à renforcer l'intégration et « à donner une bonne image de l'immigré ». Deux représentants de l'association participent néanmoins au conseil consultatif des étrangers mis en place par la municipalité.

Si l'immigration roumaine vers l'Italie était d'abord motivée par la proximité linguistique, la crise économique déplace les flux vers le Nord de l'Europe, le Canada ou la Nouvelle-Zélande. La situation d'émigration permettrait cependant de relativiser la perte d'emploi :

> « Perdre son travail, pour un Roumain, ce n'est pas aussi dramatique que pour un Italien. Du point de vue spirituel, psychologique. Parce que l'émigré, de toute façon, a toujours la valise à la main. Il n'a pas de problème de résidence. En revanche, l'autochtone est dans une forte crise. Et c'est toujours la faute du travail de l'émigré. Mais dans les entretiens d'embauche on met à l'épreuve l'esprit de sacrifice. Et le Roumain est très disponible pour le sacrifice. »[86]

Les relations entre l'Église gréco-catholique et l'Église orthodoxe, qui rassemble la grande majorité des émigrés roumains, sont marquées par des tensions qui reproduisent la controverse observée en Roumanie. L'Église gréco-catholique reproche à l'Église orthodoxe son nationalisme, lié à l'autocéphalie et qui rend difficile le dialogue œcuménique, et sa rigidité, se traduisant notamment par le refus de baptiser des enfants de migrants roumains donnant un prénom italien. Beaucoup de fidèles orthodoxes se rendent chez les gréco-catholiques et les catholiques latins pour le catéchisme ou pour les activités sociales. Cette circulation religieuse des migrants s'étend à d'autres confessions, par opportunisme plus que par conviction. Des églises néoprotestantes développent ainsi un prosélytisme clientélaire auprès des Roumains : « Je te donne un travail et en échange tu me donnes 10 % pour la communauté.»[87] L'aumônier gréco-catholique voit, de même, de l'opportunisme dans les « alliances » passées par les orthodoxes avec les catholiques latins :

> « Les orthodoxes sont rigides avec leurs propres fidèles et avec les gréco-catholiques. Pas avec les latins, parce qu'ils ont tout à gagner. Des lieux. De la diplomatie. Alors ils font des alliances. Mais ce n'est pas de la communion. C'est une communion d'intérêts. Ce n'est pas la fidélité. » (*ibid.*)

---

[85] En Roumanie, la majorité des fidèles de l'église gréco-catholique est implantée en Transylvanie, avec une présence importante également en Moldavie et à Bucarest

[86] Entretien aumônier gréco-catholique, *op. cit.*

[87] *Ibid.*

Cet opportunisme serait conditionné par des raisons matérielles : malgré des taux de pratique religieuse très faibles chez les orthodoxes – comme chez les gréco-catholiques –, le système italien de dotation de l'Église par l'État enjoindrait l'Église orthodoxe à solliciter fortement la communauté roumaine, forte de deux millions de membres en Italie.

Pays basque : une problématisation émergente

On retrouve au Pays basque, à des degrés divers, les trois caractéristiques de la problématisation de la dimension religieuse de l'immigration repérées en Italie. D'une part, *l'action sociale opère comme un dénominateur commun tendant à diminuer les tensions potentielles liées à la différence religieuse*. Fidèle à son parti-pris universaliste, la Caritas Bizkaia se refuse à opérer la moindre distinction de religion entre les bénéficiaires de l'action sociale[88]. Comme à Forlì, il n'est pas rare que les infrastructures de l'Église catholique accueillent en leur sein les représentants de confessions diverses en quête de lieux de culte. Le Centre Ignacio Ellacuria, en particulier, aura hébergé pendant plusieurs années la communauté musulmane de Bilbao (« ces dernières années, la plus grande mosquée de Bilbao, deux jours par semaine, était le Centre Ignacio Ellacuria », entretien CIE[89]). Le CIE a également pu être utilisé comme lieu de catéchèse par l'Église orthodoxe roumaine *et* par l'Église gréco-catholique roumaine, et comme lieu de culte par les membres d'une confrérie mouride sénégalaise. Comme à Forlì, le CIE sert également de cadre à des cours de langue du pays d'origine (arabe et roumain). Le CIE fera de la diversité religieuse le principe même d'une action indissociable de son travail social. La Fondation Ellacuria publie ainsi un Guide des ressources pour les personnes immigrées à Bilbao, mais aussi un agenda thématique annuel consacré aux migrations familiales en 2009, à la diversité culturelle en 2010 et – le glissement n'est pas sans intérêt – au pluralisme religieux en 2011. Cette dernière livraison se fonde sur les enquêtes menées par la Fondation avec l'Université de Deusto et le Gouvernement basque sur le pluralisme religieux en Pays basque, et propose une introduction aux grands principes et calendriers de chacune des confessions présentes sur le territoire.

Ce travail de médiation interreligieuse est d'autant plus important sur un territoire où, bien que de façon plus feutrée qu'en Italie, *quelques controverses épisodiques animent l'espace public autour des enjeux religieux*. Au Pays basque également, c'est essentiellement autour des lieux de culte musulmans[90] que s'opère cette forme de problématisation du religieux. Outre des campagnes de sensibilisation à la tolérance religieuse, le Centre Ellacuria mènera une action orientée vers les politiques publiques. Des campagnes seront ainsi menées auprès du Parlement basque afin que la Communauté autonome régule par la loi les relations avec les minorités religieuses, puis auprès de la municipalité de Bilbao qui, par la révision de son plan d'urbanisme, restreint les possibilités d'ouverture de nouveaux lieux de culte. Le CIE intervient sur cet enjeu en mettant en avant sa propre identité religieuse :

> « Nous l'avons fait en tant que fondation de jésuites, de l'Église catholique. Nous ne l'avons pas fait en tant qu'ONG. Nous avons dit aux partis politiques, au Parlement basque et à la municipalité de Bilbao : nous autres nous connaissons le sujet, puisque nous sommes nous

[88] Les principales organisations religieuses effectuant un travail social auprès des migrants à Bilbao relèvent, outre l'Église catholique, de l'Églises baptiste et d'une partie de la communauté musulmane. De l'avis du CIE, les Églises ethniques évangéliques africaines onctionnent davantage sur une logique de solidarité intracommunautaire que sur le travail social. Plusieurs églises protestantes, par ailleurs, comme les adventistes ou les mormons s'engagent dans une forme de travail social mêlée de prosélytisme.

[89] Avant l'ouverture récente au moment de notre enquête (2013) d'un lieu de culte musulman plus important à Bilbao.

[90] Une problématisation de l'islam, de l'avis du CIE, largement fantasmée. Sur les dix mosquées de l'aire métropolitaine de Bilbao, une seule aurait posé des problèmes d'intégrisme.

> aussi confessionnels. Et nous connaissons les besoins dont fait état une communauté religieuse. Nous sommes la communauté religieuse majoritaire et nous nous solidarisons, nous partageons les causes justes des communautés religieuses minoritaires. Et cela nous l'avons fait depuis le réseau jésuite. Seulement depuis le réseau jésuite. »[91]

De façon plus large, le CIE, par son travail politique auprès des institutions autonomiques basques, luttera pour que la question de la liberté religieuse soit traitée dans une logique de droits de l'homme et non pas uniquement sous l'angle social. Le débat sur l'ouverture d'un centre de culte ne doit pas être traduit dans les référentiels des politiques publiques comme un problème social, mais bel et bien comme un enjeu de liberté religieuse et de droits de l'homme.

Le Pays basque se différencie en revanche des cas italiens sur le plan de la réception de ce positionnement normatif catholique par les partis politiques. Si le mouvement séparatiste de la Ligue du Nord se caractérise par sa xénophobie et, sur la question religieuse, par l'instrumentalisation de l'identité chrétienne, le spectre politique du nationalisme basque présente des attitudes plus variées. De l'avis du CIE, le Parti nationaliste basque (PNV, centre-droit), ferait preuve d'une attitude relativement fermée et assez proche de celle du PP (*Partido Popular*) au regard de la gestion de la diversité religieuse. En revanche, les municipalités dirigées par la gauche *abertzale* – soit au moment de notre enquête, la coalition Bildu – présenteraient une attitude plus ouverte à une lecture du pluralisme religieux en termes de droits de l'homme et de liberté religieuse. La municipalité de Saint-Sébastien, dirigée par Bildu entre 2011 et 2015, est en 2013 l'une des rares municipalités basques à ne pas adopter une politique de restriction des lieux de cultes, une position d'ouverture réitérée par les élus de Bildu au Parlement basque. Partisan d'une laïcité aboutie de l'État et de l'administration publique, Bildu fait preuve de positions relativement progressistes en termes de liberté religieuse. Ce positionnement serait même, de l'avis du directeur du CIE, plus affirmé au sein de Bildu qu'au sein du PSE (Parti socialiste d'Euskadi). Sans doute trouverait-on là – sous réserve d'enquêtes locales approfondies – trace d'une volonté de la gauche *abertzale* d'utiliser l'enjeu du pluralisme religieux, finalement assez secondaire en contexte basque, comme un moyen supplémentaire de se départir de l'image d'un parti ethnique et identitaire.

Enfin, je n'ai pas ou peu trouvé trace à Bilbao du troisième élément noté à Forlì, soit la *politisation de clivages politico-religieux au sein même des communautés migrantes*. Le débat, plus politique que religieux, autour de la question sahraoui à la frontière maroco-algérienne mis à part – un débat très suivi en Espagne du fait de l'histoire coloniale –, les débats intra-communautaires n'ont pas fait l'objet d'une forte publicisation sur ce territoire.

La construction du répertoire de l'hospitalité des migrants a fait l'objet en Espagne comme en Italie d'un travail politique conséquent de la part des organisations sociales catholiques. Contrairement à l'idée souvent véhiculée, c'est bien sous l'angle de l'intégration de l'Étranger que s'est opérée pour l'Église la triple opération de problématisation, instrumentation et légitimation qui caractérise tout travail politique (Smith et Jullien 2014). L'entrée par les organisations catholiques permet ainsi d'aborder la politisation de l'enjeu migratoire en Europe du Sud sous un nouvel angle. Parler de répertoire de l'hospitalité permet

[91] Entretien directeur *Centro Ellacuria*, Bilbao, 20 juin 2013, traduit de l'espagnol.

d'illustrer la capacité politique de l'institution catholique dans son interaction avec les acteurs des politiques migratoires et de mettre en lumière son pluralisme interne. Issu d'un effet paradoxal de la sécularisation du politique, le répertoire de l'hospitalité trouve avec l'enjeu migratoire une opportunité pour réinvestir un espace public en quête de références stables. Le répertoire prend une connotation subversive lorsqu'en subordonnant la condition légale de l'arrivant à sa condition humaine, il en arrive à contester la prescription étatique et/ou supra-étatique[92]. À l'inverse, lorsqu'il fonctionne à plein régime, le répertoire de l'hospitalité peut être instrumentalisé par ceux qui y voient un substitut commode à un engagement clair de la puissance publique sur ce thème.

Au-delà de l'action sociale, ce recentrage sur la notion d'hospitalité est religieusement et normativement fondé. La norme religieuse intervient ici au titre de principe d'évaluation et de jugement supérieur à la norme étatique, nécessairement contingente. La notion de droit d'asile, en particulier, prend un sens bien distinct pour l'Église et pour l'État (Médevielle et Soulage 2011). « J'étais un étranger, et vous m'avez accueilli » (Mt 25, 31-46) : fondée sur l'Évangile, la hiérarchie des normes peut ici pousser l'acteur catholique à contester l'agencement étatique en matière de restriction de la liberté de circulation ou d'acquisition de la citoyenneté. La religion, ici, pousse à la relativisation des institutions politiques en tant que simples créations humaines (Berger 1971), voire à la désobéissance civile (Médevielle et Soulage 2011).

L'enjeu migratoire apparaît ainsi comme l'illustration paradigmatique d'un domaine où les catholiques de l'ouverture sont en position relativement affirmée au sein d'une institution ecclésiale porteuse, depuis son sommet, d'un discours d'accueil contrastant avec le référentiel dominant à l'échelle des États et de l'Union européenne. Le discours du pape François à Lampedusa en juillet 2013[93] illustre cette impulsion « par le haut » faisant écho à l'effort sur le terrain des organisations sociales catholiques. À l'échelle nationale, locale et européenne, ce parti-pris a pu conduire les organisations catholiques à construire l'immigration comme un problème public dans un sens intégrationniste, à travailler pour que la fabrique des instruments politiques à différentes échelles aille dans ce sens, et à légitimer les politiques résultant de cette orientation. Ce travail politique s'est accompagné d'une mise en veille de la dimension religieuse d'organisations catholiques intervenant aux côtés de mouvements sociaux séculiers sur des campagnes spécifiques ou au titre d'experts auprès des institutions territoriales. François Foret et Julia Mourão Permoser (2015) ont montré comment à l'échelle de l'UE cette neutralisation de la dimension religieuse conduisait les acteurs religieux à aligner leurs stratégies sur celles des autres ONG pour développer une action de plaidoyer relisant l'immigration en termes de dignité humaine. À l'échelle territoriale, les organisations catholiques engagées sur l'enjeu migratoire ne cherchent pas nécessairement à publiciser fortement (Gilbert, Henry 2012) la question migratoire, et privilégieront des actions de médiation plutôt que des formes protestataires médiatisées. La mobilisation catholique pourra même dans certains cas contribuer au confinement de l'enjeu par la production d'expertise ou par l'intermédiation discrète sur le marché du travail. Le basculement vers la publicisation sera parfois rendu inévitable sur des campagnes transversales spécifiques, comme sur l'accès à la citoyenneté électorale en Italie.

---

[92] Voir Darley (2014) pour une étude sur le rôle des aumôniers dans les centres de rétention pour étrangers en situation irrégulière en Allemagne, où l'auteur montre qu'au-delà de la fonction d'assistance spirituelle, le champ d'action des acteurs religieux s'étend à la défense des droits des étrangers retenus et à la contestation politique du dispositif d'enfermement.

[93] « Homélie du pape François à Lampedusa », *La Croix*, 8 juillet 2013 <http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Homelie-du-pape-Francois-a-Lampedusa-2013-07-08-983797>.

Ce positionnement intégrationniste et favorable à la libre circulation des personnes, s'il est partagé par de larges segments de l'institution, ne conduit pas moins à des logiques d'action sensiblement différentes au sein de la nébuleuse catholique. Des études récentes consacrées à des situations critiques dans le sud de l'Italie et de l'Espagne en témoignent. À partir d'une enquête auprès des associations catholiques d'aide aux migrants à Palerme, Marie Bassi a mis en évidence l'hétérogénéité de la sphère chrétienne, la sécularisation interne des organisations religieuses travaillant avec les migrants, et la transformation de ces associations d'un modèle basé sur le bénévolat vers l'expertise professionnalisée (Bassi 2014). Analysant plus directement encore la montée de la figure utilitariste du migrant, Angelo Scotto a souligné comment à Foggia (Pouilles), les organisations d'aide aux saisonniers agricoles migrants divergeaient entre elles quant à la méthode d'intervention et quant à l'opportunité d'une intervention dans les baraquements où logent les migrants (Scotto 2013). Si les missionnaires scalabriniens sont les premiers à se saisir de l'enjeu migratoire sur ce territoire, leur décision d'intervenir dans les ghettos (projet « *Io ci sto* » : moi j'y suis) est contesté par Libera, qui voit dans cette intervention une contribution indirecte à la pérennisation de la situation d'illégalité et du système de *capolarato* qui régit ces camps. Association laïque de lutte contre les mafias, mais fondée par un prêtre, Libera témoignerait ainsi, selon Scotto, d'un modèle de transformation sociale, alors que les Scalabrini reposeraient davantage sur une vision caritative traditionnelle. En Espagne, Flora Burchianti a montré comment en Andalousie, l'interventionnisme catholique auprès des migrants prenait également des formes très différentes, depuis l'engagement en faveur des sans-papiers de la figure charismatique d'un prêtre devenu Défenseur du peuple jusqu'à des formes plus conventionnelles d'aide sociale (Burchianti 2010 ; Burchianti, Itçaina 2011). Mes terrains, situés au nord des deux pays, ne mettent pas en scène des situations aussi extrêmes. Néanmoins la même tension fondatrice s'y fait sentir : l'affirmation de principe de l'hospitalité ne suffit pas, encore faut-il que les différentes traductions en actes correspondent à un même référentiel, ce qui n'est pas nécessairement le cas.

Le positionnement intégrationniste devient encore moins homogène dès lors qu'entrent en jeu les effets proprement religieux des migrations. En Espagne et peut-être encore davantage en Italie, la dimension religieuse sera instrumentalisée afin de développer une problématisation rivale de l'immigré comme menace identitaire pour des nations et une Europe « chrétiennes ». Cette forme de politisation a pu rencontrer certains échos parmi des pratiquants ordinaires, le clergé et les mouvements, voire cliver les organismes collégiaux comme les conférences épiscopales nationales.

Face à ce risque d'instrumentalisation de l'identité chrétienne, les catholiques sociaux ont privilégié deux stratégies complémentaires. La première consiste à mettre sous le boisseau la dimension religieuse de l'immigration et à privilégier les mobilisations sur les droits sociaux et politiques des migrants. Ce faisant, les organisations catholiques entendent écarter le soupçon implicitement porté à l'encontre d'acteurs eux-mêmes plongés dans une lutte au sein d'un « marché religieux » en recomposition. À l'inverse, l'autre stratégie des organisations catholiques consistera à mettre en avant leur dimension religieuse, cette fois comme une ressources normative en faveur de la reconnaissance, y compris institutionnelle, du pluralisme religieux et culturel (sans que les deux ne soient toujours très clairement distingués). « Nous ne sommes pas des ONG comme les autres » : assumer la spécificité catholique portera ses fruits en matière de reconnaissance par les pouvoirs politiques d'une double compétence, sociale *et* religieuse, des organisations travaillant avec les migrants. Ce faisant, le répertoire de l'hospitalité compose tant bien que mal avec la montée paradoxalement conjointe de deux figures du migrant : utilitariste (la force de travail) et identitaire (l'altérité religieuse).

Ce que ce chapitre a souligné pour l'Espagne et l'Italie vaudrait, en grande partie, pour la France. On se réfèrera par exemple aux conclusions du colloque *Catholiques et migrations* tenu au Collège des Bernardins à Paris les 18 et 19 janvier 2013, assez proches de ce que j'ai pu observer sur les terrains italiens et espagnols[94]. Si différence il y a, elle provient d'une part de l'ancienneté du phénomène migratoire en France, et des conséquences distinctes sur le plan religieux et social de chaque vague migratoire depuis la fin du XIX^e^ siècle. Le modèle français de laïcité aura rendu moins visible, mais certainement pas moins effectif, le travail politique des organisations religieuses en matière migratoire. Enfin, le modèle français d'intégration ou plutôt d'assimilation nationale, en se distinguant des modèles bien moins affirmés en Espagne et en Italie, a donné à l'État un rôle central dans la conception et la mise en instruments de l'accueil des primo-arrivants et des générations successives. Les observations ponctuelles que j'ai pu effectuer auprès du Secours catholique en Gironde[95], dans les Landes et les Pyrénées-Atlantiques montrent que les difficultés du champ bureaucratique sur cet enjeu ont ouvert la voie aux organisations sociales, laïques, religieuses et œcuméniques (comme la CIMADE), dans une cogestion hybride de l'intégration des migrants. Se jouerait ainsi une sorte d'harmonisation par défaut de situations européennes où les organisations de la société civile viendraient compenser un vide laissé par une puissance publique en quête de moyens et de légitimation. Derrière ces tensions se jouent à la fois la transformation des sphères publiques européennes, la reconversion de la matrice catholique des sociétés politiques, et surtout la stabilisation ou le flottement permanent du sort des « vagabonds » (Bauman 1999), ces sacrifiés de la nouvelle mobilité globale.

[94] Voir les débats internes dans les années 1990 sur la foi des bénévoles au sein d'un Secours catholique « ne voulant pas devenir une association humanitaire comme les autres (Médevielle et Soulage 2011 : 31).

[95] Paradoxalement, et ce malgré l'ancienneté du phénomène migratoire en France, ce n'est qu'en 2013-2014 que la Délégation du secours catholique de Gironde commence à structurer formellement un service d'aide aux migrants et demandeurs d'asile.

Chapitre 5

Le répertoire de la paix
Médiations catholiques et conflits politiques violents

« *perdona i tuoi nemici ma segnati i nomi* »[1]

S'il est bien un domaine dans lequel les institutions religieuses auront fait preuve d'une expertise reconnue, c'est celui de la médiation dans les conflits politiques violents. Le développement, la reconnaissance, voire le cas échéant l'institutionnalisation de la médiation religieuse dans ce type de conflit ne doivent pas être pensés isolément eu égard aux autres répertoires d'action examinés dans cet ouvrage. C'est précisément parce qu'elle occupe une position clé en matière de travail social, d'aide aux migrants et d'économie sociale que l'Église verra son activisme en matière de médiation pacifiste socialement légitimée, y compris et peut-être surtout dans des contextes très sécularisés. Un jeu de légitimations croisées permet ainsi aux acteurs religieux de réunir les conditions adéquates pour être en position de médiation : suffisamment détachés *de par* la sécularisation des positions de pouvoir, les acteurs ecclésiaux font preuve d'une forte connaissance et imprégnation du tissu sociétal, grâce à leur présence sur le terrain social. L'interpénétration des enjeux et la multipositionnalité des acteurs religieux sont à double tranchant : on pourra remettre en question la position de neutralité d'un médiateur religieux négociant par ailleurs avec tel gouvernement le maintien de ses positions dans le champ éducatif. Reste que se dessine une indéniable compétence religieuse en matière de médiation dans les conflits politiques violents, qui vient illustrer une fois de plus la plasticité interne de l'institution et les transformations de sa présence sociale.

Parmi les terrains sud-européens convoqués pour cet ouvrage, c'est à n'en pas douter le cas basque qui fournit le support empirique le plus apte à illustrer ce répertoire. La persistance jusqu'en 2010 d'une forme de violence politique, même intermittente et dite de « basse intensité », a surdéterminé la vie politique locale et nationale, et singularisé le cas basque, avec le conflit nord-irlandais, dans le contexte ouest-européen. *Volens nolens*, l'Église locale se retrouvera impliquée dans le conflit lui-même et dans les diverses tentatives de résolution, de transformation et d'amélioration du conflit. En ce sens, le cas basque vient à point nommé pour illustrer une thèse générale sur la transformation des répertoires de la médiation catholique en contexte sécularisé et la mise à jour du pluralisme interne de l'institution.

Je propose dans ce chapitre d'aborder le travail politique de médiation de l'Église dans les conflits politiques violents par un double recours théorique. D'une part, dans la logique de l'ouvrage, j'emprunte aux approches institutionnalistes historiques et constructivistes leur perspective des dynamiques d'institutionnalisation, permettant de saisir les trois temps du travail politique sur la paix effectué par l'Église : problématisation, instrumentation et

[1] « Pardonne à tes ennemis mais note bien leurs noms », inscription murale, Forlì.

légitimation (Smith et Jullien 2014). Ce programme institutionnaliste se double d'une approche normative : au-delà des valeurs généralistes affichées par l'ensemble des acteurs religieux en lice (paix, réconciliation, vivre-ensemble), des écarts significatifs apparaissent au sein même du champ religieux. Ces écarts concernent l'échelle méso des valeurs en jeu, soit les conceptions de la démocratie politique : derrière les nuances des positionnements des acteurs religieux sur la paix se dessinent en creux autant de récits de politiques publiques différents et d'approches normatives de la démocratie. Au moins trois variantes peuvent en être repérées : approches procédurales, radicales et délibérative de la démocratie, que je propose d'aborder au prisme de l'approche de la délibération politique deThomas Risse (2000).

La première section de ce chapitre revient sur une mise en contexte théorique générale du travail de médiation catholique dans les conflits politiques violents. L'analyse du cas basque distinguera ensuite le travail de médiation externe de l'Église, avant d'analyser la façon dont l'Église applique – ou pas – ce répertoire de la médiation au moment de délibérer en interne sur la question basque. Enfin, ce chapitre débouche sur quelques pistes comparatives tirées d'un terrain italien embryonnaire sur cet aspect.

La compétence catholique, entre médiation et délibération

Une expertise reconnue

L'interventionnisme de l'Église catholique et, plus généralement, des acteurs religieux en matière de résolution des conflits est reconnu (Schreiter, Appleby and Powers 2010). Si l'on voit dans la médiation « un processus consensuel de gestion des conflits dans lequel un tiers impartial, indépendant et sans pouvoir décisionnel, tente à travers l'organisation d'échanges entre les personnes ou les institutions de les aider soit à améliorer, soit à régler un conflit » (Faget 2008 : 312), la compétence des acteurs religieux en la matière est un fait reconnu (Katano 2009 ; Bercovitch, Kadayifici-Orellana 2009). Cette compétence s'exprime quelle que soit la confession : on notera en particulier que certains rameaux du protestantisme se sont spécialisés sur le *peacemaking*, à l'image des Mennonites (Sampson, Lederach 2000). En milieu catholique, la communauté Sant'Egidio est réputée, aux côtés de son travail social, pour son activisme en matière de dialogue interreligieux et de médiation dans les conflits politiques violents, que cette médiation débouche sur un succès formel, comme au Mozambique (Balas 2008, 2012 ; Anouilh 2005) ou pas, comme en Algérie (Hegertun 2010)[2].

Les approches en termes de *peace studies* ont souligné l'importance et la spécificité des acteurs religieux en matière de travail de paix. Aux termes d'une revue de la littérature, Bercovitch et Kadayfici-Orellana (2009) mettent en exergue les avantages comparatifs des acteurs religieux en matière de résolution des conflits, qu'ils qualifient de *faith-based mediation*[3] :

- Les acteurs religieux, d'une part, bénéficient d'un capital de *légitimité et de crédibilité* qui renforce leur efficacité en tant que médiateurs. Cette légitimité peut soit provenir de l'extériorité et de la neutralité des acteurs religieux à l'égard du conflit, soit à l'inverse, comme l'ont montré Wehr et Lederach à partir de leurs travaux sur l'Amérique centrale, que le médiateur *insider* soit le mieux à même de faire avancer la

[2] Voir la thèse en cours à l'EUI de Jenny Holmsen sur la médiation de *Sant'Egidio* dans la guerre civile algérienne des années 1990.

[3] Une mediation portée par des "*Faith-based actors"*, eux-mêmes définis comme: *"organizations, institutions and individuals who are motivated and inspired by their spiritual and religious traditions, principles, and values to undertake peace work*. » (Bercovitch, Kadayifici-Orellana 2009: 185).

question du fait de sa connaissance profonde des acteurs et des enjeux, voire de son intérêt direct à la résolution du conflit (Wehr, Lederach 1991). Les leaders religieux locaux jouent ainsi fréquemment le rôle de médiateurs indigènes en tant qu'acteurs « équipés » d'une forte légitimation à l'échelle des communautés locales. On mesurera l'importance de cette nuance dans le cas basque ;

- Les acteurs religieux bénéficient de *ressources conséquentes* pour la médiation : ressources humaines, financières mais aussi en termes de temporalité, l'ancrage communautaire des acteurs religieux allant au-delà de l'obtention d'un accord politique. L'on préciserait que cette compétence religieuse compose ensuite avec les caractéristiques de chaque confession, y compris ses caractéristiques institutionnelles. Dans le cas catholique, Lederach (2010) a montré comment la structure hiérarchique de l'Église catholique permettait, en particulier dans les pays majoritairement catholiques, de produire un travail de paix à échelles multiples, à tous les niveaux de la société : élites, acteurs intermédiaires, communautés locales. Cette multipositionnalité débouche sur ce que Lederach qualifie d'omniprésence ("*ubiquitous presence*") de l'Église catholique ;
- Les médiateurs religieux font preuve d'une *motivation particulière*, de nature religieuse et spirituelle, particulièrement efficiente pour la médiation, avec un appareillage normatif sur la paix et la réconciliation ;
- Enfin, les acteurs religieux peuvent jouer sur *plusieurs stratégies de médiation*, depuis la simple communication-facilitation jusqu'à des stratégies plus directives (sans néanmoins aller jusqu'à la manipulation, comme certains États médiateurs).

L'insistance sur la compétence et la capacité politique des acteurs religieux en matière de médiation s'inscrit, dans le cadre des *peace studies*, dans un effort argumentatif à rebours des travaux soulignant le rôle de la religion comme cause et enjeu du conflit. Reste, évidemment, que le rôle des *faith-based mediators* se complique singulièrement dans les conflits où la religion fait partie à la fois de la solution et du problème. Le cas typique, en contexte ouest-européen, est le conflit nord-irlandais, où un conflit de nature avant tout socio-économique et politique est souvent présenté comme un conflit religieux. Dans un tel contexte, le rôle de médiation joué par les différentes Églises devient particulièrement ardu et peine à accéder à une légitimation en tant qu'acteur neutre ou de *insider-mediator* (Brewer *et al.* 2011) [4]. Dans le cas basque, le conflit politique n'est en rien un conflit confessionnel. Néanmoins, il a historiquement en encore aujourd'hui *contaminé* le débat interne au catholicisme et polarisé un pluralisme intra-institutionnel déjà prononcé.

La portée politique du travail de médiation des acteurs religieux dépend de la nature et de la séquence de sortie de conflit dans lequel il s'insère. Cathal McCall (2013) a opéré à cet effet une mise au point précieuse en distinguant les processus de résolution, de transformation et d'amélioration des conflits, reprenant en partie la distinction entre paix négative/positive de

[4] Le conflit centrafricain constitue, depuis 2013, l'une des illustrations récentes de ce dilemme. Perçu et construit comme interconfessionnel, ce conflit particulièrement violent est issu d'un ensemble de causes sociopolitiques et économiques, nationales et internationales, autrement complexes. Réduit à n'être qu'un marqueur identitaire destiné à stigmatiser l'Autre, l'appartenance confessionnelle ne signifie en aucun cas adhésion *institutionnelle* à une autorité religieuse jugée légitime et à un ensemble stabilisé de règles, normes et pratiques. D'où la difficulté des médiateurs à identifier un leadership représentatif des parties en conflit, et d'où la portée extrêmement limitée des efforts de médiation entrepris par les *faith-based mediators*, qu'il s'agisse des discussions romaines et du Pacte républicain signé à Bangui le 7 novembre 2013 sous l'égide de *Sant'Egidi*o, ou des interventions conjointes de l'archevêque et de l'imam de Bangui (voir PHAROS 2015).

Johan Galtung. La *résolution de conflit* renvoie essentiellement à un accord concernant la cessation de la violence :

> "a social situation where armed conflicting parties in a (voluntary) agreement resolve to live peacefully with – and/or dissolve – their basic incompatibilities and henceforth cease to use arms against one another (Wallersteen 2012 : 50). (cité dans McCall 2013)

La *transformation du conflit* va au-delà du simple arrêt des violences. En s'appuyant sur les travaux de Cordula Reimann, McCall définit la transformation des conflits comme suit :

> "Conflict transformation […] tends to articulate amore multilevel, multi-sectoral and long-term approach with structural change and international, national and local political and cultural processes considered. Thus, for Cordula Reimann:"conflict transformation refers to outcome, process and structure oriented long-term peacebuilding efforts, which aim to truly overcome revealed forms of direct cultural and structural violence" (Reimann 2004 : 10, citée dans McCal 2013 : 205)

McCall propose avec l'idée de *conflict amelioration* un concept intermédiaire, qui souligne le rôle des initiatives « par le bas » dans la fabrique de la paix, particulièrement sur des territoires frontaliers soumis à une problématique identitaire (*borderscapes*) :

> "it is now generally accepted by peace-building theorists that the engagement of the 'grassroots' is an essential component of a peace-building endeavour. This is particularly the case in border conflicts where borderlanders are, more often than not, on the periphery of the state and geopolitically remote from the central government. Accordingly, conflict amelioration, as used here, attempts to capture a peace-building effort wherein political violence has largely abated, competing ethno-nationalist political elites have entered into an agreement on governance and, crucially, local borderland 'grassroots' communities have been engaged in an on-going peace-building effort." (McCall 2013 : 206)

Cette distinction heuristique permet d'affiner considérablement le propos sur la « sortie » de conflit. La littérature montre bien comment la médiation religieuse a pu, selon les cas, intervenir sur les trois registres, qu'il s'agisse de l'arrêt des violences, des efforts de fabrique de paix à long terme, ou du travail post-accord à l'échelle des communautés locales dans un effort de paix.

La médiation religieuse est, avant tout, une médiation politique. En ce sens, et cette fois hors du champ des *peace studies*, j'emprunte à la littérature institutionnaliste une distinction opératoire entre deux figures de la médiation politique (Nay, Smith 2002), à laquelle le chapitre précédent a déjà eu recours. Pour rappel, le médiateur généraliste essaie de construire un sens commun entre des institutions qui ne partagent ni la même connaissance ni les mêmes représentations (dimension cognitive de la médiation). Le médiateur courtier recherche des solutions acceptables pour des groupes en opposition qui peuvent trouver un avantage à coopérer même s'ils ne poursuivent pas les mêmes objectifs et n'ont pas les mêmes intérêts (dimension stratégique de la médiation). Ces deux dimensions doivent être distinguées d'un point de vue analytique, comme l'illustrera notre étude empirique.

Un travail de médiation qui véhicule des conceptions normatives de la démocratie

Ces distinctions préalables seront précieuses pour l'étude de cas. Elles se limitent néanmoins à une approche assez fonctionnaliste de la médiation religieuse. Si l'on consent à voir dans la médiation religieuse un acte avant tout politique, il faut alors repérer ce qui dans les positions normatives des médiateurs religieux est dit explicitement ou implicitement d'une conception du politique et de la démocratie. En ce sens, le rôle médiateur de l'Église catholique peut être relu au prisme de l'approche de la délibération proposée par Thomas Risse (2000). Selon Risse, les choix politiques sont structurés par trois logiques d'action principales : une logique *conséquentialiste* (action purement stratégique), une logique de *conformité* ou *appropriateness* (lorsque le comportement des acteurs reste stable en raison de leur position institutionnelle, leurs identités assignées et leur héritage historique et social), une logique *délibérative* enfin (lorsque les acteurs sont prêts à modifier leurs positions respectives, en termes idéels et pratiques, avec l'objectif de produire en commun une décision pouvant déboucher sur un changement institutionnel). L'Église catholique a été le théâtre de confrontations, en interne et en externe, entre logiques de conformité et logiques de délibération. Ces débats doivent être observés à deux échelles. Sur le plan *externe* d'une part, il s'agit d'interroger les registres de la contribution des acteurs religieux à une approche délibérative de la résolution du conflit. Sur le plan interne ensuite, c'est la nature délibérative (ou pas) des procédures et pratiques institutionnelles de l'Église qui doit être interrogée : comment l'Église a-t-elle délibéré sur le conflit ethnoterritorial, selon quelles procédures et pour quel résultat ?

Selon Risse, un processus peut être qualifié de délibératif lorsque trois conditions sont remplies : a) les acteurs remettent en question la validité de tout positionnement normatif et recherchent un consensus communicationnel autour de leur compréhension de la situation et de la justification des principes et des normes qui guident leur action ; b) les relations de pouvoir et les hiérarchies sociales entre les acteurs sont reléguées à l'arrière-plan ; c) Les préférences, les intérêts et les perceptions de la situation sont sujets à une remise en cause discursive. Quand la rationalité argumentaire prévaut, les acteurs ne cherchent pas à maximiser leurs intérêts et leurs préférences mais sont prêts à questionner les fondements et la validité de leurs arguments. Ils sont prêts à changer leur vision du monde, voire leur intérêts à la lumière d'un meilleur argument (Risse 2000 : 7). Dans l'idéal affiché par les médiateurs religieux, la conception du politique est assez proche de la logique de délibération argumentative : les positions des parties sont vues comme modifiables et comme menant à une décision qui ne résulte pas uniquement du rapport de force.

Cette troisième conception, argumentative et délibérative, cadre bien avec la fonction de médiation traditionnellement exercée par l'Église catholique. La promotion et la pratique de la médiation constituent pour les Églises une façon d'asseoir leur légitimité dans la sphère publique et d'y promouvoir un tournant délibératif. Waldron a montré comment les lettres pastorales sur la pauvreté publiées par les évêques catholiques des États-Unis jouaient un rôle de médiation entre des recommandations de politiques publiques et un certain nombre de doctrines religieuses et à base biblique (Waldron 1993). En publiant ces lettres, les évêques entendent donner un tour délibératif au débat public. Ce faisant, ils s'adressent aussi bien aux catholiques qu'aux non-catholiques et qu'aux non-croyants, en étant persuadés que la foi chrétienne a une contribution spécifique à apporter aux enjeux politiques. L'Église se voit ainsi contribuer à l'élaboration éthique *et* à la politisation d'enjeux aussi cruciaux que la pauvreté et la justice sociale, l'immigration ou la paix. Le philosophe politique Paul J. Wheitman souligne, toujours en se référant aux États-Unis, que les Églises constituent

des espaces potentiels de fabrique de compétence civique (prise de parole en public, mise sur agenda des enjeux…), en promouvant l'égalité délibérative, soit la capacité de participer à la délibération sur un pied d'égalité (Wheitman 2002 : 76)[5].

Cette approche du rôle externe des acteurs religieux en matière de démocratie délibérative doit être complétée par l'analyse des pratiques de gouvernance interne de l'Église. Si l'Église intervient dans le débat public en promouvant la médiation et la délibération, applique-t-elle cette *doxa* à elle-même ? Comment l'institution catholique, en particulier, résout-elle l'équation consistant à promouvoir dans la société la délibération comme instrument de régulation des conflits, tout en fonctionnant en interne sur un organigramme institutionnel à fondement théocratique ? Il a été fréquemment souligné que la structure de pouvoir hiérarchique de l'Église catholique était moins favorable au développement de compétences délibératives que, en particulier, les Églises protestantes, à la gouvernance plus horizontale. Les catholiques, selon cette lecture, attacheraient davantage d'importance à la complémentarité des fonctions et à la division du travail décisionnel, sans parler des écarts de genre dans la distribution des rôles institutionnels (Weithman 2002 : 74)[6].

Sans nier pour autant ce contraste général – qui demanderait lui-même à être nuancé par une distinction entre Églises « basses » (*low churches*) et « hautes » (*high churches*), qu'elles soient catholiques ou protestantes (Djupe, Gilbert 2009 : 179), il faut souligner que même une institution aussi hiérarchisée que l'Église catholique offre de multiples espaces institutionnels pour développer des pratiques délibératives. Ces initiatives peuvent être portées aux marges de l'institution par des communautés de chrétiens engagés, ou par des ordres religieux qui, en tant que structures plus égalitaires, peuvent être considérés – de façon idéal-typique – comme des « protestations utopiques intégrées » par l'Église (Séguy 1984). Mais elles peuvent tout autant émaner du centre de l'institution, du moins de ses centres territoriaux que sont les institutions diocésaines. Le diocèse peut constituer le cadre d'ouverture d'espaces institutionnels propices à des discussions délibératives sur divers enjeux ecclésiaux et sociétaux. Dans le monde catholique, les synodes constituent l'une de ces opportunités. Les synodes diocésains sont des rencontres irrégulières du clergé et des laïcs d'une Église particulière, convoquées par l'évêque diocésain afin de délibérer sur des enjeux ecclésiaux. Les synodes constituent des conjonctures critiques dans lesquelles l'institution, tout en réaffirmant l'autorité de l'évêque ouvre un espace de discussion à ses membres sur un mode délibératif et égalitaire. Cette mise en scène démocratique renforce tout autant la légitimité de l'évêque, qui crée les conditions de possibilité du débat, que celle des *outsiders*, qui voient là l'opportunité d'exprimer leurs positions (Palard 1993, 1995). Le synode constitue de la sorte un bon site d'observation pour saisir de quelle façon un enjeu politique est réellement traité sous forme délibérative ou pas par l'Église. J'illustrerai ce point en revenant sur la façon dont la « question basque » avait été traitée lors du synode du diocèse de Bayonne, Lescar et Oloron tenu entre 1989 et 1992, puis dans les prolongements récents de ce débat.

---

[5] Weithman distingue définitions étroite et extensive de la délibération. Pour l'approche restrictive, la délibération prend avant tout place dans les processus gouvernementaux. Pour les tenants de l'approche extensive, la délibération publique inclut la discussion politique au sein de la société civile. La religion peut jouer un rôle dans les deux conceptions. D'une part, les Églises font preuve, de par leur travail social, d'une indéniable expertise en matière de politiques publiques. D'autre part, le rôle des institutions religieuses dans le débat public élargi est essentiel, au titre d'acteurs de la société civile (Weithman 2002 : 70).

[6] Weithman reprend sur ce point Verba, Schlozman et Brady (1995). Voir également Djupe et Gilbert (2009) pour l'analyse des compétences civiques (*civic skills*) développées par l'Église épiscopalienne américaine et l'Église évangélique luthérienne d'Amérique.

Comment l'Église a-t-elle délibéré sur le conflit basque ?

Je défends ici l'hypothèse suivante, qui se fonde sur la grille de Risse : derrière un discours institutionnel (parmi d'autres) qui se fonde sur la promotion de la démocratie délibérative comme voie normative de résolution du conflit ethnonationaliste, l'analyse des pratiques décisionnelles internes de l'institution catholique montre plutôt la persistance d'une logique de conformité aux normes préexistantes. Pour illustrer ces tendances, deux échelles d'observation complémentaires doivent être distinguées. La première concerne la médiation de l'Église, en discours et en pratique, dans le conflit ethnonationaliste. Ce travail de paix sera considéré ici au prisme des approches normatives sous-jacentes et concurrentes de la démocratie. La deuxième se concentre sur le gouvernement de l'Église et la place qu'y prennent les logiques d'action délibératives ou conformistes à travers l'exemple d'un synode diocésain. *En externe*, quelles sont les perceptions – entre autres délibératives – de la démocratie que promeut l'Église sur le « traitement » du conflit basque dans la sphère politique ? *En interne*, ce discours pro-délibératif est-il mis en pratique dans le traitement institutionnel de la question basque par l'Église dans ses propres dispositifs décisionnels ? Que devient la praxis de médiation de l'Église basque lorsqu'au tournant du XXI^e^ siècle, l'institution diocésaine semble amorcer un virage restitutionniste porté par les catholiques de l'identité aussi bien à Bayonne qu'à Saint-Sébastien ?

Délibération externe : la médiation catholique et les perceptions normatives du conflit

Par « question basque », on désigne ici le conflit ethnonationaliste qui, en France et surtout en Espagne, oppose défenseurs et détracteurs d'une politique de la reconnaissance de l'identité basque. L'engagement en faveur de cette identité s'exprime selon une gamme hétérogène de mobilisations. De la promotion du bilinguisme dans la liturgie à l'action violente en passant par le militantisme économique, ces mobilisations constituent une gamme fragmentée partageant *a minima* une recherche de reconnaissance de la part des pouvoirs publics et des acteurs sociaux.

La question basque

La question basque est particulièrement clivante en Espagne, où elle structure le jeu politique dans la Communauté autonome basque (Euskadi) et la Communauté forale de Navarre. La persistance jusqu'en 2010, du recours à la violence politique par l'ETA (*Euskadi ta Askatasuna*) a généré un clivage entre un nationalisme basque modéré, acceptant le schéma institutionnel issu de la transition démocratique espagnole et un nationalisme radical contestant cet ordre institutionnel (en particulier la séparation entre Euskadi, Navarre et Pays basque français) et maintenant un rapport ambivalent à la violence. Une infinité de nuances clive chacune de ces tendances. La violence politique a généré des scissions au sein de la mouvance *abertzale* (nationaliste basque). En 2003, le parti Batasuna, bannière du nationalisme radical, est interdit en Espagne du fait de la nouvelle loi sur les partis politiques votée par le Parti populaire (PP, conservateur) et le Parti socialiste (PSOE). L'interdiction, qui s'ajoute à une offensive judiciaire contre les milieux culturels et politiques basques, contribue à radicaliser bon nombre de militants. Elle permet aussi incidemment au Parti socialiste basque soutenu par le PP d'accéder au pouvoir autonomique en Euskadi entre 2009 et 2012 après trente ans de domination du nationalisme basque modéré (Parti nationaliste basque PNV et coalitions). Bien qu'affaiblie, ETA continue de perpétrer des attentats, malgré de brèves périodes de trêve et de négociation en 1999 et en 2005-2007, du moins jusqu'à une série d'annonces entre le 5 septembre 2010 et le 20 octobre 2011 affirmant la cessation définitive de ses activités armées. Le Pays basque français ou Nord a connu la violence politique depuis les années 1970, mais surtout dans les années 1980 avec les attentats d'Iparretarrak et des commandos parapoliciers du GAL (Groupe antiterroriste de libération). L'intensité de la violence déclinera rapidement au début des années 1990, sauf au travers de l'utilisation de la France comme base arrière par l'ETA et l'engagement de Basques du Nord dans l'organisation. Bien que les partis *abertzale* restent électoralement minoritaires, ils jouent à partir des années 1980 un rôle de mise sur agenda de revendications sectorielles (langue, foncier, logement, agriculture). Celles-ci seront largement reprises dans le processus d'institutionnalisation territoriale que connait le Pays Basque français à compter du début des années 1990.

Cette première section se concentre sur le versant Sud de la frontière basque. L'identité basque y génère un débat sociétal intensément politisé auquel l'Église participe. Les acteurs religieux génèrent ainsi des formes plurielles de médiation dans le conflit, qui reposent sur trois perceptions de la démocratie. L'une d'entre elles promeut une approche délibérative, mais à « coloration » religieuse.

Une médiation plurielle

L'Église catholique entretient un rapport ambivalent et historiquement construit avec la question basque. J'ai exposé ailleurs (Itçaina 2007, 2010) l'hypothèse d'une succession historique de quatre répertoires d'action du clergé basque tout au long des XIX^{e}-XX^{e} siècle (répertoires de la tradition, de la filiation, de la rébellion et de la médiation), correspondant chacune à l'une des séquences historiques du nationalisme, avec des déclinaisons distinctes des deux côtés de la frontière. Face à la persistance du conflit sous ses formes les plus radicales, l'Église catholique a développé le dernier de ces répertoires, soit celui de la *médiation* visant à promouvoir une paix durable. Ce répertoire, observable des deux côtés de la frontière, s'expose avec le plus d'évidence sur le versant espagnol.

Ce travail de paix de l'Église peut être abordé à la lumière de l'approche de la médiation définie plus haut. En tant que *médiatrice généraliste*, l'Église en Pays Basque a cherché,

depuis la transition démocratique espagnole, à promouvoir des espaces de dialogue entre les parties les plus polarisées du conflit. La diffusion d'une pédagogie de la paix s'est effectuée d'abord à l'échelle des institutions diocésaines qui, comme dans le diocèse de Saint-Sébastien, se sont réorganisées autour de l'urgence sociale de la paix (médiation généraliste interne). Bon nombre d'initiatives structurantes ont également émané du clergé régulier, notamment des jésuites et des franciscains. Les franciscains du sanctuaire guipuzcoan d'Arantzazu, dont la théologie accorde une place centrale au travail de paix, sont à l'origine du centre de recherche sur la paix *Baketik* en 2006. Ce travail de médiation s'est également traduit par la promotion d'un tiers secteur échappant au clivage politique binaire nationaliste basque/non nationaliste basque (médiation généraliste externe). En tant que *médiateur-courtier* ensuite, l'Église ou plus exactement des acteurs ecclésiaux influents et charismatiques ont, depuis la transition démocratique, servi d'intermédiaires afin de faciliter la mise en relation des parties les plus polarisées du conflit, en particulier ETA et le gouvernement espagnol. Ce travail de médiation a été récurrent lors des divers cessez-le-feu de l'ETA depuis les années 1980 (Itçaina 2007). Dans ce dernier rôle, l'Église a cependant agi davantage en tant que médiateur *facilitateur* que comme médiateur *formulateur* ou *manipulateur* (Faget 2008).

On en trouve les traces lors des deux avant-derniers processus de négociation. En 1998-1999, M^gr^ Uriarte, alors évêque de Zamora, joue un rôle d'intermédiation entre ETA et le gouvernement espagnol lors de la trêve de l'organisation armée consécutive au pacte souverainiste de Lizarra-Garazi de septembre 1998. La communauté Sant'Egidio s'essaie également – sans succès – à une intermédiation entre ETA et le gouvernement espagnol en 1998 (Whitfield 2014 : 93). Les acteurs ecclésiaux se retrouvent également en lice lors des tractations de 2005-2006. Le prêtre rédemptoriste irlandais Alec Reid, assisté du Secrétariat social du diocèse de Bilbao, y jouera un rôle actif[7]. L'accession du PSOE au pouvoir à Madrid en mars 2004 ouvre une conjoncture plus favorable à l'ouverture de discussions avec l'ETA, un processus avalisé par le Parlement espagnol le 17 mai 2005. S'ouvre dès lors un processus à deux étages. Une première série de rencontres, à Oslo et à Genève, sous l'égide du Centre Henri Dunant, met en contact émissaires d'ETA et du gouvernement espagnol. Une deuxième série de négociations se déroulent entre trois partis politiques basques : Batasuna – alors illégal en Espagne –, le Parti socialiste basque (PSE-EE) et le PNV. La « table politique » tient une douzaine de réunions au sanctuaire jésuite de Loyola en Guipuzcoa. Dans l'hypothèse d'une validation de l'accord entre les trois partis politiques, ceux-ci prévoient de confier l'exemplaire original de l'accord au Vatican (Murua 2010 : 133)[8]. Les émissaires des partis sont proches d'un accord sur un texte rédigé le 31 octobre 2006. Celui-ci prévoit un scénario de sortie de crise par un rapprochement institutionnel progressif de la Navarre et de la Communauté autonome basque, qui serait soumis à référendum sur les deux territoires. Les modifications et amendements de Batasuna d'abord, du PSE-EE ensuite, rendent caduque la possibilité d'un accord. L'attentat d'ETA à l'aéroport de Barajas le 30 décembre 2006 entérine l'échec, malgré d'ultimes rencontres des « deux rails » (politique et militaire) à Genève sous l'égide du centre Henri Dunant en 2007. Suivent alors l'arrestation de la direction de Batasuna, l'interdiction partielle des listes *abertzale* de gauche aux élections

[7] Sur le rôle d'Elkarri et du diocèse de Bilbao, et du prêtre Joseba Segura en particulier, dans la mobilisation d'Alec Reid pour une médiation en Pays basque : (Whitfield 2014 : 129-130).

[8] Les émissaires du PSE-EE préféreront ensuite, selon Imanol Murua, le confier à la Compagnie de Jésus.

suivantes, le réarmement de l'ETA et la poursuite des attentats, jusqu'à l'annonce, le 5 septembre 2010 par ETA de la cessation de ses activités armées[9].

L'appel à la médiation catholique en 2005-2006 informe sur deux points. Les acteurs politiques – notamment Batasuna –, au nom d'une vision fonctionnelle de l'Église, y voient d'abord la garantie de la confidentialité du processus (Murua 2010 : 67). Lors du processus précédent en 1999, l'exfiltration par Jaime Mayor Oreja, alors ministre de l'Intérieur du gouvernement du Parti populaire (PP), de la médiation de M^gr^ Uriarte avait constitué une étape vers l'échec du processus. Dans une atmosphère teintée de défiance, l'Église constitue en outre un pôle de confiance en tant qu'institution fortement immergée dans la réalité basque mais désormais suffisamment déconnectée des espaces de pouvoir pour assumer une neutralité active. Mais ce recours à l'Église est d'abord fonctionnel : l'évêque et/ou les jésuites servent de courroie de transmission aux protagonistes, Loyola sert de cadre aux négociations, mais les acteurs religieux n'interviennent pas sur le fond du débat. Une fois sa fonction de facilitation effectuée, le médiateur s'efface et le jeu entre dans une phase de *négociation* pure, au sens d'un échange de menaces et de promesses (Schelling 1986, repris par Elster 2005 : 59), entre les acteurs politiques[10]. En d'autres termes, l'Église *incite* à délibérer, ce qui est considérable, puis s'efface. Les acteurs politiques ont recours à l'Église pour garantir la confidentialité du processus[11], davantage que pour ses positionnements normatifs. Or, le huis clos invite à la négociation alors que la publicité des débats favorise l'argumentation (Elster 2005 : 75). On ne saurait cependant en réduire la portée à cette simple fonction de facilitation. C'est d'abord par le travail de promotion sociale de la paix que certains secteurs de l'Église ont contribué à travailler en profondeur une société clivée en contribuant à la structuration d'un mouvement pacifiste pluriel depuis le milieu des années 1980.

Trois discours normatifs sur la démocratie

Aux effets tangibles de la médiation catholique sur la résolution du conflit, on préfèrera insister sur le discours normatif sur le conflit porté par certains secteurs de l'institution. Sans doute est-ce par ce biais là que l'impact sociétal de l'Église est le plus significatif. Le discours de l'Église sur la résolution du conflit est porteur, au-delà de la seule question basque, de représentations des logiques d'action démocratiques. Sur ce plan, l'Église fait preuve de son pluralisme interne. Depuis la transition démocratique, trois (ou quatre) positions semblent s'être stabilisées dans le paysage du catholicisme basque.

---

9 ETA inscrit sa décision en écho à des recompositions d'alliances au sein des partis *abertzale*, et à la Déclaration de Bruxelles en faveur du processus de paix en Pays Basque. Présentée au Parlement européen le 30 mars 2010, la résolution est signée par une vingtaine de personnalités internationales, dont quatre prix Nobel de la paix (Frederick De Klerk, Desmond Tutu, John Hume, Betty Williams), un ancien Premier ministre irlandais (Albert Reynolds), un ancien secrétaire général d'Interpol (R Kendall) la fondation Nelson Mandela, etc. Plusieurs déclarations croisées suivront, jusqu'à l'annonce le 20 octobre 2011 par ETA de la cessation définitive de ses activités armées, annonce survenant au lendemain de la Conférence internationale pour la paix tenue à Saint-Sébastien le 17 octobre 2011 sous l'égide du mouvement pacifiste Lokarri et de l'équipe de médiateurs internationaux.

10 Pour une chronique des processus de Loyola, d'Oslo et de Genève, voir Murua (2010). À y regarder de près, peut-être pourrait-on voir dans les discussions de Loyola entre les trois partis politiques des éléments relevant de la délibération, avec un début de convergence des positions, *via* la médiation du PNV entre PSE-EE et Batasuna. Mais globalement, les logiques de conformité et de rapport de force l'emporteront.

11 Hors du cas basque, Balas (2008) montre comment, dans les rencontres interreligieuses organisées par Sant'Egidio, notamment à Assise, la conflictualité évacuée de l'espace public de la rencontre est redistribuée dans le registre confidentiel et informel, générant de la sorte un espace parallèle pour la médiation.

Pour un premier courant, lié à l'aile conservatrice de l'Église, la question basque se résoudra d'elle-même grâce aux mécanismes institutionnels qui structurent les régimes démocratiques espagnol et, dans une moindre mesure étant donné que ce courant élude la dimension transfrontalière de la question, français. Pour cette sensibilité, représentée par les tendances dominantes de la Conférence épiscopale espagnole et, dans une certaine mesure, par la hiérarchie épiscopale navarraise ou par celle de Saint-Sébastien après 2010, les arènes institutionnelles formelles (Parlement et gouvernement autonome, municipalités, institutions du gouvernement central) sont les seuls espaces légitimes de discussion des enjeux politiques liés au conflit. Le régime autonomique et son fondement constitutionnel de 1978 sont considérés comme des compromis institutionnels propices à canaliser le débat sur le devenir territorial du Pays Basque. La persistance de la violence est un problème d'ordre public, qui ne requiert que des mesures policières. Sur le plan normatif, ce courant serait à rapprocher des approches de la *démocratie constitutionnelle* (Gutmann, Thompson 2004), approches qui voient dans le système formel de règles institutionnelles en vigueur la garantie d'une solution potentielle à tout problème politique. Sur le plan des logiques d'action de Risse, sans doute se situerait-on là dans une logique de conformité faisant confiance aux mécanismes institutionnels en vigueur (Risse 2000 : 4).

Cette première position, que je qualifie de *légaliste*, transparaît des prises de position sur les nationalismes périphériques émanant de la Conférence épiscopale espagnole (CEE). De façon significative, la note *Sur la nation et le nationalisme* publiée par la CEE le 7 janvier 2005 établit une distinction entre les formes légitimes et illégitimes de nationalisme, en condamnant les formulations sécessionnistes[12]. La note est reçue de façon controversée dans les diocèses basques. L'évêque de Saint-Sébastien, M^{gr} Uriarte, considère alors que la note de la CEE « ne lie pas » (*no es vinculante*) les catholiques guipuzcoans[13]. La position légaliste est relayée dans les mouvements pacifistes par un secteur assimilant rejet du terrorisme et rejet de toute forme de nationalisme *basque*. Bon nombre d'associations de victimes du terrorisme en constituent les relais. De façon plus nuancée, des mouvements sociaux comme *Gesto por la paz*, dont l'émergence est liée au diocèse de Bilbao et à des collectifs de chrétiens biscayens, voient dans l'ordre institutionnel en vigueur un cadre satisfaisant pour la résolution du conflit. Ils rassemblent cependant de façon pluraliste des acteurs issus d'univers politiques distincts, en particulier proches du nationalisme basque modéré (PNV) mais également du socialisme basque (Funes 1998 ; Mansvelt Beck 2005).

Pour un second courant, au contraire, la persistance de la revendication ethnonationaliste porte en elle le germe d'une délégitimation de l'ordre institutionnel existant. Tout en condamnant fermement toutes les formes de violence – d'ETA *et* d'État –, les tenants de cette position soulignent que la persistance d'un conflit politique non stabilisé dans des formes socialement acceptables provient d'un déséquilibre institutionnel originel. En Espagne, c'est le compromis institutionnel noué à la transition démocratique qui est remis en question : la séparation de la Navarre et des provinces basques en deux communautés autonomes, l'inachèvement du transfert de compétences du gouvernement central vers les institutions autonomiques, le *statu quo* sur les prisonniers, la faiblesse des collaborations transfrontalières. Côté français, ce courant met en avant l'ancrage durable d'un modèle d'État jacobin ne laissant que peu de prise à la reconnaissance de la spécificité basque. Selon cette approche, les institutions de la nouvelle gouvernance territoriale qui, depuis la fin des années 1980, structurent le paysage basque français ne constituent que des compromis laborieux résultant d'une entreprise de pacification et de dépolitisation de la part de l'État et

[12] OICEE, *Sobre nación y nacionalismo*, OICEE, Press release, Madrid, 7 January 2005.

[13] *La Vanguardia*, 23 janvier 2005.

de ses relais notabiliaires. Proches de celles des milieux nationalitaires de gauche (*abertzale*), ces positions sont portées dans l'Église par un collectif transfrontalier de prêtres (EHAK, *Euskal Herriko Apaizen Koordinakundea*, coordination transfrontalière des prêtres du Pays Basque) et par divers courants de chrétiens engagés (dont les Communautés chrétiennes de base *Comunidades cristianas de base*, CCB). Fortement présents durant la transition démocratique, ces collectifs se font régulièrement entendre à l'occasion d'une nomination d'évêque ou d'une prise de position ecclésiale. Ils transfèrent sur le plan interne à l'Église des revendications liées au champ politique : demande d'une province ecclésiastique basque unifiée et transfrontalière, généralisation de la liturgie en langue basque, demande de nomination d'évêques basques (Itçaina 1998). Sur le plan théologique, ce courant se réclame d'une théologie de la libération adaptée au contexte européen, et arguant en faveur d'une refonte radicale à la fois des institutions politiques *et* ecclésiales (Placer Ugarte 1998). Sur le plan des approches normatives de la démocratie, ce courant se situerait du côté des critiques radicales de la démocratie libérale, en plaidant pour une politique de la reconnaissance d'une spécificité ethnonationale. S'y retrouvent des « démocrates de la différence », au sens de J. Dryzek, soit "*those who stress the need for democratic politics to concern itself first and foremost with the recognition of the legitimacy and validity of the particular perspectives of historically oppressed segments of the population*" (Dryzek 2002 : 57). La logique d'action est celle de la conformité mais, cette fois, de la conformité aux normes portées par la tradition de double contestation politique et ecclésiale remontant à l'anti-franquisme (Iztueta 1981). Pour les prêtres d'EHAK, il s'agit de porter sur la scène publique un ensemble de valeurs et de normes, même si ces normes n'ont stratégiquement que peu de chances d'aboutir à une décision en leur faveur. Le comportement est normé, au sens de Risse, et se distingue d'un comportement instrumentalement rationnel par le fait que les acteurs recherchent à « faire ce qu'il y a à faire » (*do the right thing*) en accord avec leur identité sociale et institutionnelle plutôt que de chercher à maximiser leurs préférences (Risse 2000 : 5).

Cette deuxième tendance, que j'appelle *alternative*, protestera en particulier contre la série de mesures politiques et judiciaires entreprises en Espagne depuis le début des années 2000 contre l'« environnement » supposé de l'ETA : interdiction du parti Batasuna en juin 2002, fermeture du quotidien *Egin* en 1998, du quotidien bascophone *Egunkaria* en 2003[14], poursuites judiciaires contre l'association transfrontalière des municipalités Udalbiltza, etc. Sur tous ces enjeux, la tendance alternative du clergé et des chrétiens basques se positionne à partir de la condamnation de la violence. Sur le plan politique, cette double posture de rejet de la violence et d'une demande de changement de l'ordre institutionnel rapproche ce courant du secteur pacifiste issu d'une critique interne de la gauche *abertzale*, Elkarri-Lokarri en étant l'illustration la plus significative du côté des mouvements sociaux (Funes 1998) et Aralar pour les partis politiques.

Le troisième courant est le plus proche de la logique d'action délibérative. Il prend forme de voie médiane entre les deux positions précédentes. Au sein de l'Église du Pays Basque, cette tendance a été longtemps incarnée par José Maria Setién, évêque auxiliaire de Saint-Sébastien à partir de 1972 puis évêque titulaire du diocèse entre 1979 et 2000, par son successeur Juan Maria Uriarte (2000-2009), par des initiatives interdiocésaines à l'échelle

[14] Le procès contre Egunkaria, initié notamment par des associations de victimes du terrorisme, se solde par un non-lieu le 13 avril 2010, le verdict de l'Audience nationale espagnole reconnaissant l'absence de lien entre le quotidien et l'ETA. Les membres de la direction d'Egunkaria, dont un père jésuite, témoigneront avoir subi la torture lors de leur détention.

basque[15] et au travers de diverses initiatives de l'Église locale, comme autour du sanctuaire franciscain d'Arantzazu. Ce courant reprend en grande partie l'héritage démocrate-chrétien et personnaliste du clergé basque. Il propose une lecture éthique du conflit qui ne le réduise pas à un affrontement binaire. Deux positions sont d'emblée rejetées. D'une part, la violence comme outil politique est rejetée, en raison de son caractère éthiquement inacceptable d'abord, de son inefficacité politique ensuite. De la même façon, les réponses uniquement répressives à la violence politique sont jugées insuffisantes. Pour J.M. Setién (1998, 2007), la tranquillité dans l'ordre n'est pas la paix. Rejeter fermement la violence terroriste n'équivaut pas à nier la nature politique du conflit, dont la reconnaissance implique une double voie de résolution : arènes institutionnelles *et* une voie parallèle de discussion pour mettre fin à la violence politique. Il faut, selon ce courant, ouvrir des discussions avec les poseurs de bombe, une condition inacceptable pour le courant légaliste. En revanche, Setién reconnaît l'égale légitimité de l'ensemble des conceptions politiques présentes au Pays Basque, position perçue comme relativiste-libérale par les tenants du second courant. La logique d'action visée par ce positionnement est proche de la logique de délibération définie par Risse : remise en question des fondements inhérents à toute affirmation causale ou normative ; recherche d'un consensus raisonné sur leur compréhension de la situation et sur les justifications des principes et des normes d'action ; mise à distance des relations de pouvoir et des hiérarchies sociales ; caractère mouvant des préférences et intérêts des acteurs. Dans la rationalité argumentative de Risse, comme dans les espaces de dialogue imaginés par le courant délibératif de l'Église basque, les parties du conflit ne se réuniraient pas afin de maximiser leurs intérêts mais pour interroger la validité de leurs postulats, et seraient prêts à changer leur vision du monde à la lumière d'un meilleur argument. Cette position se traduit par plusieurs initiatives institutionnelles : actions symboliques (marches sur la paix à Arantzazu, rassemblements interdiocésains pour la paix), restructuration institutionnelle (la paix comme l'une des priorités du Secrétariat social du diocèse de Saint-Sébastien), innovations organisationnelles à mi-chemin entre le deuxième et le troisième courants, comme le Centre de recherche sur la paix Baketik à Arantzazu, etc. On notera que M^{gr} Uriarte, alors évêque émérite, sera sollicité par le gouvernement basque pour la corédaction du rapport publié en juin 2013 sur les atteintes aux droits de l'homme dans le conflit basque[16], rapport identifiant et comptabilisant les victimes du conflit de 1960 à 2013 (Letamendia 2013 : 100). Enfin, à la différence du second courant plutôt porté par des secteurs plutôt dominés du clergé, les tenants du courant délibératif occupent souvent – du moins jusqu'aux remaniements de 2008-2010 – des positions de pouvoir à l'échelle diocésaine, ce qui en fait des interlocuteurs fiables pour des acteurs politiques en quête de médiateurs. Paradoxalement, le Vatican, plus que circonspect sur la question basque, sera plusieurs fois sollicité par les acteurs politiques et religieux en

[15] À l'instar de la lettre pastorale « Préparer la paix » publiée conjointement en 2003 par les évêques de Saint-Sébastien (Juan Maria Uriarte), Bilbao (Ricardo Blazquez et Carmelo Echenagusia) et de Vitoria (Miguel Asurmendi). Pour un approfondissement, voir Uriarte (2009), Setién (1998, 2007).

[16] Carmena M., Landa J.M., Múgica R., Uriarte J.M. (2013), *Informe-base de vulneraciones de derechos humanos en el caso vasco (1960-2013)*, Por encargo de Secretaría General de Paz y Convivencia, Vitoria-Gasteiz, Eusko Jaurlaritza-Gobierno Vasco.

tant que facilitateur à la fois en raison de son extériorité vis-à-vis de l'arène politique basque *et* de sa position hiérarchique centrale dans l'appareil catholique[17] (Itçaina 2010).

Tableau 7 : Le pluralisme normatif de l'Église du Pays basque sur la résolution du conflit

Courant	Ordre constitutionnel	La violence comme problème…	indépendantisme	Acteurs catholiques	Proximité idéologique
Légaliste	Légitime	D'ordre public	Condamnable	CEE	Conservateurs (PP)
Légaliste souple	Légitime	D'ordre public, mais négociation politique possible	Illégitime, mais décentralisation négociable	Cristianos para el socialismo	Socialisme basque
Alternatif	Illégitime	Politique	Légitime	EHAK, CCB, Herriarekin	Gauche abertzale
Délibératif	Légitime, mais négociable	Politique	Equivalence des conceptions	Evêques basques 1976-2008	PNV, EA

Source : élaboration propre

Une approche religieuse de la délibération

Pour autant, il serait réducteur de postuler une identité parfaite entre le modèle de la rationalité argumentative de Risse et le mode de résolution du conflit promu par le tiers secteur catholique. Il y a une spécificité *religieuse* qui complexifie les discours sur la démocratie et qui appelle quelque nuance sur le constat de concordance. D'une part, les acteurs religieux invoquent des recours symboliques individuels de nature religieuse pour la résolution du conflit. L'appel au *pardon* et à la *compassion* (envers l'ensemble des victimes) constituent des facteurs religieux, qui n'entrent pas nécessairement dans le modèle de la rationalité argumentative de Risse. Gutmann et Thompson (2004 : 170) montrent comment, dans le cas de la Commission vérité et réconciliation à la sortie du régime d'apartheid en Afrique du Sud, la réponse par la compassion a constitué l'*une* des positions mises en tension dans le processus délibératif, avec la réponse réaliste, la réponse historiciste et celle par la réciprocité démocratique. Chacune de ces positions a des conséquences distinctes en termes d'amnistie et de réparation auprès des victimes. Le conflit basque ne présente aucune séquence historique comparable au cas sud-africain. Mais dans les scénarios prospectifs proposés par l'Église basque, le courant délibératif cherche à articuler une réponse politique par la réciprocité démocratique et une réponse religieuse par le pardon et la compassion. La position du courant légaliste, en revanche, relèverait plutôt d'une articulation entre compassion (limitée aux victimes du terrorisme) et réalisme (ne pas réactiver les clivages et s'en remettre aux mécanismes institutionnels). Enfin, le courant alternatif renverrait plutôt à une position historiciste, insistant sur les sources historiques du conflit et une réponse par la

[17] Suite à l'annonce du cessez-le-feu par ETA le 22 mars 2006, M^gr^ Uriarte, alors évêque de Saint-Sébastien, présente le 3 avril 2006 au Vatican les démarches de paix de l'Église du Pays Basque. Deux jours plus tard, Benoît XVI enjoint les fidèles de la place Saint-Pierre à « prier pour que tous intensifient leurs efforts pour consolider les horizons de paix qui semblent s'ouvrir au Pays Basque et dans toute l'Espagne, et à surmonter les obstacles qui pourraient se présenter ». Dans sa généralité, l'intervention du pape prend cependant un poids symbolique considérable, en inscrivant la question basque au cœur de l'agenda catholique universel. La reprise des attentats meurtriers de ETA en décembre 2006 mettra un terme à ces incantations.

compassion, mais une compassion incluant aussi prisonniers et réfugiés, victimes de la violence d'État et leurs familles.

L'impact de ces différents courants de l'Église sur les modes de résolution du conflit reste difficile à évaluer. En diffusant socialement, aux côtés d'autres mobilisations pacifistes, un discours sur la paix, l'Église a sans doute contribué à inciter les politiques à recourir à un style discursif mettant en avant des arguments équivalents impartiaux, qui diluent leurs intérêts tout en tenant compte de ceux des plus faibles (Elster 2005 : 73)[18]. L'argumentation, surtout dans les débats publics, empêchera les puissants d'employer leur pouvoir de négociation jusqu'au bout. Mais lorsque le médiateur ecclésial se mute en courtier-facilitateur, il se réduit alors à un recours fonctionnel pour organiser le cadre favorable à des négociations en huis-clos faisant abstraction de l'exigence de persuasion mutuelle et de recours à des arguments impartiaux. La tendance délibérative de l'Église s'expose à une double critique émanant des parties les plus polarisées. Les associations de victimes du terrorisme lui reprocheront le principe d'équivalence des violences, qui enjoint les prêtres à assister autant les victimes de l'ETA que les familles des prisonniers ou des victimes de la torture. De son côté, ETA accusera régulièrement ce secteur du clergé de contribuer à dépolitiser le conflit en promouvant un discours pacifiste, généraliste et non contraignant. Sur le plan ecclésial enfin, les dernières nominations d'évêques entre 2007 et 2010 en Pays Basque Sud ont suscité des controverses dans les milieux chrétiens *et* politiques en raison de leur ancrage conservateur qui, sur la question basque, renverrait plutôt au modèle légaliste (voir *infra*). On ne saurait donc que demeurer prudents sur l'influence de l'Église sur les tentatives non pas de résolution, mais de stabilisation du conflit identitaire dans un jeu politique aux modalités socialement acceptables. L'annonce par ETA en 2010 et 2011 de l'abandon de ses activités armées semble émerger davantage de la faiblesse de l'organisation, de la perte du soutien populaire à la lutte armée et des débats internes à la gauche *abertzale* que des efforts de médiation ecclésiaux. Reste qu'une telle médiation a contribué sans nul doute à la structuration d'une société civile en demande de paix[19].

Si le bilan de ce premier registre d'action de l'Église reste nuancé, il doit cependant être complété par l'analyse de la façon dont l'institution ecclésiale s'applique à elle-même ses recommandations normatives sur le traitement délibératif de la question basque. Les lieux et les moments du passage à la délibération ecclésiale ne se situent pas uniquement dans les arènes politiques, qu'elles soient publiques ou en huis-clos. Ce que l'Église dit sur la démocratie est une chose, ce qu'elle pratique en est une autre.

Délibération interne : la question basque dans le gouvernement de l'Église

Sur quoi et comment délibère-t-on dans l'Église au moment d'aborder les enjeux identitaires ? Plutôt que de lister une série d'enjeux et de politiques ecclésiales liées à la question identitaire (langue, organisation territoriale, nominations hiérarchiques, relations transfrontalières), on se concentrera ici sur un exemple de procédure institutionnelle ecclésiale propice à l'émergence de logiques délibératives. Il s'agit de revenir, côté basque français cette fois, sur une enquête déjà ancienne effectuée sur le synode du diocèse de Bayonne, Lescar et

[18] Juan José Ibarretxe, président du gouvernement basque entre 1999 et 2009 cite par exemple de façon récurrente les enseignements des évêques basques sur la résolution du conflit (Ibarretxe Markuartu 2011 : 177).

[19] En témoigne l'inclusion des acteurs religieux dans la série de consultations du Groupe international de contact mis en place en 2011 autour de l'avocat sud-africain Brian Currin afin de favoriser le processus de paix en Pays Basque. Pour une étude systématique du contexte ayant conduit au cessez-le-feu d'ETA, voir (Whitfield 2014).

Oloron[20], qui s'est tenu entre 1989 et 1992. Sans entrer outre mesure dans des détails empiriques (Itçaina 1997), je me concentrerai sur ce que le traitement de la question basque lors du synode dit de l'articulation des logiques d'action au sein de l'institution. Je conclurai à la domination d'une logique de conformité aux normes institutionnelles, en dépit de l'affirmation discursive d'une logique de délibération tout au long du processus.

Un usage métaphorique de la technologie parlementaire

Le synode pourrait être défini à partir du droit canon comme « l'assemblée solennelle du diocèse (communauté diocésaine) à côté des autres conseils qui ne perdent pas leur compétence pour participer à l'exercice du pouvoir législatif de l'évêque qui l'exerce ici sur un mode particulier : *in sinodo*. »[21]. L'institution synodale est à la fois porteuse d'innovation et technique de renforcement des hiérarchies formelles, et de la fonction épiscopale en tout premier lieu. Le synode du diocèse basco-béarnais de Bayonne, Lescar et Oloron se tient entre Noël 1989 et juin 1992, dans la foulée de la vague de synodes qui animent les diocèses français durant les années 1980. Il peut être relu, comme celui de Bordeaux (Palard 1993 : 19) comme une tentative de réaffirmation et de renforcement conjoint de l'espace diocésain et de l'autorité épiscopale. Opération initiée, dirigée et close d'en haut, le synode a pour effet de renforcer la visibilité de l'instance diocésaine vis-à-vis des autres composantes de l'Église locale. Au-delà de l'inclusion de procédures démocratiques, le dernier mot reste à l'évêque : le canon 466 est clair sur ce point, l'évêque est l'unique législateur dans le synode diocésain. Pour M[gr] Molères, alors évêque diocésain de Bayonne, Lescar et Oloron :

> « L'autorité d'un évêque est celle d'un pasteur. Son rôle est donc de convoquer le synode. Deuxièmement, il consulte tous les gens qui veulent bien répondre aux questions posées. Donc là, il écoute et se tait. Troisièmement, il délègue. Il a des conseillers, des collaborateurs, et un rôle très important est accordé au secrétariat, avec une équipe d'expression béarnaise et une autre basque. Quatrièmement, il précise les règles du jeu et s'engage à tenir sa parole. »[22]

À ces fonctions s'ajoute un rôle de discernement au moment de promulguer les textes. Quatre régulateurs institutionnels relativisent la mainmise supposée de l'évêque sur le processus : l'assemblée synodale elle-même, le secrétariat du synode, le conseil de théologiens et le comité canonique. Au final, « la fonction épiscopale a son pouvoir spécifique, mais bien régulé et équilibré »[23].

Si l'introduction de procédures et d'instances consultatives élues au sein d'une institution fortement hiérarchique constitue à n'en pas douter une forte innovation, ce recours à la technologie parlementaire doit être compris dans une perspective institutionnelle ecclésiale :

> « on ne part pas d'une référence parlementaire du type : 'le gouvernement est issu du peuple', mais on part d'une réalité mystique où chacun est égal en nature et en dignité. »[24]

En d'autres termes, l'intégration de pratiques empruntées à la technologie démocratique, si elle vise à une meilleure expression des différentes sensibilités de l'assemblée synodale, ne saurait assimiler cette dernière à une arène politique :

---

[20] Depuis 1790, les limites des diocèses correspondent en France à celles des départements. Le diocèse de Bayonne, Lescar et Oloron rassemble ainsi les provinces basques et le Béarn.

[21] Valdrini P. (1991), *Le Synode, éclairage canonique*, conférence prononcée à Bordeaux 4 octobre 1991, p. 4.

[22] Entretien, M[gr] Molères, janvier 1996, Bayonne.

[23] *Ibid*.

[24] *Ibid*.

> « Les élus qui sont là, dans l'assemblée synodale, ce ne sont pas des partis politiques, où chacun a son chef, ses valeurs, son projet. Leur objectif, ce n'est pas d'avoir la victoire sur tel ou tel parti, par un système d'alternance. Tous se reconnaissent disciples du Christ pour répondre aux défis d'aujourd'hui. […] c'est une démocratie, mais une forme de démocratie tout à fait spécifique. »[25]

En conservant cette spécificité à l'esprit, le calendrier synodal pourrait aisément être comparé à celui d'une session parlementaire. Suite à une consultation dans les paroisses par questionnaire, des délégués sont élus dans les paroisses, puis se constituent en assemblée synodale en janvier 1992. Des commissions de travail rédigent des propositions de textes, remises au secrétariat du synode, qui repartent ensuite à l'assemblée pour recueillir des propositions d'amendement. Celles-ci sont examinées par les commissions, le secrétariat et des théologiens, qui préparent les textes à soumettre à l'assemblée synodale. La session synodale se tient du 6 au 8 juin 1992, et les textes seront promulgués par l'évêque le 18 octobre au sanctuaire marial de Lourdes.

L'assemblée synodale (333 membres) est constituée majoritairement de laïcs (66 %), suivis des prêtres (26 %) et des religieux (8 %). Cet engagement des laïcs sur le mode coopératif (« un prêtre, une voix, un laïc une voix »[26]) constitue sans doute la véritable innovation du synode. L'assemblée consacre également un retour au territoire, au sens d'une représentation plus importante des paroisses au détriment des mouvements d'Action catholique, largement en recul après avoir joué un rôle fondamental jusqu'aux années 1970, dans la structuration du syndicalisme agricole basque notamment. Cette revalorisation de la dimension territoriale se concrétisera par un remodelage des paroisses à compter du milieu des années 1990, sans doute l'un des résultats les plus tangibles du synode. La raréfaction des prêtres et la baisse du nombre des pratiquants conduira à une politique de regroupement de paroisses, politique qui arrive en Pays Basque plus tardivement que dans d'autres régions françaises, mais qui s'inscrit comme une réalité durable. De façon plus globale, le synode promeut des formes de participation à l'institution plus volontaristes, sans doute en réaction à la désertion silencieuse des pratiquants. On comprend mieux dès lors l'introduction d'un travail politique directement inspiré des procédures parlementaires pour renforcer cet engagement, voire cette responsabilisation du croyant.

Quelle délibération interne autour de la question basque ?

Le synode de Bayonne oscille constamment entre deux tendances : stratégies de renforcement de l'unité diocésaine et manifestations de la dualité identitaire du diocèse. De façon technique tout d'abord, l'enquête préliminaire dans les paroisses, si elle se fait autour du même questionnaire dans tout le diocèse, fait l'objet de traitements séparés en Pays Basque et au Béarn. Dès le début du synode, l'évêque nomme deux secrétaires généraux, l'un pour le Pays Basque, l'autre pour le Béarn, reproduisant de fait une dualité institutionnelle qui structure la plupart des services composant l'organigramme diocésain. L'évêque de Bayonne, par ailleurs est assisté de deux vicaires généraux, l'un basé à Pau et l'autre à Bayonne. En ce qui concerne le synode, les deux équipes territoriales fusionneront pour le synode proprement dit.

La « question basque » émerge lors des travaux du synode sous diverses formes. Sur le plan territorial tout d'abord, la partition du diocèse entre ses parties basque et béarnaise fait l'objet d'un « souhait », c'est-à-dire d'une demande ne relevant pas de la compétence diocésaine et directement adressée à Rome. Ce souhait est rédigé par la « Commission

[25] *Ibid.*

[26] Entretien secrétariat général du synode Pays Basque, Bayonne, octobre 1994.

culture », puis fait l'objet d'un vote écrit au sein de l'assemblée, où le « non » l'emporte (70 voix pour sur 333 délégués de l'assemblée synodale). Le souhait d'une prise en compte du « fait » basque par l'Église émerge à chaque phase du processus synodal. La *consultation* préalable au synode proprement dit fait émerger des réponses collectives insistant sur la promotion des cultures locales par l'Église. Des prisonniers basques participent à la consultation et renvoient, dans des contributions susbtantielles, à la trajectoire historique tortueuse des relations entre l'Église et les milieux nationalistes (Itçaina 1997 : 195-196). Une quinzaine de dossiers rédigés en langue basque parviennent au secrétariat synodal émanant de groupes paroissiaux du Pays Basque intérieur, de groupes de retraités, mais aussi d'agriculteurs et d'une coopérative laitière. Le travail en *commission*, ensuite, « traite » la question basque et la traduit en fonction des contraintes institutionnelles ecclésiales. Formellement, ces travaux sont cadrés par les textes de référence recueillis et rédigés par les deux secrétaires généraux. L'ordonnancement de ces textes est de nature à conforter la métaphore parlementaire : les extraits de l'Écriture pourraient tenir lieu de constitution, les textes de Vatican II équivaudraient à la loi, et les textes des papes et évêques constitueraient des décrets. À partir de ces références, les commissions produisent un texte primaire, qui est présenté en première lecture à l'assemblée synodale qui émet des amendements, puis revient en commission. Celle-ci produit un second texte, avec le secrétariat, qui est soumis au vote de l'assemblée. La commission Culture, composée de membres basques et béarnais, expérimente en interne un véritable processus délibératif, qui fait évoluer les positions en présence :

> « Les Béarnais se sont d'abord affirmés en tant que tels. Il y a eu ensuite un affaiblissement progressif de la 'revendication' béarnaise quand ils ont vu ce que les Basques avaient fait en matière de chants religieux basques, de catéchèse en basque, etc. […] Donc ce qui devait être un travail sur les identités qui composent le diocèse est devenu, dans le document final, un travail sur l'identité basque seulement. »[27]

Les stratégies de présentation de la part des délégués basques conduisent finalement une commission à majorité béarnaise (14 membres sur 20) à adopter à l'unanimité des textes très favorables à la promotion de la culture basque *et* des autres cultures du diocèse (gasconne, béarnaise, portugaise, manouche…) dans et hors de l'Église. Le verrou institutionnel que constitue le secrétariat synodal entend cependant contrôler ce déplacement vers une promotion trop marquée de l'identité basque. La demande explicite d'un « projet de loi linguistique » dans l'Église afin de mettre un terme à un flou normatif, explicite dans le texte primaire produit par la Commission, apparaît ainsi sous une forme édulcorée dans le texte soumis à l'Assemblée synodale lors de sa session de juin 1992.

Chaque commission se constitue alors en assemblée partielle et présente ses textes qui ont été soumis au vote. L'assemblée se répartit ensuite en assemblées partielles, chargées de rédiger des amendements. L'assemblée plénière se reconstitue ensuite pour examiner les amendements et adopter les textes. Elle commence par se prononcer sur les amendements, article par article, avant de voter sur l'ensemble de chaque article. Si l'article est rejeté, l'assemblée vote sur chacune des orientations. La Commission culture décide de faire présenter les articles 3 (« Église et communauté linguistique et ethnique ») et 4 (« Culture basque vivante ») par un Béarnais afin de désamorcer les critiques potentielles et de refléter la composition de la commission. L'article 4, sensible s'il en est, est adopté dans son ensemble, mais à une majorité plus faible que les autres articles. En tout état de cause, un article ou amendement, pour être adopté, doit recueillir les deux tiers des suffrages. Pour les membres de la Commission culture, la procédure du vote par article, en évitant un vote au détail, facilite le passage de l'ensemble des propositions.

[27] Entretien, laïc membre basque de la Commission culture, Baïgorry, septembre 1994.

Le texte voté constitue un bon exemple de compromis institutionnel typiquement ecclésial sur la question basque. Les amendements votés par l'assemblée vont tous dans le sens d'une modération du texte initial rédigé en commission : amendement à l'article 1 : « L'Église tendra à réduire la distance qui existe entre la culture qu'elle représente et la modernité […] elle affirme la primauté de la personne humaine sur les idéologies et les cultures » ; amendement à l'article 2 : « il est demandé aux chrétiens […] de s'opposer fermement aux idéologies racistes, ainsi qu'à toute forme de violence parce qu'elles sont contraires à l'Évangile, à l'Homme et à la construction d'une terre fraternelle. » De façon significative, l'assemblée préfère souligner la condamnation explicite de la violence au texte original de la commission selon lequel : « L'Église participera à la recherche de la paix civile. » Si la formulation originelle inscrivait clairement ses auteurs dans la mouvance d'une approche médiane du conflit et d'une conception *politique* de la paix, proche de certains évêques guipuzcoans en particulier (le courant délibératif repéré plus haut), la formulation finalement votée par l'assemblée contribue à dépolitiser l'enjeu et, selon l'un des rédacteurs de la proposition originelle, de produire « un consensus mou »[28].

S'expriment dès lors, dans la formulation atténuée finalement votée, à la fois la réticence traditionnelle des catholiques à l'égard du conflit (Braud 1998) et une logique de conformité aux normes et aux règles qui structurent l'institution catholique. Si logique délibérative, au sens de Risse, il y a durant le synode, elle se manifeste surtout dans le travail en commission : c'est là que s'opère le questionnement des théories causales en présence, la recherche d'un consensus, le changement des avis en fonction des arguments et une mise à distance des relations hiérarchiques. Le rapprochement entre délégués basques et béarnais au sein de la commission Culture illustre le plus clairement ce processus : partant d'une défiance initiale, les échanges aboutissent à la construction d'une position commune clairement favorable à une inflexion de la politique ecclésiale en faveur d'une reconnaissance des identités culturelles composant le diocèse. Cette dimension délibérative s'étiole lors du vote en assemblée des propositions de la commission, qui par un processus de révision progressive des différentes moutures, aboutit surtout à en renforcer la conformité aux normes institutionnelles. Enfin, le monopole de l'évêque dans la promulgation – ou pas[29] – des actes synodaux, c'est-à-dire dans l'unique temps proprement *décisionnel* du synode, constitue une relativisation supplémentaire de la dimension délibérative par la réintroduction d'une logique hiérarchique.

Ainsi voit-on une logique délibérative s'exprimer dans des pratiques institutionnelles, mais être finalement minorée par un renforcement de l'ordre institutionnel en vigueur. Cette évolution illustre les deux contentieux que Dryzek (2002 : 7) souligne à propos de la démocratie délibérative : le débat sur le formatage institutionnel (pour le gouvernement de l'Église), la tension entre l'idéal (ici, catholique) du consensus et l'aspiration à la représentation des différences.

La médiation externe et interne de l'Église sur la question basque met ainsi en relief un pluralisme que le discours institutionnel de l'unité peine à dissimuler. Mais au-delà de leurs écarts, ce qui unifie ces différents courants réside dans un positionnement circonspect de l'Église, dans toutes ses tendances, à l'égard des conceptions purement procédurales et majoritaires de la démocratie politique. Dans la conception catholique, une décision ne tire pas sa légitimité uniquement de son adoption par une majorité politique. Elle est juste si elle

---

[28] *Ibid.*

[29] Dans le diocèse de Bordeaux, l'évêque décidera de ne pas promulguer les actes du synode, jugeant insuffisante sur le plan théologique la qualité des textes produits par l'assemblée, tout en valorisant l'ensemble du processus (Palard, 1995 : 53-54).

correspond à l'idée du bien commun que s'en font les catholiques (Hervieu-Léger 1996). Cette distinction est particulièrement sensible dans le cas de politiques sociales, comme la régulation de l'avortement (Barreiro 2000), ou de conflits identitaires relus comme des conflits moraux mettant aux prises des positions *a priori* irréconciliables. C'est précisément pour répondre à cet ordre de conflits que Gutmann et Thompson (1996) prônent la démocratie délibérative[30]. L'enjeu consiste alors à convaincre celui qui incarne la position opposée, alors que la procédure majoritaire consiste simplement à évaluer un rapport de force sans chercher à modifier les positions. Si les différents secteurs de l'Église se rejoignent sur une critique de la démocratie majoritaire, tous ne coïncident pas dans la promotion alternative d'une logique délibérative. Certains promeuvent la formule délibérative, alors que d'autres soit se référeront aux procédures institutionnelles routinières, soit délégitimeront l'ordre institutionnel dans son ensemble. Enfin, les acteurs « les plus » délibératifs au sein de l'Église devront surmonter une difficulté intrinsèque : comment une institution religieuse peut-elle contribuer à la construction de forums délibératifs qui parviennent à décliner le débat sur les *valeurs* en débat sur des *besoins* sociétaux, une opération de conversion indispensable dans toute société divisée (Dryzek 2005) ? Le travail de médiation, avec ses résultats aléatoires, a constitué l'une des façons de transformer des positions normatives en procédures opérationnelles.

L'épuisement de la délibération ? La question basque face au tournant restitutionniste de l'Église locale

L'équilibre entre les différentes approches reste tributaire de l'évolution institutionnelle de l'Église, tant à l'échelle transnationale que territoriale. Je propose de clore l'étude de cas basque par l'analyse du changement qu'expérimentent en parallèle les diocèses de Bayonne et Saint-Sébastien suite à deux nominations d'évêques, respectivement en 2008 et 2010. En partant du cas basque français, je montrerai que, vingt ans après le synode, la transformation du rôle de médiation de l'Église doit se comprendre à l'aune de la conjonction de quatre phénomènes : (a) l'accélération inédite de la sécularisation de la société basque française et, partant, du mouvement culturel et politique basque ; (b) une stratégie de reconquête sociétale de l'Église, menée depuis la hiérarchie diocésaine ;(c) la controverse générée par ce tournant dans les milieux militants entendant articuler foi et engagement basque ; (d) la fonction miroir de la politisation de la question ecclésiale côté basque espagnol.

L'accélération des trois volets de la sécularisation

La société basque française, d'abord, expérimente un phénomène de sécularisation inédit dans son histoire. Celle-ci se décline de façon distincte selon que l'on se réfère à l'une ou l'autre des trois dimensions de la sécularisation que distinguent Dobbelaere (1981), Hervieu-Léger et Champion (2008 : 193-4) (*cf.* chapitre 1).

La première dimension, la *laïcisation* renvoie au processus « par lequel les diverses institutions sociales conquièrent leur autonomie et se dotent d'idéologies, de références, de règles et de fonctionnement propres. » (Hervieu-Léger, Champion 2008 : 193). À la période dont il est question ici, ce phénomène est largement acté. Sur le plan formel, le modèle français de laïcité a stabilisé depuis le début du XX^e^ siècle le régime juridique des institutions religieuses. Sur le plan sociétal, l'autonomisation des institutions sociales basques françaises vis-à-vis du religieux s'est progressivement affirmée tout au long du XX^e^ siècle. La présence

[30] Définie comme "*a form of government in which free and equal citizens (and their representatives) justify decisions in a process in which they give one another reasons that are mutually acceptable and generally accessible, with the aim of reaching conclusions that are binding in the present on all citizens but open to challenge in the future*" (Gutmann, Thompson 2004 : 7).

institutionnelle de l'Église continue d'être effective en matière d'enseignement et d'action sociale. La sécularisation, néanmoins, génère des débats inédits autour de la propriété légale du patrimoine de l'Église, y compris en zone rurale[31]. L'extension côté Nord de controverses fréquentes côté Sud constitue une illustration supplémentaire de la fin de l'évidence sociale de la civilisation paroissiale.

La deuxième dimension de la sécularisation renvoie à la *perte d'emprise des institutions religieuses* et, partant, à la réaction en forme de sécularisation interne et d'adaptation relative de l'institution à la nouvelle situation (Isambert 1976). En Pays basque français cette perte d'emprise est plus progressive qu'au Sud durant la transition, mais toute aussi réelle. La situation dans les années 2000 n'a plus rien de commun avec celle qu'elle était en 1960, ni même en 1980. Si le diocèse compte 824 prêtres en 1950, il n'en compte plus que 220 actifs en 2011. Plus fondamentalement, ce processus porte en creux ce qu'Hervieu-Léger a qualifié d'exculturation, soit « la déliaison de l'affinité élective que l'histoire a établie en profondeur entre les représentations partagées [d'un peuple ou d'une nation] et la culture catholique » (2003 : 97). Si l'on suit l'analyse de Pérez-Agote (2012), le Pays basque espagnol se situerait dans la troisième vague de sécularisation qu'a connue l'Espagne. Le versant français serait dans une situation transitoire entre la deuxième et troisième de ces vagues : le territoire s'est progressivement éloigné de l'Église tout en restant de culture catholique, mais l'auto-référentialité religieuse est en déclin. Le mouvement basque continue de réagir fortement aux positions de l'Église sur la question basque, en attribuant à l'institution un rôle social qu'elle a largement perdu. L'opposition n'est pas l'indifférence : tout se passe comme si les mouvements sociaux basques avaient un temps de retard sur une société déjà en phase d'exculturation.

Enfin, la troisième dimension de la sécularisation renvoie au processus de *changement religieux* : loin de ne constituer que les réceptacles passifs du changement, les institutions religieuses sont elles-mêmes partie prenantes et acteurs d'un processus de changement (Hervieu-Léger, Champion 2008 : 194). Sur le plan institutionnel, l'Église de Bayonne réagira de deux façons à cette déprise. D'une part, elle fournira une réponse en forme de rationalisation bureaucratique en réaménageant l'institution. Le synode de 1989-1992 constituera pour beaucoup un moment de prise de conscience de ces mutations. Dès les années 1990, le déficit de prêtres et la baisse des pratiquants réguliers entraînent un redécoupage des paroisses et une diminution de l'offre de services religieux. L'accès aux responsabilités des laïcs se renforcera. La deuxième réponse, qui surviendra ultérieurement, consiste pour l'institution à ne pas se limiter à un changement incrémental en forme de gestion de pénurie, mais à reprendre la main dans une stratégie de reconquête. La nomination du nouvel évêque de Bayonne, M^gr^ Aillet en 2008, marque un tournant en la matière. Prenant acte de l'épuisement du modèle fusionnel *eskualdun-fededun* (Basque et croyant) et de l'affaiblissement d'un monde social catholique, les nouvelles autorités diocésaines s'engagent dans une stratégie de reconquête religieuse. Cette stratégie mérite que l'on s'y attarde du fait de ses modalités et de la controverse qu'elle provoque dans les milieux culturels et politiques.

[31] En 2013 à Saint-Just-Ibarre, l'association Bethi Aintzina entend développer un centre culturel et un projet de logement collectif. Le projet est controversé pour l'Église, le collectif s'étant installé illégalement dans un ancien collège catholique appartenant à la congrégation des Filles de la Croix. En 2015 à Ossès, la controverse porte sur une maison, longtemps siège des activités sociales de la paroisse, réclamée à la fois par le diocèse et par un collectif d'habitants.

Le religieux mis à nu : le tournant restitutionniste de la hiérarchie diocésaine

L'Église diocésaine développe, sous l'égide de son nouveau pasteur, une stratégie de reconquête qui, loin de ne mettre en scène que l'approfondissement du clivage entre Église et société, aboutit à mettre en scène la pluralité interne de l'Église. Bayonne devient ainsi l'un des territoires où se manifeste la tension entre catholiques de l'identité et de l'ouverture (Portier 2002) et où se confirme la déconnexion entre religion et culture (Roy 2008).

Si l'on observe le versant basque de l'Église diocésaine bayonnaise dans les années 2000-2010, sans doute trouverait-on trace du catholicisme de l'ouverture – qui joua en son temps un rôle essentiel dans la « modernisation morale » de l'agriculture (Morlet 1987) – dans les secteurs de l'Église engagés dans l'action sociale (Secours catholique et CCFD en particulier) et dans l'enseignement catholique. S'y retrouvent également des organisations historiquement issues de la matrice catholique, mais dont l'affiliation institutionnelle à l'Église se réduit à la portion congrue. J'ai classé au chapitre 2 parmi la sensibilité « libérationniste » le mouvement *Euskaldun gazteria* (Jeunesse basque), branche basque du MRJC, qui connait un nouveau départ dans les années 2000 et s'engage dans le mouvement de relocalisation de l'économie. Au terme d'un mouvement de sécularisation interne, le MRJC incarne l'ajustement de l'ancien modèle associant catholicisme d'ouverture, action sociale et identité territoriale, au prix d'une euphémisation de la référence religieuse.

Par contraste, le tournant pris par l'institution diocésaine bayonnaise s'inscrit du côté de du catholicisme d'identité, qui se développe en France à partir de la fin des années 1970 et qui agrège lui-même les sensibilités charismatiques et restitutionnistes. Raison du Cleuziou qualifie ces courants de « néoclassiques » (2014: 109) et non pas de conservateurs, car rejetant l'ordre établi et renouant avec une mission de témoignage et d'engagement sur la scène publique. L'on retrouve ainsi à l'œuvre à Bayonne, après 2008, les trois grands principes du catholicisme d'identité repérés par Portier :

(1) intransigeance : à Bayonne, le discours de disqualification d'un monde moderne miné par l'hédonisme devient prégnant avec l'arrivée en 2008 d'un évêque issu de la communauté Saint-Martin (Dedieu-Darquy 2015), et qui relaiera cette entreprise dans une série d'interventions publiques et de participations personnelles à des mobilisations luttant contre le relativisme ambiant, en particulier sur les questions de politiques familiales et de bioéthique en France comme à l'étranger. L'évêque participe, par exemple, en novembre 2013 à une vigile anti-avortement du mouvement *40 days for life* à Washington en novembre 2013[32]. En 2009, l'évêque fonde l'Académie diocésaine pour la vie afin de « promouvoir une culture de la vie dans tous les domaines de la pastorale diocésaine, par le moyen d'un dialogue ouvert et confiant, accompagné d'un discernement attentif et d'un témoignage courageux rendu à la vérité. »[33] L'Académie organise un Colloque international pour la vie à Biarritz les 30 novembre et 1er décembre 2012 à Biarritz, et est partenaire de la 2e édition du colloque à Pampelune les 14-15 novembre 2014, organisé par le diocèse de Pampelune et Tudela.

(2) ecclésionomie : ces mouvements ne prônent pas la fuite dans la spiritualité, bien au contraire. L'urgence réside dans la transformation intégrale des structures de la société. Le moyen consiste dès lors à replacer l'univers social sous l'influence de la doctrine catholique. Sur le plan économique, j'ai signalé au chapitre 1 qu'il peut y

[32] « L'évêque de Bayonne milite contre l'avortement aux États-Unis », *Sud-Ouest*, 7 novembre 2013.

[33] <http://www.pourlavie64.com>, consulté le 28 avril 2015.

avoir, sur le plan de l'éthique économique, un rapprochement paradoxal entre le catholicisme d'identité et certains nouveaux mouvements sociaux économiques au nom d'une critique intransigeante du consumérisme et du néo-libéralisme, alors que par ailleurs tout oppose ces groupes en matière d'éthique familiale et sexuelle. Cette dualité est à l'œuvre à Bayonne. Ainsi verra-t-on, d'une part, l'évêque s'engager nettement dans la contre-offensive des catholiques identitaires français et, plus largement des mobilisations conservatrices (Agrikoliansy, Collovald 2014) contre les réformes sociétales portées par le gouvernement socialiste à compter de 2012 (mariage homosexuel en tout premier lieu). Ces mobilisations constituent autant de croisades morales au sens de Howard Becker (1985) et de Lilian Mathieu (2005) :

> « Les croisades morales nous semblent pouvoir être envisagées comme des mobilisations visant non seulement à la défense ou à la promotion de certaines valeurs et normes, mais également à leur diffusion au-delà du seul groupe de leurs adeptes et à l'imposition généralisée de leur respect. Pour le dire autrement, nous considérons que les croisades morales se distinguent d'autres formes de mobilisations en ce que leurs membres ne visent pas seulement à la défense des valeurs éthiques ou normes de comportement qui les caractérisent socialement ou culturellement, mais aussi, et surtout, à imposer celles-ci à l'ensemble de la population qui les entoure. Sur ce point diamétralement opposées aux revendications relativistes s'inscrivant dans les registres du 'droit à la différence' ou de la reconnaissance d'identités minoritaires, elles tendent dans une logique missionnaire parfois agressive à une conversion généralisée à une vision de l'ordre naturel ou social dont la prétention à l'universalité est explicite […]. » (Mathieu 2005 : 6)

L'évêque s'érige ainsi en entrepreneur de morale sur les questions familiales et sexuelles, au sens de Becker : porteur d'une « éthique intransigeante » (Becker 1985 : 171), l'entrepreneur de morale est fervent et vertueux. Insatisfait des lois existantes, « parce qu'il subsiste telle forme de mal qui le choque profondément », il « estime que le monde ne peut pas être en ordre tant que des normes n'auront pas été instaurées pour l'amender » (*ibid.*). Cet engagement public se double ici par un intérêt exprimé par les autorités diocésaines pour certains mouvements sociaux économiques, et en particulier le mouvement paysan. Tout se passe au fond comme si l'Église entendait rappeler ses origines à un mouvement sécularisé depuis les luttes internes à l'Action catholique rurale à la fin des années 1960. La stratégie n'aura que peu de prises sur des militants paysans très éloignés du nouveau paradigme diocésain et confrontés à d'autres priorités.

(3) stratégie de visibilité : à la différence du catholicisme d'ouverture, qui tend à rendre discrète sa dimension religieuse en s'associant aux luttes des mouvements sociaux – à l'image du MRJC –, les catholiques identitaires prônent une religiosité visible dans l'espace public. À Bayonne, l'arrivée de M^gr^ Aillet et de la Communauté saint-Martin signale un tournant dans la communication du diocèse : reprise en main de la radio interparoissiale, refonte du site internet du diocèse, campagne d'affichage pour le denier du culte, création d'un service de communication et d'un Observatoire socio-politique, processions dans l'espace public, retour de la soutane, etc. (Dedieu-Darquy 2015 : 13-16). Les instruments modernes de communication sont mobilisés au service de la « nouvelle évangélisation » (Dedieu-Darguy 2015). La stratégie de visibilité s'accompagne d'une re-cléricalisation. Fermé en 2005 par manque de candidats, le grand séminaire de Bayonne ouvre à nouveau ses portes en 2011 dans l'ancien couvent des Capucins, et accueille 21 candidats à la prêtrise[34]. L'accent mis

[34] « Renouveau du séminaire au couvent des Capucins », *Sud-Ouest*, 19 septembre 2011.

sur la formation s'accompagne de l'appel en direction de séminaristes et de prêtres venant d'autres diocèses. Le recrutement s'effectue sur une logique affinitaire et non plus territoriale, au vu de l'épuisement de la filière traditionnelle de recrutement en Pays basque.

Cette stratégie de reconquête porte en elle une mutation profonde du rapport entre catholicisme et territoire. Au-delà du discours affiché de la continuité *euskaldun-fededun,* la nouvelle stratégie met surtout en évidence l'approfondissement d'une rupture entre religion, territoire et culture. Face à l'affaiblissement du modèle paroissial, l'Église promeut le modèle de la congrégation, soit un modèle de « l'association locale d'individus en vue de l'exercice du culte, qui se fait moins selon un principe de territorialisation qu'en vertu des affinités » (Roy 2008 : 339). On passe alors « d'un modèle de pression sociale et d'évidence culturelle, où la pratique est associée à l'environnement immédiat du fidèle (paroisse territoriale, mosquée de quartier), à l'affiliation volontaire à une communauté qui n'est pas forcément territoriale. » (Roy 2008 : 341). Outre la déterritorialisation du religieux, la contre-offensive catholique met en relief la déculturation du catholicisme, au sens d'une perte d'évidence sociale du religieux. Cette rupture peut entraîner soit une réaction de type fondamentaliste (il y a rupture culturelle et il faut revenir aux normes religieuses explicites et à elles-seules), soit « accomodationniste » (l'incarnation du religieux dans une culture est une des conditions de sa présence au monde) (Roy 2008: 32)[35]. Ces deux tendances sont présentes et se confrontent en Pays basque.

Résistances territoriales : comment reconnecter religion et culture ?

Ce changement institutionnel est reçu de façon contrastée en Pays basque. La nouvelle politique diocésaine génère d'abord un certain désarroi chez les *euskaldun fededun* pratiquants ordinaires. Loin d'être résiduelle, l'articulation entre catholicisme traditionnel, catholicisme d'ouverture et présence culturelle basque continue de se manifester à l'échelle des paroisses ou des évènements liturgiques annuels (comme le pèlerinage à Roncevaux). Certains milieux militants, cependant, réagissent face à ce qu'ils perçoivent comme la mainmise restitutionniste sur l'appareil diocésain et comme une remise en cause d'un modèle conciliaire d'inculturation. L'interrogation touche surtout ceux qui, après la crise majeure des années 1960-1970, auront choisi de demeurer au sein de l'Église et d'aménager un espace pour faire progresser leurs revendications en ce qui concerne les positions de l'Église sur le conflit politique, la question linguistique, la Province ecclésiastique basque, la pastorale pénitentiaire ou les relations transfrontalières. Cette loyauté aménagée, qui n'est pas sans rappeler les « fidélités paradoxales » que Raison du Cleuziou (2011b) a observé chez les dominicains français, fait débat. Émerge ainsi une parole dissidente portée par des « conciliaires revendiqués »[36], mais qui peine à se faire entendre du fait de la position

[35] En revanche, l'évolution observée à Bayonne ne cadre que partiellement avec l'évolution « sectaire » de l'Église que Marzano (2013) repère en Italie, et qui passe d'abord par les nouveaux mouvements religieux (*cf.* chapitre 1). Si cette dimension de 'protestantisation sectaire' se traduit par une tendance à la décléricalisation et le rejet de la médiation institutionnelle, ce n'est pas le cas à Bayonne où le changement est piloté depuis l'institution et comprend une entreprise de re-cléricalisation.

[36] Raison du Cleuziou (2014) repère quatre grands grands profils de catholiques en France. Les *conciliaires revendiqués*, plus âgés, faisant de Vatican II le cœur de leur identité, sont actifs dans leurs paroisses, et sont sensibles à l'altruisme et engagés dans le social. Les *émancipés*, jeunes et moins jeunes, ont un rapport peu codifié à Dieu et sont des pratiquants occasionnels, au sein de mouvements. Ils ont une vision de Jésus comme un libérateur. Les *charismatiques* sont axés sur la rencontre personnelle avec Jésus, vivent leur foi au quotidien, et insistent sur la dévotion. Les *observants* se caractérisent par une fidélité à la messe, à la doctrine de l'Église et aux positions du Magistère.

doublement minoritaire de ses porte-paroles. Rejetés aux marges de l'institution catholique du fait de la prise du pouvoir restitutionniste, les acteurs qui portent ce discours le sont aussi au sein du mouvement basque du fait de la sécularisation du mouvement.

Reste qu'en dépit de cette position dominée dans les champs politique et religieux, des voix interrogent la nouvelle politique diocésaine. Un prêtre basque retraité, militant culturel et représentatif de la génération sociale du clergé basque, publie en 2013 un ouvrage en forme de réquisitoire contre la nouvelle politique diocésaine (Oronos 2013), ouvrage qui inscrit le cas bayonnais dans une interprétation globale du changement à l'œuvre dans l'institution catholique. D'autres mobilisations prennent une forme collective, comme celles du collectif *Fedea eta Kultura* (FTK, « foi et culture »). Réactivé en janvier 2002 par l'évêque de l'époque, M^gr^ Molères, ce collectif de prêtres et de laïcs réfléchit aux articulations entre catholicisme, identité et culture basques. À son origine, le collectif se fonde sur une étude couvrant les différents aspects des interactions entre foi et culture au Pays basque : liturgie en basque, écoles bilingues catholiques, catéchisme en basque, formation à la foi des adultes, programmes en basque de la radio inter-paroissiale, diffusion des messes en basque dans les radios associatives. Le changement à la tête du diocèse en 2008 pousse l'association vers un regain d'activisme. Trois grandes priorités se dégagent de l'analyse de l'activité récente de FTK :

(a) une action collective dirigée vers les autorités diocésaines afin d'influer sur la politique linguistique du diocèse. À cet effet, les représentants de FTK remettent à l'évêque le 9 novembre 2009 une proposition de création d'un service diocésain pour la pastorale bascophone, proposition dont FTK regrette en 2014 qu'elle n'ait eu que peu de suite. FTK demande « que l'Église de Bayonne s'emploie à évangéliser les Basques dans leur langue, afin que, dans un monde qui perd de plus en plus ses références chrétiennes, un peuple qui s'attache de plus en plus à ses racines basques ressente un attachement similaire au sein de l'Église »[37]. L'engagement demandé va au-delà de la seule question linguistique : « Nous souhaitons que l'Église de Bayonne dise clairement qu'elle est l'Église du peuple basque, nous voulons connaître précisément les orientations que le diocèse prendra en la matière »[38] ;

(b) une action collective contre la déterritorialisation du clergé, déterritorialisation qui se traduit par un double mouvement : déplacement de prêtres bascophones dans des secteurs du diocèse où cette langue n'est pas pratiquée ; recrutement de prêtres à l'extérieur du diocèse, non bascophones et réputés proches de la sensibilité religieuse de l'évêque ;

(c) une demande d'implication du diocèse dans le processus de paix au Pays basque : à rebours de l'engagement fort du diocèse dans les luttes sur la politique familiale, FTK demande un engagement net du diocèse sur les enjeux découlant de la fin de la lutte armée. FTK intègre, avec d'autres collectifs catholiques (*Fededunak*, Chrétiens dans le Monde Rural, le groupe de prêtres *Herriarekin*, l'espace de rencontre interreligieux de Bayonne Sainte-Croix) au collectif de chrétiens du Pays basque nord intitulé *Atxik berrituz* (« tenir en se renouvelant ») qui se constitue en 2013 autour de cet enjeu[39]. À un an de la conférence d'Aiete et de la déclaration d'abandon des armes d'ETA, le collectif entend créer des espaces de parole destinés aux victimes des deux bords,

[37] Courrier de FTK au Vicaire épiscopal, 27 mars 2014, traduit du basque. La demande s'étend au gascon et au béarnais.

[38] *Ibid.*

[39] Voir le dossier consacré au processus de paix basque par *La lettre de Justice et Paix*, n° 201, avril 2015.

victimes d'ETA, d'Iparretarrak, mais aussi des groupes para-policiers et du « terrorisme d'État »[40].

En termes de réseaux, FTK se prévaut d'une triple connexion. La première est celle établie avec les réseaux français des catholiques de l'ouverture. FTK relaie auprès de ses membres les informations tirées de *Témoignage chrétien*, *Golias* ou les réseaux du Parvis, à propos des débats internes à l'Église de France. Les exemples vertueux en matière de politique linguistique de l'Église dans d'autres régions françaises sont mis en avant, comme la signature d'une convention en février 2014 entre le diocèse de Vannes et l'Office public de la langue bretonne pour la promotion du breton en milieu chrétien. À l'échelle locale, FTK entretient de même des liens avec les collectifs de chrétiens mobilisés contre la nouvelle politique diocésaine (comme le collectif Baptisés 64[41]). La deuxième articulation concerne les mouvements sociaux non religieux basques français. FTK suit le débat sur l'avenir institutionnel du Pays basque français, mais également bon nombre d'initiatives portées par les divers mouvements linguistiques et culturels. Le réseau le plus structurant est celui que FTK établit avec certaines organisations catholiques du Pays basque Sud. Les échanges se multiplient avec le secteur du clergé et des mouvements de laïcs eux-mêmes mobilisés contre un tournant jugé traditionaliste de l'Église, à l'échelle espagnole et diocésaine. FTK puise d'abord aux sources théologiques du Sud. FTK relaye le commentaire hebdomadaire de l'Évangile par le théologien José Antonio Pagola, dont le livre *Jesús, una aproximación histórica*, publié en 2007, a fait l'objet d'une controverse théologique serrée avec la Conférence épiscopale espagnole[42]. Côté basque français, cette réflexion théologique est complétée par des séminaires de réflexion, notamment autour de la nouvelle traduction de la Bible en basque labourdin par le père bénédictin Marcel Etchehandy, de l'abbaye de Belloc. Les collectifs chrétiens basques français (FTK et le collectif de prêtre Herriarekin) participent également à des rassemblements transfrontaliers, comme celui du 24 janvier 2015, qui réunit à Egino (Alaba) *Euskal Herriko kristau elkarte herritarrak* (communautés de base du Pays basque), *Euskal Herriko Apaiz Koordinakundea* (Association des prêtres du Pays basque), *Herria 2000 Eliza*, autrement dit les représentants de la sensibilité alternative de l'Église basque. Ce milieu devient à nouveau militant depuis les nominations d'évêques entre 2007 et 2010 jugées traditionalistes sur le plan religieux et légalistes sur la question de la paix.

[40] « Le collectif de chrétiens Atxik Berrituz offre la parole aux victimes du conflit basque », *Le Journal du Pays basque*, 14 mai 2013.

[41] Créé en 2009, le groupe rassemble une centaine de croyants et s'oppose aux positions de l'évêque sur l'euthanasie, l'avortement ou le mariage gay (« Le groupe Baptisés 64 dénonce les prises de positions de l'évêque Marc Aillet », *Sud-Ouest*, 21 décembre 2012).

[42] « El Vaticano resuelve que el teólogo vasco Pagola no es hereje. Los obispos españoles ordenaron la retirada de uno de sus libros por 'apartarse de la fe' », *El País*, 8 mars 2013.

Le miroir du Sud

La controverse qui anime le diocèse de Saint-Sébastien rappelle en bien des points la situation bayonnaise. La nomination, à compter de janvier 2010, de M^gr^ Munilla au siège guipuzcoan suscite une série de réactions en raison de ses positionnements néoclassiques et de son hostilité supposée au nationalisme basque. La différence avec la situation bayonnaise provient de l'engagement explicite d'une partie significative du clergé guipuzcoan dans une opposition frontale à l'évêque. Dès décembre 2009, soit un an avant son installation, une pétition signée par 131 prêtres guipuzcoans, soit les trois quarts des curés de paroisse, exprime leurs inquiétudes[43]. Quatre années après sa prise de fonction, 96 prêtres diocésains envoient une lettre à l'évêque[44]. Son bilan y est critiqué sur deux points. Le premier concerne la gouvernance diocésaine. Est reproché à l'évêque d'avoir négligé un modèle de gouvernance en place depuis 1980 en ne consultant plus de façon régulière le Conseil pastoral diocésain et en s'érigeant à plusieurs reprises contre l'avis du Conseil presbytéral. Plusieurs décisions illustreraient ce tournant : le déménagement du séminaire à Pampelune, la marginalisation de prêtres, professeurs et laïcs n'étant pas de la sensibilité de l'évêque, l'acceptation de séminaristes et de prêtres provenant d'autres diocèses et en particulier celui de Tolède, réputé conservateur, l'installation d'une congrégation religieuse féminine néoconservatrice au couvent des clarisses de Bergara[45] :

> La légèreté et l'improvisation de quelques nominations s'expliquent difficilement, si ce n'est par le manque de clarté et d'écoute authentique à l'égard des intéressés et de leurs communautés. Entre autres choses, nous avons appris que vous aviez l'intention d'introduire dans le diocèse un groupe de prêtres appartenant à une communauté extérieure, sans avoir traité de la question ni dans le Conseil Presbytéral, ni dans le Conseils des Archiprêtres. Ces Conseils ont demandé que, avant d'accepter des prêtres qui soient extérieurs au diocèse, il y ait débat, et que des critères de base soient établis. C'est sans prendre en compte cette demande raisonnable que vous avez d'ores et déjà pris votre décision, en introduisant dans le Presbyterium diocésain des prêtres d'une orientation déterminée et qui vous sont proches. Pensez-vous que cette décision soit au bénéfice de la communauté diocésaine et du presbyterium ?[46]

La deuxième réserve concerne le rapport de l'évêque à la question basque, qui se pose avec une acuité tout particulière en Guipuzcoa où le nationalisme basque est politiquement majoritaire[47]. Les prêtres reprochent d'abord à l'évêque « certains écrits, activités et homélies sur la pacification de notre pays » et, de façon plus globale, une indifférence par rapport au fait culturel basque :

> Alors que la société guipuzcoanne se fait chaque jour plus *euskaldun* [bascophone], à l'échelle diocésaine c'est le castillan qui est plus présent chaque jour. De moins en moins d'importance est accordée à la langue basque, à la culture basque, à la situation et à l'identité basque. Il suffit de voir que quelques-uns des prêtres qui ont incorporé notre diocèse, non seulement ne connaissent pas le basque mais ne manifestent aucun intérêt à l'égard de son apprentissage.[48]

---

43 « El clero guipuzcoano recibe al obispo Munilla en pie de guerra », *El País*, 16 décembre 2010.

44 *Jose Ignacio Munilla gotzainari gutuna- Carta al Obispo José Ignacio Munilla*, Donostia, 2014ko uztailak 14.

45 « El Vaticano disuelve una orden de religiosas de Bergara por indisciplina », *Diario Vasco*, 10 février 2013.

46 *Ibid*., p. 2, traduit de l'espagnol et du basque.

47 Dans un contexte et sur un enjeu distinct, le mouvement féministe de Biscaye initie en 2008 une campagne d'apostasie au nom d'un désaccord sur les positions ecclésiales quant à la condition de la femme.

48 *Ibid*. p. 3.

L'opposition à l'évêque se structure également du côté des laïcs. Le collectif de chrétiens guipuzcoans Eutsi Berrituz – qui inspirera le collectif basque français Atxik Berrituz – s'érige en porteur du discours critique. Ce collectif informel, constitué d'un noyau de laïcs et de prêtres, se constitue au moment de la nomination de M^gr^ Munilla. Décidée sans consultation préalable des chrétiens du diocèse, cette nomination menacerait selon eux le modèle de gouvernance collégial mis en place au Guipuzcoa du temps des évêques Setien et Uriarte. L'acronyme du collectif signifie son attachement à ce modèle (« *eutsi* » : continuer, « *berrituz* » : en renouvelant). Au-delà du style du nouvel évêque, c'est un mode de fonctionnement institutionnel qu'Eutsi Berrituz entend promouvoir : « Eutsi Berrituz n'est pas anti-Munilla, mais nous recherchons un modèle spécifique d'Église » (entretien).

Eutsi Berrituz se mobilise sur deux controverses qui agitent alors l'Église basque. La première, déjà signalée, concerne la censure de la biographie de Jésus par José Antonio Pagola, à qui Eutsi Berrituz exprime son soutien en rappelant que l'évêque de Saint-Sébastien de l'époque, Juan Maria Uriarte n'avait pas émis d'objection à sa publication. Eutsi Berrituz soutient tout autant Joxe Arregi, théologien d'origine franciscaine et figure majeure du monde religieux et culturel basque. En septembre 2010, ce théologien annonce par une lettre ouverte sa décision de quitter l'ordre franciscain, au terme d'un conflit de fond avec la hiérarchie diocésaine qui le « réduit au silence » pendant six mois.

Outre la question de la gouvernance diocésaine, Eutsi Berrituz travaille, dans la filiation de la tendance délibératrice des évêques précédents, à l'implication de l'Église dans le processus de paix. La position du collectif est proche de celle du centre Baketik, à Arantzazu et de son promoteur Jonan Fernández, à qui le collectif emprunte la conceptualisation de la réconciliation au sens d'une ré-harmonisation profonde de la société. Cette conception de la paix entend associer reconnaissance des droits individuels *et* collectifs :

> « Il ne suffit pas de dire aux personnes, aux individus, qu'on leur reconnait individuellement leurs droits de l'homme. Ici, il y a un peuple/pays (*herri*). Ici il y a une culture. Ici il y a un collectif. Et ce collectif aspire à quelque chose de plus. Il faut le prendre en considération. C'est là qu'apparaissent les droits des peuples et des collectivités. La conciliation passe par là. »[49]

Ce positionnement implique de la part de l'Église une attention soutenue à *toutes* les victimes du conflit, et non pas uniquement à celles des actions d'ETA[50], et un engagement en faveur de la reconnaissance des droits collectifs en matière linguistique, culturelle et politique.

Au fond, et ce même si le débat s'exprime avec davantage d'acuité côté Sud, les controverses guipuzcoanne et bayonnaise se rapprochent sur trois points. Toutes deux, d'abord, s'ouvrent suite à la nomination, sous le pontificat de Benoît XVI, d'évêques de sensibilité néoclassique ou réputés tels. Les deux nominations, ensuite, suscitent des mobilisations critiquant la nouvelle orientation de l'institution tant sur le plan de la gouvernance que sur celui des orientations pastorales. Troisièmement, dans les deux cas, les mobilisations d'opposition sont menées par des collectifs de chrétiens numériquement

[49] Entretien, coordinateur d'Eutsi Berrituz, Saint-Sébastien, 4 avril 2012, traduit du basque.

[50] Le débat rebondit en février 2015 avec la lettre pastorale commune des évêques d'Euskadi et de Navarre exigeant des auteurs de violence qu'ils reconnaissent leur culpabilité. Beaucoup y voient une lettre dirigée exclusivement vers ETA, bien que l'organisation n'y soit pas mentionnée. La lettre mentionne cependant « quelques témoignages de pardon et de réconciliation véritablement héroïques » (traduit de l'espagnol), sans doute une allusion au processus de réhabilitation de prisonniers repentis d'ETA, dit *Via Nanclares*. (« Los obispos de Euskadi y Navarra piden a los causantes de la violencia que admitan la culpa », *Diario Vasco*, 18 février 2015).

faibles[51] mais qui incarnent la mémoire de la tradition contestatrice du catholicisme basque (Iztueta 1981).

Enfin, à l'entreprise restitutionniste épiscopale s'oppose, du côté des alternatives, une approche positive de la sécularisation vue comme un processus d'émancipation de la société basque vis-à-vis du religieux. La subordination relative de l'institution catholique devrait en ce sens constituer une opportunité pour renouer avec sa mission première :

> « Le temps de la chrétienté est terminé, et l'Église doit apprendre à revenir à ce qu'elle était à une époque, du temps de l'Empire romain, avant de devenir la religion de l'Empire. Revenir à cette conscience d'être un lien. Aujourd'hui, la clé, c'est que l'Église retrouve la force de refaire ce lien. Je crois qu'aujourd'hui la force de l'Église ne réside pas dans les chiffres. On produit des chiffres par millions. Sa force est d'être un lien. Et c'est ce que veut être Eutsi Berrituz. Nous sommes peu nombreux ? C'est vrai. Mais ce petit nombre peut avoir une bonne vision. À partir de l'Évangile. Et sur les problèmes d'ici. »[52]

Ainsi se mettent en place dans le Pays basque des années 2000-2010, trois réponses à la déconnexion entre religion et culture. La première, restitutionniste et néoclassique, entend reconquérir la société en travaillant l'institution dans le sens d'un durcissement du message et du combat contre le relativisme moral. S'éloignant à la fois du catholicisme paroissial traditionnel mais aussi du catholicisme de mouvements, le nouveau style institutionnel privilégie l'adhésion en connaissance de cause plutôt que le « consensus mou ». Une deuxième tendance, à rapprocher des catholiques de l'ouverture, entreprend un travail politique afin de réorienter l'institution vers la reconnexion avec la culture territoriale. Enfin, la majorité silencieuse des habitants, consommateurs occasionnels de services religieux, constitue la grande inconnue de cette transformation. Or, c'est tout autant en direction de cette figure indifférente que se mobilisent les catholiques de l'ouverture basques.

Au fond, les collectifs de chrétiens alternatifs sont eux aussi des entrepreneurs de morale, à ceci près que leur éthique intransigeante ne concerne pas les enjeux des politiques familiales, genre ou sexualité mais bien la défense d'une culture minorisée. Mathieu (2005) a souligné que l'expression de croisade morale ne devait pas être restreinte aux mobilisations conservatrices et réactionnaires. Héritiers de la tradition contestatrice des catholiques basques, les catholiques de l'ouverture revendiquent un catholicisme conciliaire, médiateur et participatif, mais qui prenne en compte les droits *collectifs* d'une entité ethnoculturelle menacée elle aussi par le relativisme et l'uniformisation. À bien des égards, les évêques de Bayonne et de Saint-Sébastien constituent, pour ces collectifs, leurs « meilleurs ennemis » en tant que figures institutionnelles hiérarchiques aux orientations claires. Les transformations de fond de la société basque restent, quant à elles, bien plus fuyantes. Les jeux, enfin, restent plus ouverts qu'il n'y paraît. Rien ne dit, à ce jour, que les séminaristes recrutés sur une base affinitaire ne se « territorialiseront » pas à leur tour en s'imprégnant de la culture locale suite à leur affectation en paroisse. La matrice catholique reste encore suffisamment solide par endroits pour qu'une reconnection culturelle du religieux puisse s'opérer. Enfin et surtout, le changement de style à la tête de l'institution depuis l'élection du pape François en 2013 constitue pour les catholiques de l'ouverture l'espoir d'une involution positive de l'institution qui, *in fine*, pourrait avoir des retombées à l'échelle locale.

---

[51] En 2012, un noyau d'une vingtaine de personnes participe aux réunions mensuelles d'Eutsi Berrituz, dont deux tiers de laïcs. La conférence sur la paix qu'Eutsi Berrituz organise à Arantzazu réunit plus de 500 personnes. La liste de diffusion électronique de FTK comprend quant à elle 44 adresses.

[52] Entretien, *op. cit.*, traduit du basque.

Pistes comparatives : L'Église, les catholiques et les mobilisations pacifistes en Italie

Je n'ai pas, dans le cas italien, effectué sur cet aspect d'enquête de terrain aussi approfondie que dans le cas basque, ce qui biaise le projet comparatiste de cet ouvrage. La lacune a ses raisons : autant la comparaison basco-italienne sur le rôle socio-économique de l'Église semble fondée, autant le cas basque se singularise sur le plan de la médiation religieuse dans un conflit ethnoterritorial spécifique. Si comparaison il y avait sous cet angle, on penserait en contexte européen à l'ambivalence des médiations religieuses dans le conflit nord-irlandais (Brewer *et al*. 2011). Je souhaite néanmoins terminer ce chapitre sur des pistes exploratoires et intuitives concernant la comparaison entre les cas basque et italien quant au travail de paix de l'Église catholique.

Les acteurs religieux comme médiateurs courtiers

Si l'on reprend les catégories d'analyse qui ont structuré ce chapitre, une première piste de recherche comparative devrait concerner le travail des acteurs religieux comme médiateurs courtiers ou médiateurs facilitateurs (Faget 2008 ; Bercovitch and Kadayfici-Orellana 2009). Sur ce premier plan, les échelles nationale et transnationale doivent être distinguées. Sur le premier plan, un premier examen historique superficiel signale la trace de l'intermédiation directe de membres du clergé catholique lors des « années de plomb » 1970-1980. En 1984, c'est à M^gr^ Martini, alors archevêque de Milan, qu'une faction des Brigades rouges décidera de remettre un véritable arsenal[53]. À la différence du cas basque où le cessez-le-feu définitif d'ETA ne surviendra qu'en 2010, l'arrêt de la violence politique clandestine en Italie à la fin des années 1980[54] aura comme corollaire l'amenuisement de ce répertoire d'action du clergé. Un examen empirique plus approfondi serait néanmoins nécessaire afin d'aboutir à une hypothèse à portée généraliste sur le rôle différencié de l'intermédiation directe des acteurs religieux dans un contexte de violence politique ethnonationaliste et dans un contexte de violence politique d'extrême-gauche et d'extrême droite. Donatella della Porta (2013) a proposé une comparaison systématique des mécanismes cognitifs à l'œuvre dans l'émergence, l'escalade et le déclin de la violence politique clandestine en comparant des mobilisations ethnonationalistes (Pays basque), d'extrême gauche (Italie et Allemagne), d'extrême droite (Italie) et reposant sur un fondamentalisme religieux (Al Qaida). On pourrait s'interroger sur le rôle, fût-il secondaire aux regards d'autres facteurs politiques et organisationnels, de la médiation religieuse dans les processus de sortie de violence, en particulier dans les cas basque et italien. Sur le plan transnational ensuite, l'Italie et, plus précisément, la ville de Rome, auront été le berceau de Sant'Egidio, l'une des organisations catholiques les plus impliquées dans l'intermédiation directe dans les conflits politiques violents.

[53] « Martini, nel 1984 i terroristi rossi gli consegnarono un arsenale », *Il Fatto quotidiano*, 31 août 2012. <http://www.ilfattoquotidiano.it/2012/08/31/martini-nel-1984-terroristi-rossi-consegnarono-arsenale/339338/>.

[54] Les quelques résurgences de la violence d'extrême-gauche dans les années 2000 seront sans commune mesure avec les années 1970-1980.

Les acteurs religieux comme médiateurs généralistes : catholiques sociaux et mobilisations pacifistes

L'intermédiation directe mise à part, l'Église catholique italienne aura été au cœur de ce que j'ai appelé la médiation généraliste, au sens d'un travail politique de promotion sociétale d'une culture de paix. La comparaison avec le cas basque se doit alors d'être encore plus prudente et circonstanciée. Si dans le cas basque, le travail de paix de l'Église renvoie à l'intermédiation directe et indirecte dans le conflit ethnonationaliste, en Italie l'expression renvoie surtout au fort investissement de secteurs ecclésiaux, de mouvements et d'associations catholiques, dans des mobilisations sur des thématiques aussi diverses que l'objection de conscience, l'opposition aux dépenses d'armement, la politique de défense et les interventions extérieures de l'Italie. Ces mouvements catholiques ont été particulièrement présents dans les cycles protestataires du milieu des années 1980 en Italie sur l'utilisation des ressources de l'État à des fins militaires, les euromissiles, la résistance fiscale, l'objection de conscience et l'éducation à la paix (Ruzza 1997).

La sédimentation historique de cet engagement catholique dans la médiation généraliste est riche en enseignements pour la comparaison avec le cas basque. La contribution des catholiques au mouvement pacifiste italien a pris la forme d'une hybridation historique avec la culture politique marxiste depuis l'après-guerre. À partir d'une approche inspirée de la sociologie pragmatiste et de l'analyse des cultures politiques, Tosi et Vitale (2009) ont montré comment, depuis l'après-guerre, le mouvement pacifiste italien a défini pour lui-même une grammaire de la responsabilité directe. Cette grammaire émerge dans les années 1960, se répand dans les années 1990, avant de devenir l'un des cadres interprétatifs de référence pour le mouvement pour la justice globale (Tosi, Vitale 2009 : 142). Cette hybridation s'est effectuée en trois étapes. Dans les années 1950-1960, le marxisme est source d'innovation pour le pacifisme catholique. Certains médiateurs jouent alors un rôle central dans cette hybridation : don Primo Mazzolari (1890-1959), anticipateur de la pensée conciliaire sur l'Église des pauvres et sur la liberté religieuse, le père Ernesto Balducci (1922-1992) à Florence, figure de proue du catholicisme démocratique et du mouvement italien pour la paix et le désarmement, don Lorenzo Milani (1923-1967) qui promeut l'éducation populaire dans le Mugello toscan, Giorgio La Pira (1904-1977), maire démocrate-chrétien de Florence, ou encore Aldo Capitini (1899-1968), apôtre de la non-violence et qui organise en 1961 la première Marche pour la paix entre Pérouse et Assise (Drago 2014)[55]. Plusieurs figures de prêtres témoigneront de l'engagement social de ce que d'aucuns qualifieront d'« l'Italie civile des *don* » (Ciotti, Nello et Zappalà 2015 : 55). Dans les années 1970, la montée de la violence politique d'extrême-gauche et d'extrême-droite mettra un frein à ce rapprochement. Néanmoins, la lutte commune contre le terrorisme contribue à une convergence de fond entre chrétiens et marxistes sur la non-violence. Le dialogue reprend de façon plus affirmée dans les années 1980-1990. C'est alors le pacifisme catholique qui devient source d'innovation pour la culture politique marxiste. Ces rencontres sont pour beaucoup dans l'émergence du *Global Justice Movement*. Donatella della Porta a, comme cela a également été souligné pour l'altermondialisme français (Agrikoliansky, Fillieule, Mayer 2005), souligné la part des catholiques à l'origine des mouvements des forums sociaux, aux côtés de syndicalistes, de groupes de solidarité, de féministes, d'écologistes et de la gauche radicale. Tous se rejoignent

[55] Certains écrits de Capitini, choqué par le soutien de l'Église au régime fasciste *via* les accords du Latran de 1929, lui vaudront des démêlés avec la hiérarchie catholique. Son ouvrage *Religione aperta*, publié en 1955, sera mis à l'index. Capitini se définira lui-même comme « post-chrétien » plutôt que comme catholique. Voir Moro (2008) pour l'attitude des catholiques italiens par rapport au pacifisme durant les premières années de la guerre froide.

dans une critique de la globalisation néolibérale (della Porta 2005: 184) et dans un positionnement favorable à l'expression d'« identités tolérantes » (*tolerant identities*) et non plus exclusives (*ibid*.)[56].

On trouverait trace d'un séquençage historique assez comparable dans le cas basque. À ceci près que le dialogue entre chrétiens et marxistes a été en Pays basque imprégné par le débat ethnonationaliste, et vice-versa. Le déroulé historique de cette interpénétration est connu (Iztueta 1981 ; Itçaina 2007) : c'est essentiellement à compter des années 1960 que certains mouvements catholiques (Action catholique rurale ou ouvrière en particulier) et des secteurs du clergé se rapprochent des mouvements ouvriéristes dans le contexte de l'opposition au franquisme. Dans le climat post-conciliaire, tout un secteur de l'Église catholique basque se radicalise en associant dans une même protestation la dénonciation de l'Église concordataire et l'engagement aux côtés du « peuple travailleur basque ». On l'a dit, la sécularisation rapide de la société basque (du Sud) puis le raidissement doctrinaire et institutionnel de l'Église et la désertion de ses éléments les plus engagés auront cependant réduit les effets sociaux de ce rapprochement dans les années 1990-2000. Cependant, comme en Italie, la sécularisation n'empêchera pas la présence constante de secteurs dominés de l'institution catholique aux côtés de mobilisations sociales alternatives dans une même coalition négative face à la globalisation libérale.

En Italie, l'hybridation des références doctrinaires se traduit également à l'échelle des répertoires d'action. La Marche annuelle pour la paix entre Pérouse et Assise devient, depuis 1961, l'un des temps forts du mouvement pacifiste italien. Elle s'inspire directement des pèlerinages chrétiens. La dimension transnationale de la Marche se consolide dans les années 1990. Pianta et Marchetti (2007: 36) rappellent qu'à compter de 1995, *les Assemblies of the Peoples of the United Nations* sont organisées annuellement à Perugia par une coalition d'organisations de la société civile italienne et internationale. Les représentants de plus de 100 pays y débattent d'enjeux tels que la réforme des Nations Unies, la justice économique et le rôle de la société civile globale. Chaque assemblée inclut une marche vers Assise, avec une participation comprise entre 50 000 et 200 000 personnes. Le 14 octobre 2001, la Marche Perugia-Assisi prend une connotation toute particulière puisque se déroulant au lendemain des attentats du 11 septembre. Della Porta, Andretta et Mosca (2003) soulignent la participation de bon nombre de mouvements signataires du Forum Social de Gênes, dont des organisations catholiques de base. Ces dernières[57] se retrouvent incluses dans une mouvance écopacifiste elle-même en tension avec les mouvements plus protestataires et fermement ancrés à gauche (*ibid*.). En 2003, la marche revendique l'inclusion explicite du rejet de la guerre dans le projet de Constitution européenne. Y participent des acteurs très hétérogènes, depuis des organisations appartenant au *Global Justice Movement*, jusqu'à des partis politiques (de la gauche radicale et du centre-gauche) en passant par des syndicats ou des acteurs moins attendus sur ces enjeux (della Porta, Caiani 2009). Paolo Ceri (2009) souligne que la Marche de 2001 sera l'un des temps forts de reformation de l'opposition au gouvernement Berlusconi[58]. La Marche Perugia-Assisi aura constitué l'une des inspirations de la Marche pour la paix organisée annuellement par les diocèses basques au sanctuaire d'Arantzazu et,

[56] Della Porta note aussi (p. 191) l'importance de la quête d'un élément délibératif dans les forums sociaux européens (dont celui de Florence en 2002), quête perçue par une enquêtée comme contenant « quelque chose d'évangélique » (*ibid*., p. 191).

[57] Notamment au sein du réseau Lilliput, aux côtés d'associations de volontaires et d'environnementalistes modérés (della Porta, Andretta, Mosca (2003 : 45, n. 1).

[58] Ceri signale également la participation de quelques groupes catholiques aux côtés de l'Arci et de mouvements de gauche à la manifestation du 27 mars 2001 à Naples contre l'intervention italienne imminente en Afghanistan.

occasionnellement, à Cenarruza (Biscaye), illustrant une circulation transnationale des répertoires d'action catholiques en matière de médiation généraliste.

Du général au spécifique : la territorialisation de la médiation pacifiste

La médiation généraliste, où organisations et militants catholiques se fondent dans des coalitions plus larges, peut prendre une dimension territoriale plus affirmée et se focaliser sur des enjeux spécifiques. La posture généraliste sur la paix se fait alors plus précise et potentiellement plus conflictuelle, notamment sur des territoires où l'industrie de l'armement occupe une place prépondérante, et où la présence militaire est forte. Ainsi voit-on, parmi les terrains d'enquête italiens retenus ici, l'Église de Brescia se mobiliser fortement dans l'une des principales provinces italiennes de production d'armes de guerre[59]. Un tel ancrage industriel aura sa contrepartie avec un mouvement pacifiste très structuré sur ce territoire, mobilisation à laquelle participe largement l'Église diocésaine. Le diocèse de Brescia adhère à l'OPAL (*Osservatorio Permanente sulle Armi Leggere e le Politiche di Sicurezza e Difesa*), une association sans but lucratif promue de diverses entités associatives brescianes et nationales afin de « diffuser la culture de la paix et offrir à la société civile des informations à caractère scientifique sur la production et le commerce des 'armes légères' et l'approfondissement de l'activité législative du secteur »[60]. Parmi les 16 adhérents de l'OPAL au 31 décembre 2012, on notera la forte présence d'organisations catholiques : le Collège des Missions africaines-missionnaires comboniens ; la Commission Justice et paix du diocèse de Brescia ; les Missionnaires Xavériens (*Saveriani*) ; le mouvement *Pax Christi* ; l'Office Missionnaire Diocésain du diocèse de Brescia. L'expérience est jugée « significative » (entretien) par le responsable de la pastorale sociale du diocèse de Brescia et représentant du mouvement Justice et Paix au sein du collectif, car unissant des syndicats, des militants d'extrême-gauche, et des catholiques. L'OPAL joue à plein son rôle d'observatoire en dénonçant régulièrement des jeux de pouvoir illicites en particulier concernant l'exportation d'armes de guerre par l'Italie. Les campagnes portent sur des enjeux à la fois nationaux, transnationaux et territoriaux : campagne F35 sur les ventes d'avion de guerre[61], éducation à la paix, à la mondialisation, aux situations de guerre et aux interventions de l'Italie, et la question de l'industrie de l'armement, propre à Brescia[62]. Le contexte local se signale en outre par la présence d'une base aérienne de l'OTAN dans la commune de Ghedi, proche de Brescia.

La territorialisation de la mobilisation soulève cependant une problématique spécifique, celle des retombées de l'industrie sur l'emploi local. L'enjeu clive les acteurs du territoire, y compris au sein du milieu catholique. De fait, si la CGIL participe à l'OPAL, les deux autres principaux syndicats présents sur le territoire (l'UIL et la CISL – catholique –) n'y figurent pas. L'Église diocésaine elle-même s'interroge en permanence sur les limites de son

[59] Avec notamment la présence de l'usine Beretta.

[60] <http://www.opalbrescia.org/>, consulté le 9 décembre 2014.

[61] En 2013-2014, *Pax Christi* s'engage fortement dans la campagne nationale contre l'achat par l'Italie de 131 chasseurs-bombardiers F35 pour un coût de 15 milliards d'euros, alors que le pays est en pleine crise économique. On notera ici aussi le recours au répertoire d'action de la Marche pour la paix, organisée par *Pax Christi* à Brescia.

[62] Entretien ACLI, Brescia 5 juillet 2013.

intervention[63]. Participer à l'OPAL et à d'autres instances de collaborations entre associations, syndicats et autres organisations sur la question de la paix et de la justice sociale est une chose, soutenir ouvertement des protestations en est une autre : « parce que l'Église ne peut pas entrer dans une activité de mouvement de protestation » [64]. La médiation ecclésiale, ici, prendra la forme de l'expertise, fût-elle politisée, plutôt que celle de la protestation ouverte. Se joue ainsi une forme d'engagement et de médiation toujours située aux frontières du politique, mais qui territorialise la question de la paix et en fait, *in fine*, un objet de travail politique.

La médiation catholique dans la guerre silencieuse contre les mafias : du travail de mémoire à l'économie solidaire

Enfin, et faute de matériau empirique consistant, on ne fera que signaler un quatrième registre de la médiation ecclésiale en contexte violent, cette fois lié à la criminalité organisée. Propre au contexte italien, l'engagement de secteurs de l'Église dans la lutte contre les mafias fournit une illustration supplémentaire à la fois de l'activation du répertoire catholique de la médiation, mais aussi de l'absence d'unanimité des milieux catholiques sur cette question. Je n'ai pu, sur les terrains italiens convoqués ici, qu'effleurer les répertoires d'engagement de l'Église locale sur un enjeu qui, loin de se limiter aux régions méridionales, s'étend désormais à l'ensemble du territoire y compris sous les formes légales détournées par la criminalité organisée. Dans la perspective comparatiste qui est retenue ici, je mettrai simplement en perspective trois pistes qui permettraient de comparer les débats autour de la médiation de l'Église dans le conflit basque, et le rôle de l'Église dans la lutte contre la criminalité organisée en Italie. Au-delà de deux types de conflits que tout oppose, je fais néanmoins l'hypothèse d'un répertoire commun de la médiation catholique dans les deux cas, médiation qui présente trois caractéristiques principales.

Le travail politique sur la figure de la victime

Premièrement, au Pays basque comme en Italie, la notion de victime et ses contours imprécis font l'objet d'un travail social et politique effectif de la part de certains milieux et leaders catholiques. La figure de la victime, on l'a vu, fait l'objet au Pays basque d'une controverse serrée, y compris au sein de l'Église. Outre le débat, à conséquences juridiques, sur la nature même des victimes (des actions d'ETA uniquement ? Incluant les victimes des

[63] On notera que ce secteur de l'Église locale associe son engagement sur la paix à une référence historique à des figures ecclésiales latino-américaines engagées dans les luttes sociopolitiques, et particulièrement à la théologie de la libération. Le programme de la conférence *Più forti delle armi*, organisée à Brescia le 22 mars 2014 est éloquent à cet égard. La conférence est organisée par la Commission Justice et paix du diocèse de Brescia en collaboration avec l'Action catholique, *Pax Christi*, la Société Saint-Vincent-de-Paul, l'Apasci (association de solidarité avec l'Amérique latine), les Missionnaires Comboniens, MCL, les Missionnaires Xavériens, la *Cooperativa Cattolico-democratica di Cultura*, le Centre Missionnaire Diocésain. Plusieurs de ces organisations font aussi partie de l'OPAL. La conférence prend figure d'hommage à trois acteurs-clés ecclésiaux engagés dans les luttes sociales. Y est commémoré le 31e anniversaire de l'assassinat de Marianella García Villas, présidente de la Commission des droits de l'homme du Salvador, collaboratrice de Mgr Romero, connue comme l'« avocate des pauvres ». La conférence rappelle également le 34e anniversaire de l'assassinat de Mgr Romero (1980), archevêque de San Salvador, abattu alors qu'il célébrait l'Eucharistie. Est enfin rappelé le souvenir de Pierluigi Murgioni, prêtre brescian missionnaire *fidei donum* envoyé en Uruguay en 1968, avec des prêtres des diocèses de Brescia, Vérone, Bergame et Novara. Après le coup d'État militaire soutenu par les États-Unis, il est arrêté en 1972, soupçonné de collusion avec les Tupamaros et emprisonné et torturé pendant 5 ans (Palini 2012). Construite autour des figures de ces trois « témoins-martyrs », la conférence entend réfléchir sur la voie de la paix et de la non-violence.

[64] Entretien directeur Pastorale sociale du diocèse de Brescia, Brescia 5 juillet 2013.

actions des forces de sécurité et des groupes parapoliciers ? Une définition élargie aux familles et aux proches ?), la controverse met en tension des approches normatives divergentes qui clivent les opinions catholiques, entre approches compassionnelles et réparatrices. En Italie, l'association Libera, dès sa création en 1995[65] s'engage fortement sur cet enjeu des victimes et de la mémoire. Libera n'est pas formellement une structure catholique. Le mouvement relève principalement des grandes organisations de la gauche italienne, et ses coopératives adhèrent à la Legacoop. Libera est néanmoins issu du groupe Abel, association d'inspiration catholique née à Turin en 1965, et reste profondément marqué par le leadership d'un prêtre, don Luigi Ciotti. Une organisation comme Libera se situerait ainsi, selon l'approche sociologique de l'institution proposée ici, à la fois aux *marges* de l'institution catholique, mais *au cœur* de l'espace sécant constitué par le croisement des mouvements sociaux, de l'Église et des politiques publiques.

Libera fera de la reconnaissance des victimes des mafias un enjeu de mobilisation essentiel afin de « transformer la mémoire en une éthique de l'engagement » (Ciotti, Nello et Zappalà 2015 : 84). Depuis vingt ans, Libera organise le 21 mars une Journée de la mémoire et de l'engagement dans une ville italienne, une manifestation comportant la lecture ritualisée des centaines de noms des victimes des mafias. Ici également, comme à Perugia ou à Arantzazu, l'acte mémoriel est précédé d'une marche dans la ville, au nom d'une reconquête symbolique de l'espace urbain au nom des valeurs de légalité et de mémoire[66]. La réflexion sur les victimes se fait, au sein de Libera, à deux échelles : la première concerne les familles directement touchées par la violence. La deuxième ouvre vers une réflexion plus générale sur les critères à partir desquels la notion de victime peut être mobilisée : victimes directes et indirectes de la criminalité, « morts-vivants » en sursis, entrepreneurs extorqués – une caractéristique partagée avec le cas basque –, etc. Loin de ne constituer qu'un débat éthique, la notion de victime conduit Libera et ses partenaires à effectuer un véritable travail politique sur les instruments d'action publique (Smith et Jullien 2014) afin que des formes de tutelle et de reconnaissance légale soient accordées aux familles des victimes des mafias, au même titre que sont prévues des formes de tutelle pour les familles des victimes du terrorisme. Il s'agit également d'obtenir de la puissance publique des instruments pour permettre aux proches des mafieux de rompre avec les contextes de mafias (Ciotti, Nello et Zappalà 2015 : 127). En Italie comme au Pays basque, prêtres, laïcs et organisations catholiques s'investissent fortement dans la construction sociale de la victime du conflit ethnonationaliste dans un cas, lié à la criminalité organisée dans l'autre.

L'examen de conscience de l'Église

Le deuxième axe de ce travail de mémoire concerne le retour sur le rôle historique de l'Église dans la cristallisation des conflits ou, pour emprunter le vocable catholique, l'examen de conscience de l'Église. Inévitablement, l'engagement dans la médiation pacifiste ou dans la lutte contre les mafias de personnalités ou d'organisations ecclésiales génère un débat inextricable sur les responsabilités de l'institution ecclésiale dans la fabrique historique des

[65] *Libera, associations, noms et nombres contre les mafias* est né le 25 mars 1995 avec pour objectif d'inciter la société civile à s'engager dans la lutte contre les mafias et de promouvoir la légalité et la justice. Libera est actuellement une fédération de plus de 1 500 associations, groupes, écoles, entités de terrain, qui s'investissent sur les territoires pour construire des synergies politico-culturelles et organisationnelles capables de répandre la culture de la légalité. Les principaux engagements de Libera concernent la loi sur l'usage social des biens confisqués aux mafias, l'éducation à la légalité démocratique, l'engagement contre la corruption, les camps de formation antimafia, les projets pour le travail et le développement, les actions contre l'usure (Ciotti, Nello et Zappalà 2015 : 130).

[66] Observation, *Journée de la mémoire* organisée par Libera à Florence le 16 mars 2013.

violences. Le cas basque a illustré la façon dont les controverses mémorielles pouvait générer des montées en généralité autour d'arguments irréconciliables y compris et peut-être surtout dans une situation post-violente. En Italie, Alessandra Dino (2008) a montré, dans une perspective anthropologique, la complexité des interactions entre mafieux, Église institutionnelle et religion en Sicile. Sans verser dans l'explication culturaliste, Dino montre comment la mafia a pu longtemps détourner à son profit la symbolique catholique et les rituels de la religion populaire d'une part, le patronage clientélaire des œuvres d'autre part, en comptant parfois sur le silence voire la complicité du clergé. Au terme d'un long processus de maturation à l'échelle locale et hiérarchique, certains secteurs du clergé se révolteront contre cette alliance implicite, parfois au prix de leur vie. Sont également signalées des tentatives de l'Église pour obtenir des « accords de paix » auprès de mafieux emprisonnés, une pratique qui rappelle la figure du médiateur courtier dans des situations de guerre ou de guerre civile (Ruggiero 2010 : 157).

De la médiation politique à la médiation socio-économique

Enfin, la médiation ecclésiale, que ce soit dans le conflit ethnonationaliste ou la lutte contre les mafias entend mettre en relation un discours généraliste sur la paix et une action collective comprenant une dimension socio-économique. En Italie, acteurs et organisations catholiques progressistes et mouvements de gauche s'allieront au sein de Libera pour travailler à l'obtention le 7 mars 1995 de la loi 109/96 concernant les *Dispositions en matière de gestion et de destination des biens séquestrés ou confisqués à la criminalité organisée*. Aux termes de cette loi, les municipalités mettront à disposition de structures d'économie sociale, et en particulier de coopératives sociales, les terres et les biens confisquées aux patrons de la criminalité. Se mettent ainsi en place des modèles vertueux de coopération entre collectivités locales et coopératives, pouvant générer des formes innovantes de développement local (Bucolo 2015 ; Di Maggio 2011). Même si elle est majoritairement appliquée dans le Mezzogiorno, la loi a fait l'objet d'une application étendue dans plusieurs territoires italiens. À Forlì, la *Caritas* fait partie des organisations qui travailleront sur des biens confisqués à la mafia sur le territoire afin d'y promouvoir un projet de jardin partagé. La province de Forlì-Cesena est la deuxième en Émilie-Romagne, après Bologne, en termes de nombre de biens confisqués à la mafia. On soulignera le fort investissement des coopératives sociales dans le passage d'une « économie mafieuse » à une « économie civile » ou, pour reprendre le vocable de *Caritas* (chapitre 3), à une « économie de la proximité »[67]. À Brescia[68] comme à Forlì, la solidarité avec les coopératives engagées dans ce programme en Sicile ou en Calabre se traduit également par les choix d'approvisionnement des groupements d'achat GAS, dont plusieurs sont d'origine paroissiale. Au Pays basque, on notera également la forte coïncidence entre les secteurs ecclésiaux engagés dans le travail de paix et la promotion d'expériences et de réseaux de l'économie sociale et solidaire (*cf.* chapitre 2). La multipositionnalité des acteurs catholiques leur permet ainsi d'établir des connections entre des univers sociaux et politiques généralement perçus comme distincts mais dont l'articulation contribuerait à stabiliser des solutions. Cette légitimation croisée, garantie d'une acceptation sociale du médiateur religieux (Hegertun 2010), porte les acteurs catholiques à agir par le biais d'organisations parfois situées aux marges, voire à l'extérieur, de l'institution

[67] Notes prises lors du débat public sur le devenir des biens confisqués à la Mafia sur le territoire de Forlì (« Dalla criminalità alla collettività : i beni confiscati », Osservatorio sulla legalità, Comune di Forlì, 23 mai 2013).

[68] On notera que la Lombardie arrive au 3e rang des régions italiennes avec 12 % des biens confisqués, après la Sicile (37 %) et la Campanie (20 %) (sources : tract CGIL, Libera, ARCI, ACLI *et al.*, « Legge di iniziativa popolare. Firma anche tu. IOriattivo il lavoro », mai 2013).

catholique formelle. C'est, une fois encore, la plasticité relative de l'institution catholique au sens sociologique que ces initiatives viennent illustrer.

L'engagement des prêtres et des militants catholiques dans la lutte anti-mafia constitue également une forme renouvelée d'une intransigeantisme catholique protestataire, par opposition à la compromission et au silence complice. L'intransigeantisme, au sens du *refus de transiger* sur certaines valeurs, n'est pas monopolisé par les catholiques de l'identité. Le 22 février 2015, sur Radio Vatican, au procureur national antimafia, Franco Roberti reprochant à l'Église son long silence sur la mafia, don Luigi Ciotti répond : « au sein de l'Église, nous avons sous les yeux tellement d'exemples de personnes qui vivent l'Évangile avec radicalité et sans arrangements (*senza accomodamenti*). Prêts à donner la vie pour combattre les mafias. »[69] Reste qu'au Pays basque comme en Italie, les prêtres et militants catholiques engagés dans le répertoire de la médiation doivent en permanence tenir compte de l'ombre portée du débat sur la responsabilité historique de l'institution ecclésiale. Tout se passe au fond comme si les controverses étaient biaisées par une vision totalisante, dans l'arène publique, de l'Église comme une institution stable et homogène. Or, c'est bien du caractère contingent d'une institution en travail permanent sur la société et sur elle-même que témoigne la variété des répertoires de médiation.

L'analyse du travail de paix de l'Église, au Pays basque, en Italie ou ailleurs, entend renforcer le positionnement en faveur d'une appréhension institutionnaliste, historique et constructiviste, de l'action ecclésiale. L'engagement de l'Église dans la résolution des conflits politiques violents ne peut être saisi qu'en se concentrant sur des *processus* institutionnels (Hay 2006), qu'ils soient religieux ou politiques. Les synodes, qui auraient pu constituer des processus de désinstitutionnalisation, finissent par réinstitutionnaliser l'autorité centrale. L'engagement des acteurs est motivé par leurs idées sur le conflit, sur la démocratie et sur l'Église. Leurs intérêts sont eux-mêmes normatifs, idéels et socialement construits. L'institution catholique, sur cet enjeu comme sur les autres, met en jeu son caractère labile et définitivement pluriel.

Observé ici dans le cas basque et de façon exploratoire en Italie, la médiation pacifiste fait l'objet de la part de certaines parties de l'institution ecclésiale d'un véritable travail politique, qui se déploie en trois temps (Smith et Jullien 2014). Les médiateurs catholiques contribuent d'une part à *problématiser* la question de la paix comme un problème collectif et public, et comme méritant une action collective et gouvernementale. Par les expériences de médiation, directe ou indirecte, et les espaces de dialogue qu'elle met en place, la médiation catholique génère des *instruments* de construction de la paix, au sens de règles, de normes, de catégories, de procédures et de moyens visant à opérationnaliser un discours généraliste sur la paix et la réconciliation. Enfin, la médiation catholique contribue à *légitimer* un discours sur la paix, discours dont l'acceptation sociale équivaut à la reconnaissance implicite du caractère politique du conflit. Ce travail politique de légitimation d'un processus de paix par les médiateurs catholiques peut conduire à des registres fortement *publicisés* ou, inversement, à un usage des techniques de confidentialité propre à l'institution catholique pour *confiner* le problème à des espaces clos et discrets de négociation (Gilbert, Henry 2012)

[69] Traduit de l'italien. Entretien cité dans: « La Chiesa combate le mafie con la forza del Vangelo », *Gruppo Abele*, 22 février 2015 <http://www.gruppoabele.org/flex/cm/pages/ServeBLOB.php/L/IT/IDPagina/6436> consulté le 22 avril 2015.

Le travail de paix le plus efficient reste cependant mené aux marges de l'institution catholique, que ce soit par des organisations souples et autonomes (du type *Sant'Egidio* ou des collectifs de prêtres et de chrétiens), par des initiatives personnelles de personnalités ecclésiales ou par des organisations non confessionnelles mais mobilisant *entre autres* un référentiel catholique (comme Baketik ou Libera). La position périphérique de ces organisations peut se muter en avantage pour la médiation. Délestée du soupçon de manipulation ou de *bargaining* qui pèse sur des rameaux dominants de l'institution catholique ayant d'autres intérêts en jeu, l'intervention catholique par la marge voit sa légitimité renforcée en régime de sécularisation. On l'a vu cependant en Pays basque, ces initiatives doivent composer avec une involution de l'institution prônant le retour des courants néo-classiques aux rênes des diocèses, courants qui ne placent pas la question de la paix au cœur d'un agenda de reconquête et d'affirmation identitaire de la *strong religion* (Almond, Appleby, Sivan 2003), soit de la religion pour elle-même.

Conclusion

Les politiques invisibles du religieux

Ce chapitre conclusif reprend les principaux apports empiriques et théoriques de cette recherche avant de proposer trois pistes de recherche pour en prolonger quelques-unes des intuitions.

Les médiations catholiques territoriales et la gestion silencieuse du pluralisme

L'hypothèse principale qui a guidé cette recherche était celle de l'existence d'un répertoire catholique de la *médiation* s'exprimant à l'échelle territoriale et aspirant à s'extraire de la polarisation binaire des relations entre religion et politique. Ce répertoire de la médiation se distingue d'un répertoire catholique de la *confrontation*, qui s'exprime dans une logique de résistance face à des réformes de politiques publiques menées en matière de politique familiale, éducative ou bioéthique. Sur ces derniers enjeux, les mobilisations catholiques sont fortement médiatisées, et trouvent des relais politiques naturels du côté conservateur. Le répertoire de la médiation catholique, 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 ethnoterritoriaux, mobilisations pacifistes voire, plus récemment sur l'enjeu du changement climatique[1]. Ce répertoire catholique de la médiation, dans son pluralisme, s'exprime le plus clairement à l'échelle locale. Les formes d'interactions entre institution catholique, espace public, acteurs publics sont plus plurielles à l'échelle territoriale qu'elles ne le sont à l'échelle nationale, où l'agrégation des intérêts et la fabrique des porte-parole sectoriels durcissent et politisent les interventions de l'Église dans le débat public.

Une première objection concernant les échelles d'analyses doit d'ores et déjà être écartée. Observer les mobilisations locales des acteurs catholiques ne signifie pas qu'il faille négliger la dimension nationale et transnationale de ces mobilisations. Bien au contraire. Il y a un continuum entre le centre d'accueil paroissial de telle Caritas diocésaine et le travail politique accompli auprès des institutions européennes par la Caritas ou par la COMECE (Commission des épiscopats de la Communauté européenne). Cette interaction des échelles d'action est visible sur des enjeux comme l'immigration, mais aussi dans les mobilisations anti-austérité. Cette recherche a davantage travaillé sur les croisements entre les territoires du politique et les territoires de l'institution catholique que sur la dimension locale, au sens géographique. On suivrait volontiers sur ce plan Andy Smith (2011 : 469) qui, à la suite de Ruggie (1993), voit le territoire avant tout comme un espace géographique institutionnalisé, soit un espace basé sur un ensemble stabilisé de règles, de normes et d'attentes. C'est bien

[1] Voir la déclaration commune des principales religions de France en mai 2015 (« Climat : le plaidoyer des religions de France », *Le Monde*, 23 mai 2015) et l'encyclique sur l'environnement promulguée par le pape François en juin 2015 (« Environnement : le Pape en appelle au 'courage' et à l'action urgente », *Le Monde*, 16 juin 2015).

d'une telle approche multiscalaire et dynamique que se réclame ce travail. D'un point de vue disciplinaire, face au développement exponentiel des travaux sur les interactions entre religion et politique en Relations internationales ou en Théorie politique, il s'agit de réaffirmer une perspective multiscalaire et sociologique des dynamiques territoriales à l'œuvre, perspective qui complète l'analyse discursive des religions globalisées par l'observation au plus près des opérateurs locaux du politico-religieux.

Cette proposition initiale a été affinée en montrant que la médiation catholique jouait 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 nature religieuse qu'à celui de leur savoir pratique en tant qu'opérateurs par défaut dans des angles morts 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 (Jullien, Smith 2008 ; 2014). Dans le domaine des politiques sociales, les acteurs catholiques se retrouvent souvent sur une position ambiguë : aspirant à réintroduire une orientation en valeur dans la fabrique des politiques sociales, ils sont d'abord sollicités au titre d'opérateurs du social, de producteurs de diagnostics et d'experts des formes émergentes de pauvreté.

Cette posture ambivalente a parfois pour conséquence de faire verser au contraire la médiation catholique du côté de la politisation par les valeurs et de la publicisation des enjeux. La période observée en Europe du Sud correspond à une crise économique particulièrement prononcée en Espagne depuis 2008 mais aussi en Italie et, dans une moindre mesure, en France. La crise a généré des mouvements sociaux qui sont parvenus à agréger leurs revendications sectorielles dans un cadrage d'opposition aux politiques d'austérité nationales et européennes et de remise en cause du capitalisme néolibéral (della Porta 2015). Certains acteurs catholiques ont participé de cette politisation, au sens d'une relecture de problèmes publics en termes de symboles et de valeurs (Jullien, Smith 2008), relecture qui déportera dans certains cas le répertoire de la médiation vers celui de la confrontation, cette fois aux côtés des mouvements sociaux protestataires. C'est ce travail politique de glissement d'un répertoire à l'autre (confrontation aux côtés des mouvements sociaux défensifs, médiation dépolitisée, confrontation aux côtés des mouvements sociaux offensifs) que les études de cas ont voulu approfondir.

Cette série d'hypothèses a été mise à l'épreuve par l'analyse comparative de quatre répertoires d'action catholiques : le répertoire entrepreneurial, le répertoire de la subsidiarité, le répertoire de l'hospitalité et le répertoire de la paix. À des degrés divers, chacun de ces répertoires met en scène à la fois la dimension médiatrice de l'action collective catholique mais également le pluralisme interne de l'institution malgré un affichage unificateur. J'ai proposé une série de typologies – avec toutes les limites inhérentes à l'exercice – de ces répertoires catholiques pluriels dans le rapport à l'entrepreneuriat, au travail social ou à la paix. Ces répertoires ont été analysés de façon comparative sur les terrains italiens, basques et aquitains. Faute d'un collectage empirique systématique et d'une enquête lacunaire, le projet comparatiste n'a pas été mené à son terme. Par ailleurs, la spécificité de certains enjeux, comme la question de la paix au Pays basque, a justifié parfois une focale plus resserrée.

Sur la base des éléments empiriques recueillis, la comparaison des territoires met cependant en lumière deux éléments principaux. D'une part, comme l'on pouvait s'y attendre, les formes de publicisation des médiations catholiques territoriales sont les plus significatives dans les pays où les indicateurs classiques de la présence catholique sont les plus élevés et où le modèle de relations Église-État favorise de façon asymétrique l'Église catholique dans bon nombre de secteurs. Au vu de ces critères, les médiations catholiques apparaissent comme

fortement publicisées dans les territoires italiens, suivis du Pays basque espagnol, puis du Pays basque français, du reste de l'Aquitaine enfin.

Au-delà d'une conclusion qui ne ferait que transférer à l'échelle territoriale un contraste observé aux échelles nationales, ce que la comparaison des dynamiques territoriales met surtout en évidence concerne une grande proximité des répertoires catholiques à l'œuvre sur l'ensemble des territoires. À bien des égards, cette convergence « par le bas » des médiations territoriales catholiques complète l'hypothèse de la convergence « par le haut » des modèles Église-État que repère Philippe Portier à l'échelle européenne (Portier 2011). Ce rapprochement, dans les cas rapportés ici, s'explique par plusieurs facteurs. Le premier, institutionnel, concerne l'évolution transversale du catholicisme. Les territoires, quels qu'ils soient, sont tous travaillés par une tension de fond entre un catholicisme social ancré localement et des mouvements transnationaux déterritorialisés (charismatiques, restitutionnistes et autres) qui privilégient une éthique religieuse de la reconquête globale. Ce pluralisme catholique se manifeste à l'échelle territoriale par des approches distinctes et complémentaires du travail social, de l'entrepreneuriat ou du rapport à l'État. Les mouvements catholiques globalisés ou, pour parler comme Olivier Roy, déconnectés, agissent *aussi* à l'échelle locale, mais en conférant une portée immédiatement transnationale à leur action. Le rapport aux institutions diocésaines, socles de la régulation territoriale ecclésiale, se trouve distendu chez ces organisations globalisées, alors que le secteur social de l'Église diocésaine réactive son maillage territorial traditionnel pour suppléer aux carences de l'État social. Ce constat de dualisme interne du monde catholique vaut pour l'ensemble des territoires mis en comparaison. Bon nombre des tendances repérées ici peuvent être placées sur un continuum entre catholicisme d'ouverture et catholicisme d'identité, sans toutefois s'y réduire. À ce titre, la typologie à quatre volets établie par Yann Raison du Cleuziou (2014) à l'échelle individuelle pour les catholiques engagés demanderait à être rediscutée pour une éventuelle extension à l'échelle des organisations catholiques.

Sur le plan de la discussion théorique, l'examen empirique de ces répertoires d'action a été orienté par un double regard provenant des approches néo-institutionnalistes (historique et constructiviste) d'une part, de la sociologie des mouvements sociaux d'autre part. Ce faisant, ce travail se positionne à rebours des modèles de choix rationnel et du recours à la métaphore économique pour comprendre les comportements des acteurs religieux et politiques, modèles s'avérant d'une vertu explicative limitée ici. De l'institutionnalisme sociologique, ce travail a pu emprunter quelques-unes des intuitions, et en particulier le rôle des valeurs et de la socialisation religieuse dans la construction des normes de l'action collective et individuelle. Mais c'est plutôt dans l'institutionnalisme historique qu'il a fallu puiser une approche alliant la prise en compte des comportements stratégiques des acteurs, le poids des héritages culturels et des registres de socialisation dans l'orientation des comportements, et la dimension historique du changement et des permanences institutionnelles. Enfin, il a fallu souligner le rôle des récits, discours et cadrages dans la structuration de l'action collective des catholiques sociaux et dans la définition des problèmes publics et de leurs antidotes, rejoignant ainsi les approches institutionnalistes constructivistes et la sociologie cognitive des mouvements sociaux.

Trois prolongements

Fût-il incomplet, ce travail pose néanmoins les bases pour de futurs prolongements. J'en perçois au moins trois.

De la culture à l'identité : les associations catholiques face au tournant identitaire de l'Église

Premièrement, il s'agira de continuer à observer le mouvement de fond qui se joue derrière bon nombre de mobilisations catholiques analysées ici. Comment une institution se transforme-t-elle en régime de sécularisation ? Comment se noueront à l'avenir les articulations entre le triptyque religion, culture et identité ?

J'ai eu recours au chapitre 1 à l'hypothèse des trois vagues de la sécularisation que Pérez-Agote (2012b) a développée pour le cas espagnol. Durant la deuxième de ces vagues, le catholicisme s'est transformé en culture religieuse implicite. Dans la troisième vague, la religion n'est « même plus » culture, elle connaît un processus d'exculturation, au sens de Danièle Hervieu-Léger. Face à cette déprise sociale du religieux, l'institution catholique réagit de façon diverse. À l'échelle globale – c'est la thèse d'Olivier Roy, largement confirmée par mon enquête – le catholicisme, comme les autres religions, réagit à ce qui constitue une dissociation inédite entre religion et culture. Ce qui était de l'ordre de la culture devient de l'ordre de l'identité (religieuse). L'institution expérimente alors un raidissement fondamentaliste et un recentrage du travail institutionnel sur le religieux pur : montée des nouveaux mouvements religieux, nomination d'évêques à l'intransigeantisme militant (à Bayonne et Saint-Sébastien), disqualification de l'ancien catholicisme de mouvements vu comme social, intramondain et ayant relégué les préoccupations spirituelles au second plan. Le recentrage sur le religieux n'induit pas une fuite dans le spirituel, bien au contraire. L'identité religieuse redevenue explicite pousse au contraire les acteurs à s'investir dans des combats politiques sur des questions très clivantes comme celles touchant à la politique familiale ou aux questions bioéthiques. L'engagement se traduit par des actions locales et, peut-être surtout, par l'affiliation à des réseaux affinitaires catholiques et interreligieux transnationaux. Lorsque l'évêque de Bayonne manifeste en novembre 2013 à Washington aux côtés des militants anti-avortement états-uniens[2], ou lorsqu'il se rend fin mars 2014 en Russie pour une rencontre œcuménique non officielle mais hautement politique avec les hiérarques orthodoxes autour de la « protection des valeurs traditionnelles »[3], il affirme son adhésion à une intention restitutionniste transnationale qui déborde les orientations définies par le cadre institutionnel romain et par le corps épiscopal français.

Ce mouvement, ce travail s'est employé à le montrer, ne traduit pas l'ensemble de la surface sociale du catholicisme. Loin de là. Le tournant identitaire est lui-même contesté par le bas et par le haut. Par le bas, d'une part, au travers des mobilisations de ceux que l'on serait tenté d'appeler les « autres catholiques » si l'expression n'était elle-même teintée d'ambivalence, et qui entendent réactualiser la pensée et la praxis sociale de l'Église en répondant au plus près aux attentes générées par des sociétés en crise économique, par des migrants en errance ou par les parties d'un conflit armé. Par le haut, avec une amorce de changement qui viendra, de façon assez inattendue, du sommet de l'institution. L'élection du pape François en 2013 traduit à ce titre un changement de ton indéniable qui entend réorienter l'Église vers sa mission sociale originelle et réaménager l'organisation interne du pouvoir

[2] T. Villepreux, « L'évêque de Bayonne milite contre l'avortement aux États-Unis », *Sud-Ouest*, 7 novembre 2013.

[3] M. Corre, « Interrogations autour d'une délégation catholique française en Russie », *La Croix*, 3 avril 2014.

dans l'institution, à l'image du discours critique adressé à la Curie en décembre 2014[4]. Reste à savoir si ce changement institutionnel est de nature incrémentale ou rupturiste et s'il rejoindra les voix discordantes qui émanent des marges de l'institution.

En d'autres termes, le mouvement qui s'annonce ne doit pas être lu comme un conflit annoncé entre les mouvements catholiques de base et les tendances restitutionnistes, dans une vision qui opposerait le mouvement social à l'institution. Les choses sont plus mêlées. Il y a « du » mouvement social dans l'entreprise restitutionniste, qui peut elle-même contourner l'institution, et les conférences épiscopales en particulier, au profit d'une stratégie de rapprochements et d'alliances transnationales voire interreligieuses. Inversement, les courants les plus sociaux du catholicisme ne se situent pas nécessairement aux marges d'une institution plus fluide qu'il n'y paraît mais en constituent même, sur certains territoires, l'ossature sociale fondamentale. Enfin, le changement de style de gouvernement au sommet de l'Église imposerait, pour des travaux ultérieurs, d'avoir une approche multiscalaire du changement et des permanences dans l'institution catholique. En d'autres termes, et comme le suggère l'institutionnalisme sociologique (Lawrence, Suddaby 2006), il s'agit d'observer le travail politique d'une institution sur elle-même et sur les conditions de sa reproduction.

Le formel, l'informel et l'institutionel : que reste-t-il de la matrice catholique ?

La deuxième piste de recherche qui nécessiterait approfondissement concerne la dimension matricielle du catholicisme territorial. Même si ce travail a consisté pour l'essentiel à examiner les comportements et le travail politique de l'institution catholique *en tant que telle*, l'analyse aura fréquemment buté sur un double problème qui reste entier au terme de cet ouvrage. Le premier concerne les limites de l'influence ou de l'empreinte catholique sur les comportements politiques, sociaux et économiques. Pour le formuler autrement : comment évaluer à sa juste mesure et sans verser dans le culturalisme les effets non-religieux d'une matrice territoriale catholique ? De façon corollaire, le deuxième problème renvoie aux limites de l'institution. Je le mentionnais dès l'introduction : certaines organisations, par exemple dans le champ de l'action sociale, peuvent être vues comme appartenant à la sphère catholique par les institutions publiques ou par les mouvements sociaux, alors que les cadres de cette organisation vont décliner ou minorer cette affiliation. L'inverse est tout aussi vrai, sans parler de la myriade d'initiatives non religieuses mais fortement investies par des acteurs socialisés dans la matrice catholique. Il y a là un *dégradé d'appartenances* qui loin d'affaiblir l'institution, peut aussi en augmenter la surface sociale et la diffusion des valeurs constitutives. Le langage religieux devient alors langage éthique et le fait d'agir *en* catholique l'emporte sur le fait d'agir *en tant* que catholique[5].

Elargi de la sorte, le champ d'investigation sur la surface sociale du catholicisme devient très étendu. Il est difficilement appréhendable avec les approches les plus descriptives de la sécularisation qui réduiraient l'institution à ses contours formels. C'est plutôt à une approche en termes de matrice territoriale qu'il faudrait recourir pour essayer de mesurer, au fond, « ce qui reste » une fois que l'encadrement sociétal par l'institution ecclésiale formelle s'est délité. Dans son travail de synthèse sur les mutations des relations entre catholicisme et politique au Québec, Jacques Palard (2010) applique une telle approche matricielle à l'influence du modèle catholique sur l'organisation des structures étatiques et la conception de l'action gouvernementale :

---

4 Voir S. Maillard, « Comment s'explique le discours du pape François à la Curie ? », *La Croix*, 23 décembre 2014.

5 J'emprunte cette formule à Yann Raison du Cleuziou.

> « Cette influence ne revêt plus ici en effet un caractère seulement ni surtout magistériel ; elle est précisément d'ordre matriciel, c'est-à-dire que, dans le mouvement de substitution d'une instance dominante – l'État – à une autre instance dominante – l'Église –, le système de régulation de même que les rapports société-instance dominante ne sont pas fondamentalement bouleversés ; ou, si l'on veut, les structures changent mais le système demeure somme toute homologue. » (Palard 2010 : 101)

Jacques Palard et Louis Rousseau dans sa postface (Rousseau 2010) voient ainsi la trace d'une continuité matricielle dans trois caractéristiques de la vie politique québécoise postérieure à la Révolution tranquille. Le premier concerne l'importance accordée à la centralité de l'État issu de la Révolution tranquille. Une instance dominante, au fond, se substitue à une autre dans son travail d'encadrement social. Non sans paradoxe, la matrice catholique se fait également ressentir dans la vigueur du principe de subsidiarité issu du vieil anti-étatisme catholique, avec l'objectif de contenir la montée en puissance d'un appareil étatique susceptible de porter atteinte aux corps intermédiaires, notamment en matière de services sociaux. La deuxième influence du catholicisme se ressent dans la valorisation de la dimension communautaire plutôt qu'individuelle dans l'arène des débats politiques. Comme au Pays basque, le nationalisme se serait en grande partie substitué à la religion comme principe politique de totalisation et de valorisation de l'unité :

> « Les désaccords, source de préférences antagoniques et apparemment inconciliables, ainsi que le système de valeurs qui fonde l'importance accordée à la communauté, à l'identité collective et aux principes de totalisation et d'unité découlent pour une part du substrat religieux. Le passé religieux du Québec paraît en effet constituer un cadre majeur de formation de son imaginaire national : matrice de la mémoire collective, il fournit des repères, oriente la quête de sens, dicte certaines des attentes prioritaires, contribue à dégager les enjeux sociaux et politiques, définit les 'raisons communes' du vivre-ensemble et désigne – parfois – l'horizon du méta-social. » (Palard 2010 : 105)

Le troisième élément est constitué par les valeurs éthiques mobilisées par l'action. L'appel à la solidarité et à la compassion, la préférence pour des solutions délibératives et de médiation par rapport aux luttes et aux confrontations, ressortiraient ainsi de ce legs matriciel. De façon globale, Rousseau (2010 : 255) précise que : « ce transfert n'a rien d'un effet provoqué par une norme explicite. Il s'agit plutôt d'un effet d'homologie systémique permettant, dans la substitution d'instances symboliques dominantes, d'assurer de la continuité de fond sous d'évidentes ruptures de surface ».

Dans les terrains investigués ici, ce legs matriciel territorial a surtout été souligné dans le cas du répertoire entrepreneurial catholique. On pourrait aisément étendre la réflexion à une évaluation de l'empreinte catholique sur, par exemple, la conception de la subsidiarité en matière de services sociaux sur les territoires italiens considérés, ou sur l'idée de la communauté qui ressort des approches de la médiation pacifiste en Pays basque ou encore, sur l'ensemble des terrains, dans l'approche des corps intermédiaires et de l'auto-organisation de la société civile qui transparaît de bon nombre d'expériences d'économie sociale et solidaire.

J'ai discuté au chapitre 2 des apports, mais aussi de la controverse théorique que soulève une telle approche matricielle dans le cas du développement économique local. Il n'y a pas lieu ici d'ouvrir à nouveau cette discussion. Je signale simplement comme piste de recherche que cette approche matricielle mériterait d'être étendue à d'autres objets du politique que le développement économique, à condition de tempérer la tentation de l'explication structuraliste et du monisme causal par l'analyse des stratégies, toujours

contingentes et institutionnellement situées, des acteurs dépositaires de ce legs[6]. J. Palard applique une telle approche équilibrée à l'analyse du modèle de développement régional de la Beauce québécoise (Palard 2009). Ainsi parviendrait-on à une appréhension aussi mesurée que possible de l'héritage sociopolitique d'un ensemble de valeurs qui se sont en partie détachées de l'emprise formelle de l'institution qui les a longtemps monopolisées pour acquérir leur autonomie et motiver à nouveau l'action individuelle et collective.

Pour une approche anthropologique et institutionnaliste de la religion locale

La troisième piste de recherche concerne un domaine que bien des politistes jugeront, à mon sens à tort, insignifiant. Centré sur les questions sociales, économiques et politiques, ce travail a laissé entièrement de côté la question de la religiosité locale. Or, s'il est bien une dimension qui singularise l'Église comme institution, c'est bien l'articulation entre un système de croyances, une organisation formelle et un ensemble de rituels codifiés à l'extrême. En matière de ritualité également, le socle institutionnel est plus labile qu'il n'y paraît et mériterait investigation avec les outils de la sociologie politique. La littérature anthropologique et historique a suffisamment souligné la diversité des formes de territorialisation de la ritualité catholique. En ce sens, sans doute est-il d'ailleurs préférable, en suivant l'historien William A. Christian (1981) de parler de religion locale ou de religiosité locale plutôt que de religion populaire, afin d'écarter la polysémie du terme « populaire ». En Italie, en Espagne ou en France, les expressions de la religiosité locale ont été décrites par le menu depuis fort longtemps. En revanche, la dimension politique de ces traductions territoriales du catholicisme reste largement en friche. De plus, la littérature ethnographique sur la religion locale s'est généralement centrée soit sur des monographies, soit sur des postures macro-théoriques et a peu abordé la dimension méso-comparative. Il y a là pourtant une voie de recherche prometteuse entre anthropologie politique et sociologie politique et religieuse qui demanderait à être davantage explorée et ce bien au-delà des seuls territoires convoqués dans la présente étude.

Quelques exemples, livrés ici dans le désordre, suffiraient à se convaincre de l'intérêt d'une telle démarche. En Calabre et en Sicile, le détournement de la symbolique de la religiosité locale par le crime organisé n'a cessé de se renforcer ces dernières années, qu'il s'agisse des réunions officieuses de la *'Ndrangheta* à l'occasion de la fête de la *Madonna di Polsi* en Calabre[7], ou des controverses politico-judiciaires à propos du détournement des itinéraires des processions religieuses pour rendre hommage aux dirigeants mafieux[8]. La célébration des saints devient alors célébration ritualisée du *boss*, du patronage politico-religieux (Dino 2008) et de l'échange clientélaire (Allum 2006). Dans un contexte moins dramatique, l'organisation confrérique des processions de la Semaine sainte à Séville, mais aussi à Bilbao, à Perpignan ou en Corse se prêterait à une analyse serrée de ce qui se joue dans la tension permanente entre la mise en scène de l'unité et de l'horizontalité de la communauté locale mais aussi de ses hiérarchies formelles et informelles. Ce que Michel de Certeau a qualifié de « folklorisation du christianisme » doit être pris au sérieux sur ces territoires de l'Europe du Sud catholique. Loin de ne constituer qu'un simple résidu mémoriel, la religion locale et la ritualisation des fêtes civico-religieuses en disent long sur la

[6] Pour une illustration de cet ordre de controverse et rester dans le contexte québécois, voir le travail de Michael Gauvreau (2008) soulignant, à rebours de l'interprétation sécullariste dominante, le rôle du catholicisme réformateur et personnaliste dans le processus de modernisation politique et sociétale que fut la Révolution tranquille, et la lecture critique qu'en propose Martin Roy (2009).

[7] "Polsi: nessuno vuole mancare alla processione della 'Ndrangheta", *Corriere della Sera*, 2 septembre 2010.

[8] Pour des exemples survenus en Reggio Calabria en 2014 : Baldessarro G., « Processione e inchino al boss, il sindaco finisce sotto inchiesta:'calunniato il giornalista'", *La Repubblica*, 12 août 2014.

société locale *et* sur l'institution catholique. L'analyse de ces fêtes peut aussi conduire à relativiser toute interprétation structuraliste qui articulerait mécaniquement culture politique territoriale et formes de religiosité. À Gubbio (Ombrie), et pour en avoir été le témoin, la *festa dei Ceri*[9] du 15 mai et les processions du Vendredi saint restent, peut-être plus que jamais, très suivies sur un territoire longtemps marqué par une culture politique communiste. À un degré moindre, un constat similaire pourrait s'appliquer aux cérémonies des Ostensions, célébrées tous les sept ans à Limoges et dans ses environs, bastion historique de l'anticléricalisme et du communisme rural[10]. Certains verront dans ces fêtes un rapport instrumental au religieux par des pratiquants qui ne sont pas ou plus nécessairement des croyants. Il faudrait, afin d'y voir clair, observer ces rituels avec le double regard durkheimien et weberien. La fête est, d'une part, le miroir grossissant d'une société locale qui entend apparaître dans son unité et sa singularité. Elle est aussi travaillée de l'intérieur par des interprétations fort différentes, qu'une approche compréhensive se doit de saisir. Sans doute le pluralisme des interprétations est-il l'une des clés de la durabilité des sédimentations historiques que sont ces célébrations.

En Pays basque de France, les cérémonies de la Fête-Dieu sont, dans une douzaine de communes, encore rehaussées de la présence d'une escorte de figurants armés qui accompagnent en dansant l'exposition du Saint-Sacrement dans l'église et durant les processions. Les symboles rivaux qui s'expriment dans cette fête multidimensionnelle (Molinié 1996) y font l'objet d'interprétations fort différentes et qui portent en creux autant de conceptions du religieux et du politique. Une première lecture y verrait l'expression d'un national-catholicisme français largement suranné, fortement imprégné du climat militariste des années précédant 1914, auquel se greffe une conception de l'Église post-tridentine triomphant autour de la figure du Christ-Roi. La Fête-Dieu devient alors réminiscence historique d'une France de la III^e^ République, où la petite patrie vient symboliquement renouer son allégeance à la grande par l'expression d'une singularité culturelle domestiquée. À ce titre, ni les catholiques « conciliaires revendiqués » (Raison du Cleuziou 2014), ni les militants basques contemporains n'apprécieront outre mesure la charge politique de cette folklorisation du religieux. D'autres en feront une lecture sociologique en y voyant d'abord une mise en scène des classes d'âge et des relations de genre (la « garde » est, en principe, composée de jeunes hommes célibataires), des hiérarchies symboliques entre maisons, des compromis entre pouvoir civil et pouvoir religieux. Une troisième approche, à partir de l'anthropologie symbolique classique, voit dans les processions de la *Besta Berri* (« fête neuve »), une fête s'inscrivant dans le cycle du solstice d'été, indissociable de la Saint Jean, et où les éléments naturels et cosmiques (l'ostensoir comme « saint soleil » (*iruzki saindua*), le végétal, les fleurs, le ciel) composent avec la célébration de l'eucharistie un éventail symbolique pluriel. Enfin, une quatrième interprétation, reposant sur la trace archivistique, verrait dans les processions armées le souvenir ritualisé des milices forales (provinciales) d'Ancien régime, donc des libertés et franchises locales. Loin d'être paralysant, c'est bien de ce pluralisme des lectures que s'exprime la vigueur d'une fête aujourd'hui davantage menacée par la raréfaction du clergé que par la désertion des participants.

L'exemple, pour anecdotique qu'il soit, illustre néanmoins les vertus d'une piste de recherche sur un objet classique mais dont une relecture au prisme d'une approche anthropologique *et* institutionnaliste aurait des vertus heuristiques. L'étude de la religion locale présenterait également la vertu de réintroduire dans l'analyse les pratiquants ordinaires,

[9] Pour une analyse de la *festa dei Ceri* inspirée de l'anthropologie structurale, voir Del Ninno (1976).

[10] Voir le dossier consacré par *Ethnologie française* aux ostensions limousines en 1983(4), sous la direction de Françoise Lautman.

réguliers ou occasionnels, dont l'analyse n'est pas nécessairement réductible aux catégories de classement valables pour les catholiques engagés (Raison du Cleuziou 2014). Or, si l'on entend saisir la pluralité des facettes de l'institution catholique à l'échelle territoriale, on ne saurait faire l'impasse sur cet aspect.

L'exposé de ce programme a déporté mon propos conclusif vers des pistes assez éloignées de ce qui avait fait le socle initial de la recherche, à savoir les transformations comparées des médiations catholiques territoriales. C'est pourtant du croisement ces trois aspects (culture et identité, matrice territoriale, religion locale) et de bien d'autres encore que procède la polysémie de l'institution catholique. Le chantier reste largement ouvert.

Sigles et abréviations

ACGI : *Associazione Generale Cooperative Italiane*

ADRA: *Adventist Development and Relief Agency*

AGESCI : *Associazione Guide e Scout Cattolici Italiani*

ACLI : *Associazione Cristiana Lavoratori Italiani*

AN : *Alleanza Nazionale*

ANOLF : *Associazione Nazionale Oltre le Frontere*

ANPI : *Associazione Nazionale Partigiani d'Italia*

ANT : *Actor Network Theory*

ANTEA : *Associazione Nazionale Terza Età Attiva*

ARCI : *Associazione Recreative e Culturale Italiana*

ASTI : *Asociación Solidaridad Trabajadores Inmigrantes*

AUSER : *Associazione per l'Autogestione dei Servizi e la Solidarietà*

BCC : *Banco di Credito Cooperativo*

Cause : Collectif associatif d'urgence sociale contre les exclusions (Bordeaux)

CAB : Communauté autonome basque (Euskadi)

CCAS : Centre communal d'action sociale

CCB : *Comunidades Cristianas de Base*

CC.OO : *Comisiones Obreras*

CCFD : Comité catholique contre la faim et pour le développement

CdO : *Compagnia delle Opere*

CEAR : *Comisión Española de Ayuda al Refugiado*

CEC : *Conference of European Churches*

CEDA : *Confederación Española de Derechas Autónomas*

CEE : *Conferencia Episcopal Española*

CEF : Conférence des évêques de France

CEI : *Conferenza Episcopale Italiana*

CGIL : *Confederazione Generale Italiana del Lavoro*

CIE : *Centro Ignacio Ellacuria*

CISL : *Confederazione Italiana Sindacato Lavoratori*

CL : *Comunione e Liberazione*

CLEJ-GALT : Comité local d'épargne pour les jeunes – *Gazteendako Aurrezkirako Lekuko Taldea*

CODAS : Commission des aides et des secours (Secours catholique)

COMECE : Commission des épiscopats de la Communauté européenne

Confcooperative : *Confederazione Cooperative Italiane*

CSS : *Consortium Solidarietà Sociale* (Forlì)

DC : *Democrazia Cristiana*

DS : *Democratici di Sinistra*

DSE : Doctrine sociale de l'Église

EE : *Euskadiko Ezkerra*

EHAK : *Euskal Herriko Apaizen Koordinakundea*

ERC : *Esquerra Republicana Catalana*

ESS : Économie sociale et solidaire

ETA : *Euskadi ta Askatasuna*

FARC : *Fuerzas armadas revolucionarias de Colombia* – Forces armées révolutionnaires de Colombie

FERE-CECA : *Federación Española de Religiosos de Enseñanza*

FEREDE : *Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España*

FIBA-CISL : *Federazione Italiana Bancari e Assicurativi*

GCM : *Garbage Can Model*

HB : *Herri Batasuna*

HOAC : *Hermandad Obrera de Acción Católica*

IH : institutionnalisme historique

IK : *Iparretarrak*

ILP : *Iniciativa legislativa popular* – Initiative législative populaire

IMU : *Imposta Municipale Unica*

IPAB : *Istituto Pubblico di Assistenza e Beneficenza*

IRPF : *Impuesta sobre la Renta de las Personas Físicas*

IU : *Izquierda Unida*

JOC : *Juventud Obrera Cristiana*

Legacoop : *Lega Nazionale delle Coperative e Mutue*

MCL : *Movimento Cristiano Lavoratori*

MDSI : Maison départementale de la solidarité et de l'insertion

MRJC : Mouvement rural de la jeunesse chrétienne

OPAL : *Osservatorio Permanente sulle Armi Leggere e le Politiche di Sicurezza e Difesa*

PCI : *Partito Comunista Italiano*

PD : *Partito Democratico*

PDS: *Partito Democratico della Sinistra*

PdL : *Popolo della Libertà*

PME: Petites et moyennes entreprises

PNV-EAJ : *Partido Nacionalista Vasco – Eusko Alderdi Jeltzalea*

PP : *Partido Popular*

PSE : *Partido Socialista de Euskadi*

PSOE : *Partido Socialista Obrero Español*

RCT : *Rational Choice Theory*

RMI : Revenu miminum d'insertion

SCOP : Société coopérative ouvrière de production

SDF : Sans domicile fixe

SPRAR : *Sistema di Protezione di Richiedenti Asilo e Rifugiati*

TVA : Taxe sur la valeur ajoutée

UDC : *Unione di Centro*

UGT : *Unión General de Trabajadores*

UIL : *Unione Italiana del Lavoro*

UNCI : *Unione Nazionale Cooperative Italiane*

UPN : *Unión del Pueblo Navarro*

URSCOP : Union régionale des SCOP

Liste des figures et tableaux

Figure 1 : cadre d'analyse : un répertoire territorial de la médiation catholique 18
Figure 2 : pluralismes catholiques en tension 22
Tableau 1 : principales encycliques sociales depuis 1891 30
Tableau 2 : perspectives culturelles sur la pauvreté dans les traditions éthiques catholique et protestante 35
Tableau 3 : quatre approches normatives catholiques de la justice sociale 36
Tableau 4 : les régimes de relations État-Église en France, Espagne, Italie 48
Tableau 5 : un continuum des relations Église-État 49
Tableau 6 : le pluralisme des approches catholiques de l'économie territoriale 89
Figure 3 : coopératives d'immigrés – Province de Brescia 158
Tableau 7 : le pluralisme normatif de l'Eglise du Pays basque sur la résolution du conflit 188

Bibliographie

NB : les références aux articles de presse, communiqués, rapports, expertises et sites Internet sont rapportées au fil du texte sous forme de notes de bas de pages.

AA.VV. (2013), *Giuseppe Camadini. Il servizio di una vita*, Roma, Studium.

Abruzzese S. (1989), *Comunione e Liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*, Paris, Éd. du Cerf.

(2012), "L'Italia paese cattolico Considerazioni a margine di una lettura dei dati", *Sociologia e politiche sociali*, 15(3): 137-153.

(1993), "Opus Dei e CL: due modelli di espansione geopolitica", *Limes*, giugno-agosto, 3: 83-92.

Agnelli A. (2011), *La logica del pane : l'eucaristia modello dell'economia*, Bologna, EMI.

Agrikoliansky É., Fillieule O., Mayer N. (dir.) (2005), *L'altermondialisme en France : la longue histoire d'une nouvelle cause*, Paris, Flammarion.

Agrikoliansky É., Collovald A. (2014), « Mobilisations conservatrices : comment les dominants contestent ? », *Politix*, 106(2): 7-29.

Aktour O., Bédard E., Chanlat A. (1992), « Management, éthique catholique et esprit du catholicisme : l'exemple québécois », *Sociologie du travail*, 34(1): 83-99.

Almond G.A., Appleby R.S., Sivan E. (2003), *Strong religion: The rise of fundamentalisms around the world*, Chicago, University of Chicago Press.

Allum F. (2006), Camorristi, *politicians, and businessmen. The transformation of organized crime in post-war Naples*, Leeds, Northern Universities Press.

Ambrosini M. (2000), « Senza distinzioni di razza. Terzo settore e integrazione degli immigrati », *Quaderni Ismu*, Milan, Fondazione Cariplo-Ismu, F. Angeli.

(2013), *Irregular immigration and invisible welfare*, Houndmills/Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Ambrosini M., Cominelli C., (2005), *Un'assistenza senza confini. Welfare 'leggero', famiglie in affanno, aiutanti domiciliari immigrate*, Rapporto 2004, Osservatorio regionale per l'integrazione e la multietnicità, Milano, Fondazione Ismu.

Andall J. (2000), *Gender, migration and domestic service. The politics of Black women in Italy*, Aldershot/Burlington, Ashgate.

Andretta M., Guidi R. (2014), "Resilience and positive protest. How Italian solidarity-based purchase groups change in times of crisis and austerity?", Paper for the *XXVIII Convegno SISP, sezione 6: Partecipazione e movimenti sociali*, Università di Perugia, 11-13 Settembre 2014.

Anouilh P. (2005), « Sant'Egidio au Mozambique : de la charité à la fabrique de la paix », *Revue internationale et stratégique*, 59(3): 9-20.

Argiolas G. (2009), « Economia di Comunione », *in* Bruni S., Zamagni S. (eds), *Dizionario di economia civile*, Roma, Città Nuova, p. 332-345.

Ascoli U., Pavolini E. (1999), « Le organizzazioni di terzo settore nelle politiche socio-assistenziali in Europa : realtà diverse a confronto », *Stato e Mercato*, dicembre, 57(3): 441-475.

Avanza M., Laferté G. (2005), « Dépasser la construction des identités ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, 61(4): 134-152.

Azkarraga J. (2007), *Nor bere patroi. Arrasateko kooperatibistak aro globalaren aurrean*, Vitoria-Gasteiz Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia, Gobierno Vasco.

Azurmendi J.M. (1992) [1984], *El hombre cooperativo: pensamiento de Arizmendiarrieta*, Mondragon, Caja Laboral Popular/Lan Kide Aurrezkia.

Bäckström A., Davie G. *et al.* (eds) (2012), *Welfare and religion in 21st century Europe vol. 1: Configuring the connections; vol. 2: Gendered, religious and social change)*, Farnham/Burlington, Ashgate.

Bagnasco A., Trigilia C. (1993), *La construction sociale du marché : le défi de la Troisième Italie*, Paris, Éd. de l'École nationale supérieure.

Balas M. (2008), « Un pluralisme sans conflit : *Sant'Egidio*, diplomatie et religion », *Terrain*, septembre, 51: 50-61.

(2012), *Sant'Egidio, de la protestation militante à la médiation internationale. Sociologie d'un acteur émergent de la diplomatie informelle*, Thèse EHESS, 12 décembre.

Balzani R. (2001), *La Romagna*, Bologna, Il Mulino.

Barandiaran X., Korta K. (eds) (2011), *Social capital and values in Gipuzkoa. Assessment and strategic directions*, Donostia, Gipuzkoa Sarean Project, Diputación Foral de Guipuzcoa

Barbosa C. (1999), « Le "creuset catalan"? Construction nationalitaire et capacité d'intégration », *Pôle Sud*, novembre, 11 : 24-37.

(2005), « La question des étrangers, enjeu du contrôle du territoire en Espagne », *in* É. Ritaine (dir.), *L'Europe du Sud face à l'immigration : politique de l'étranger*, Paris, Presses universitaires de France, p. 71-107.

Barreiro B. (2000), *Democracia y conflicto moral la política del aborto en España e Italia*, Madrid, Istmo.

Barro R.J., McCleary R.M. (2003), "Religion and Economic Growth across Countries", *American Sociological Review*, October, 68(5): 760-781.

Bassi A., Pfau-Effinger B. (a cura di) (2012), "Lo spirit del welfare"; numéro special de *Sociologia e politiche sociali* 15(3): 5-153.

Bassi M. (2014), "The Christian support networks for immigrants in Palermo", *Partecipazione e Conflitto*, 7(1): 58-82.

Baudouin J., Portier P. (2002), *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité : enquêtes autour d'une militance éclatée*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Baum G. (2013), *Le Motu propio de Benoît XVI sur* Le Service de la charité *: une analyse théologique critique*, Conférence *Pax Christi* Montréal/Centre justice et foi, Montréal, 27 février 2013.

Bauman Z. (1999), *Le coût humain de la mondialisation*, Paris, Hachette Litteratures.

Beaumont J., Cloke P.J. (eds) (2012), *Faith-based organisations and exclusion in European cities*, Bristol, Policy Press.

Becker G.S. (1976), *The economic approach to human behavior*, Chicago, University of Chicago Press.

Becker H.S. (1985), *Outsiders* : *études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.

Belaustegi Bedialauneta U. (2014), *Errepublikanismoa Gipuzkoan (1868-1923) : bilakaera, sustraiak, gizarteratzea eta prosopografia*, Thèse en Histoire contemporaine, Bilbao, Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibertsitatea.

Bellini N. (1996), « Politique industrielle en Émilie-Romagne : un modèle en quête de son avenir », *Pôle Sud*, 5(5) : 117-131.

Belzunegui A., Brunet I., Panades C. (2011), *L'acció social de l'Església. Estudi sobre l'acció social de l'Església en l'àmbit territorial de l'Arxidiòcesi de Tarragona*, Tarragona, Anàlisi Social i Administrativa/Universitat Rovira i Virgili.

Béraud C., Pelletier D., Portier P. (2012), « Portrait du catholicisme en France », *in* A. Pérez-Agote (dir.), *Portraits du catholicisme : une comparaison européenne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 107-160.

Béraud C., Gugelot F., Saint-Martin I. (dir.) (2012), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions EHESS.

Bercovitch J., Kadayifici-Orellana A. (2009), "Religion and Mediation: The Role of faith-Based Actors in International Conflict Resolution", *International Negotiation*, 14: 175-204.

Berger P.L. (1971), *La religion dans la conscience moderne : essai d'analyse culturelle*, Paris, Éd. du Centurion.

Berger P., Davie G., Fokas E. (2008), *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations*, Aldershot/Burlington, Ashgate.

Berlivet L., Sawicki F. (1994), « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », *Politix*, 7(27): 111-142.

Berthet T., Palard J. (1997), « Culture politique réfractaire et décollage économique. L'exemple de la Vendée du Nord-Est », *Revue française de science politique*, 47(1) : 29-48.

Bessette J.-M., Goutas A., Guinchard C. (collab.) (2003), *L'Économie sociale et solidaire dans le cadre du réseau de villes Rhin Sud et à Besançon : des tactiques ponctuelles aux stratégies de développement...*, Recherche coordonnée par l'Institut supérieur social de Mulhouse en collaboration avec l'Université de Franche-Comté, Rapport de recherche Programme MiRe-DIES « L'économie sociale et solidaire en Région ».

Bode I. (2003), "A new agenda for European charity: Catholic welfare and organizational change in France and Germany", *Voluntas*, June, 14(2): 205-225.

Boltanski L. (1990), *L'Amour et la justice comme compétence : trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié.

Bonsignori S. (2005), *Tiers secteur et* welfare state *en Italie : le cas des politiques d'accueil des immigrés à Brescia*, mémoire Master 5e année Action publique et Gouvernance territoriale, IEP de Bordeaux.

(2007), *Immigration et économie sociale en Italie : les cas de Brescia et Ravenne*, rapport de recherche intermédiaire non publié, Projet Délibérations, Sciences Po Bordeaux.

Brana S. et Jégourel Y. (2010), « Microfinance, acteurs et territoires : analyse du secteur en Aquitaine », *in* X. Itçaina (dir.), *La politique du lien : les nouvelles dynamiques territoriales de l'économie sociale et solidaire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 263-285.

Brusco S. (1982), "The Emilian model. Productive decentralisation and social integration", *Cambridge Journal of Economics*, 6: 167-184.

Braud P. (1998), *« Êtes-vous catholique… ? »*, Paris, Presses de Sciences Po.

(2002), *Sociologie politique*, 6e éd., Paris, LGDJ.

Bréchon P., Duriez B., Ion J. (dir.) (1994), *Religion et action dans l'espace public*, Paris/Montréal, l'Harmattan.

Brodiez-Dolino A. (2008), *Emmaüs et l'abbé Pierre*, Paris, Presses de Sciences Po.

Broughton D., ten-Napel H.-M. (eds) (2000), *Religion and mass electoral behaviour in Europe*, 1st ed., London/New York, Routledge.

Bruce S. (1999), *Choice and religion: a critique of rational choice theory*, Oxford/New York, Oxford University Press.

(2006), « Les limites du 'marché religieux' », *Social Compass*, March, 53(1): 33-48.

Bruni L. (2006), « Serpenti e colombe. Per una teoria della reciprocità plurale e pluralista », *in* Sacco P.L., Zamagni L.S. (a cura di), *Teoria economica e relazioni interpersonali*, Bologna, Il Mulino, p. 53-92.

(2010), « Dans l'histoire de la pensée économique », *in* Mouvement des Focolari, *Économie de communion : des entreprises osent le partage*, Nelle éd., Bruères-le-Châtel, Nouvelle Cité, p. 191-196.

Bruni L., Zamagni S. (2009) (eds), *Dizionario di economia civile*, Roma, Città Nuova.

Bucolo E. (2015), « Le rôle des coopératives sociales gérant les biens confisqués à la mafia dans la définition d'une politique publique locale », *Revue française de socio-économie*, 1(15) : 77-95.

Burchianti F. (2010), *Politiques et conflits territorialisés à propos du séjour irrégulier des étrangers. Comparaison de configurations en France et en Espagne*, Thèse en Science politique, Université Montesquieu – Bordeaux IV, Institut d'études politiques de Bordeaux, SPIRIT.

Campomori F. (2002), "Immigration and immigrants' integration policies: A local level perspective", *Seventh annual European summer school in local government studies*, Université de Stuttgart, Euroloc, 17-26 juillet 2002.

Caponio T. (2002), « *Policy networks* e immigrazione : le politiche sociali a Milano e Napoli », *in* A. Colombo, G. Sciortino (a cura di), *Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi*, Bologne, Il Mulino, 2002, p. 253-282.

Cartocci R. (2011), *Geografia dell'Italia cattolica*, Bologna, Il Mulino.

(2007), *Mappe del tesoro : atlante del capitale sociale in Italia*, Bologna, il Mulino.

Casanova J. (1994), *Public religions in the modern world*, Chicago, University of Chicago Press.

Casey J. (1998), *Non-government organizations as policy actors: The case of immigration policies in Spain*, Thèse de doctorat, Université autonome de Barcelone, faculté de sciences politiques et de sociologie.

Chaves M. (1995), "On the rational choice approach to religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34(1): 98-104.

(1998), "The religious ethic and the spirit of nonprofit entrepreneurship", *in* W.W. Powel, E.S. Clemens (eds), *Private action and the public good*, Newhaven/London, Yale University Press, p. 47-65.

Chaves M., Cann D.E. (1992), "Regulation, pluralism, and religious market structure: Explaining religion's vitality", *Rationality and Society*, 4(3): 272-290.

Cheney G. (2002), *Values at work: Employee participation meets market pressure at Mondragón*, Ithaca, Cornell University Press.

Christian W.A. (1981), *Local religion in Sixteenth-century Spain*, Princeton, Princeton University Press.

Ceri P. (2009), "Challenging from the grass roots: The Girotondi and the No Global movement", *in* D. Albertazzi, C. Brook, C. Ross, N. Rothenberg (eds), *Resisting the tide: Cultures of opposition under Berlusconi (2001-06)*, New York, Continuum International Publisher Group, p. 83-96.

Ciotti don L., Nello S., D. Zappalà (2015), *Un prêtre contre la mafia : entretien avec Nello Scavo et Daniele Zappalà*, Paris, Bayard.

Cistellini A. (1954), *Giuseppe Tovini*, Brescia, La Scuola Editrice.

Clamp C.A. (2000), "The internationalization of Mondragon", *Annals of Public and Cooperative Economics*, December, 71(4): 557-577.

Cohen M.D., March J.G., Olsen J.P. (1972), "A Garbage can model of organizational choice", *Administrative Science Quarterly*, March, 17(1): 1-25.

Colonomos A. (2000), *Églises en réseaux : trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences Po.

Colozzi I. (2012), « Le vie cristiane della sicurezza sociale. I Cattolici italiani e il *welfare state* », *Sociologia e politiche sociali*, 15(3): 91-120.

Colozzi I., Martelli S. (1988), *L'arcipelago cattolico. Analisi sociologica dell'associazionismo ecclesiale a Bologna*, Bologna, CIC/IPSSER.

Conti B. (2014), *L'islam en Italie : les leaders musulmans, entre intégration et séparation*, Paris, l'Harmattan.

Corsini P., Zane M. (2014), *Storia di Brescia. Politica, economia, società 1861-1992*, Bari/Rome, Editori Laterza.

Cuny de la Verryère A.R. (2013), *Finance catholique : au fondement de la finance éthique et solidaire*, Cormelles-le-Royal, Éd. EMS.

Cusin F., Benamouzig D. (2004), *Économie et sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.

Danese G. (1998), "Transnational collective action in Europe: The case of migrants in Italy and Spain", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 24(4): 715-733.

Danesi S., Marchini G.F., Ambrosini M. *et al*. (2002), *Confcooperative, Unione provinciale di Brescia cinquant'anni di storia*, Brescia, Confcooperative/Unione provinciale di Brescia.

Dargent C. (2002), « Les explications culturelles du développement économique : pertinence et faiblesses », *Revue internationale de politique comparée*, 9(3): 343-369.

Darley M. (2014), « Le bon, la brute et le migrant ? Le rôle négocié des acteurs religieux dans un dispositif policier d'enfermement des étrangers en Allemagne », *Sociologie du travail*, 56(4): 472-492.

Dedieu-Darquy J. (2015), *La nouvelle évangélisation à l'épreuve du Pays basque. La communauté Saint-Martin dans le diocèse de Bayonne*, Master Histoire contemporaine, Université Bordeaux Montaigne.

della Porta D. (2005), "Multiple belongings, tolerant identities, and the construction of 'another politics': Between the European Social Forum and the Local Social Fora", *in* D. della Porta, S.G. Tarrow (eds), *Transnational protest and global activism*, Lanham, Rowman and Littlefield, p. 175-202.

(2013), *Clandestine political violence*, Cambridge, Cambridge University Press.

(2015), *Social movements in times of austerity: bringing capitalism back into protest analysis*, Cambridge, Polity Press.

della Porta D., Andretta M., Mosca L. (2003), « Movimenti sociali e sfide globali : political, antipolitica e nuova politica dopo l'11 septembre », *Rassegna Italiana di Sociologia*, gennaio-marzo, 44(1): 43-76.

della Porta D. Caiani M. (2009), *Social movements and Europeanization*, Oxford/New York, Oxford University Press.

della Porta D., Mattoni A. (eds) (2014), *Spreading protest: Social movements in times of crisis*, Colchester, ECPR press.

della Porta D., Mosca L. (2007), "In Movimento: 'contamination' in action and the Italian Global justice movement", *Global Networks*, 7(1): 1-27.

Della Sudda M (2014), « Le mobilizzazione cattolica intorno al Gender nel contesto locale. Les Sentinelles et la politicizzazione delle politiche di genere in Francia », *38e convegno SISP (Società Italiana di Scienza Politica) 2014*, Università di Perugia 11-13 Settembre.

Del Ninno M. (1976), *Un rito e i suoi segni. La Corsa dei Ceri a Gubbio*, Urbino, Argalía editore.

Demartial M. (1998), « Catholicisme et coopératisme dans l'économie sociale : l'expérience limougeaude (1880-1914) », *in* D. Malabou (dir.), *L'entreprise coopérative : expérience et recherches francophones*, Limoges, PULIM, p. 31-57.

Demerath Ill N.J., Dobkin Hall P., Schmitt T., Williams R.H. (eds) (1998), *Sacred Companies. Organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*, New York, Oxford University Press.

De Ridder G., Belqasmi M., Boucher M. (2002), « Nouvelles solidarités et nouvelles concurrences. Acteurs publics, associations musulmanes et catholiques dans les quartiers », *Cahiers de Recherches de la MiRe*, janvier-juin, 13-14: 63-69.

De Vlieger P. (2011), "The chaplains of Europe? Christian interest representation and EU rationality", *in* F. Foret, X. Itçaina (eds), *Politics of religion in Western Europe: Modernities in conflict?*, Milton Park, Abingdon Oxon/ New York NY, Routledge, p. 74-89.

Díaz-Salazar R. (2006), *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Boadilla del Monte, PPC.

Diamanti I. (1996), *Il male del Nord. Lega, localismo, secessione*, Roma, Donzelli.

Diamanti I., Pace E. (a cura di) (1987), *Tra religione e organizzazione: Il caso delle ACLI*, Padova, Liviana Editrice.

Dick B. (2014), "God on management: The world's largest religions, the 'theological turn' and organization and management theory and practice", *Research in the Sociology of Organizations*, 41(*Religion and Organization Theory*, P. Tracey, N. Phillips, M. Lounsbury [eds]): 23-62.

Di Gregorio L., Zincone G. (2002), "The immigration policy process in Italy: An integrated scheme of integration", *Workshop (Immigration policies: between centre and periphery, nation states and the EU), ECPR Joint Sessions*, Turin, 22-27 mars.

Di Maggio P. (1994), "Culture and economy", *in* N.J. Smelser, R. Swedberg (eds), *The handbook of economic sociology*, 1st ed., Princeton/New York, Princeton University Press, p. 27-57.

(1998), "The relevance of organization theory to the study of religion", *in* N.J. Demerath Ill, P. Dobkin Hall, T. Schmitt, R.H. Williams (eds), *Sacred Companies: Organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*, New York, Oxford University Press, p. 7-23.

Di Maggio U. (2011), « Libera Terra : i beni confiscati alle mafie per lo sviluppo locale », *Sociologia del lavoro*, 123: 177-190.

Dino A. (2008), *La mafia devota : Chiesa, religione, Cosa nostra*, 1ra ed., Roma/Bari, Laterza.

Djupe P.A., Gilbert C.P. (2009), *The Political influence of Churches*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.

Dobbelaere K. (1981), "Secularization: a multidimensional concept", *Current Sociology*, March, 29(2), p. 3-153.

Donegani J.-M. (1979), « Itinéraire politique et cheminement religieux. L'exemple de catholiques militant au Parti socialiste », *Revue française de science politique*, août-octobre, 29(4-5): 603-738.

Donovan M. (2000), "Italy: A dramatic case of secularization?", *in* D. Broughton, H.-M. ten-Napel (eds) (2000), *Religion and mass electoral behaviour in Europe*, 1st ed., London/New York, Routledge, p. 140-156.

(2003), "The Italian state: No longer Catholic, no longer Christian", *West European Politics*, 26(1): 95-116.

Dorangricchia A., Itçaina X. (2005), « Du répertoire de l'hospitalité : mobilisations catholiques et politisation de la question migratoire », *in* É. Ritaine (dir.), *L'Europe du Sud face à l'immigration : politique de l'étranger*, Paris, Presses universitaires de France, p. 185-222.

Drago A. (2014), "Peace profile: Aldo Capitini", *Peace Review: a Journal of Social Justice*, 26: 434-439.

Dryzek J.S. (2002), *Deliberative democracy and beyond: Liberals, critics, contestations*, Oxford/New York, Oxford University Press.

(2005), "Deliberative democracy in divided societies: Alternatives to agonism and analgesia", *Political Theory*, April, 33(2): 218-242.

Dubuisson-Quellier S. (2009), *La consommation engagée*, Paris, Presses de Sciences Po.

Ellacuria fundazioa (sd), *En construcción, espacios participativos en la diversidad* : sistematización de experiencias Ellacuría en el ámbito de la participación y la ciudadanía = Eraikitzen aniztasunean partent hartzeko espazioak : parte-hartzearen eta hiritartasunaren eremuan Ellacuría Fundazioak dituen esperienzien sistematizazioa, Bilbao, Ellacuria fundazioa. <http://fundacionellacuria.org/wp-content/uploads/2014/01/En-construcci%C3%B3npdf.pdf> accessed June 01, 2015.

Ellway P. (2005), "The Rational Choice Theory of why religious vitality varies between societies, and its relationship to the Secularization Thesis",

<http://www.csa.com/discoveryguides/religion/overview.php>, accessed 1st December 2014.

Elster J. (2005), « L'usage stratégique de l'argumentation », *Négociations*, 4(2): 59-82.

Engbersen G. (1999), « Sans-papiers. Les stratégies de séjour des immigrés clandestins », *Actes de la recherche en sciences sociales*, septembre, 129: 26-38.

Escriva A., Skinner E. (2008), "Domestic work and transnational care chains in Spain", *in* Lutz H. (ed.), *Migration and domestic work: A European perspective on a global theme*, Aldershot/Burlington, Ashgate, p. 113-126.

Faget J. (2008), « Les métamorphoses du travail de paix. État des travaux sur la médiation dans les conflits politiques violents », *Revue française de science politique*, 58(2): 309-333.

Fantini E. (2014), "Catholics in the making of the Italian water movement: A moral economy", *Partecipazione e Conflitto*, 7(1): 35-57.

Fargion V. (2009), "From the Southern to the Northern question. Territorial and social politics in Italy", *in* N. McEwen, L. Moreno (eds), *The territorial politics of welfare*, Abingdon, Routledge, p. 127-147.

Ferguson N. (2005), « Religion et déclin économique de l'Europe : y aurait-il un lien ? », *Problèmes économiques*, 14 septembre, 2.882: 10-14.

Ferrari P., Grazioli G. (a cura di) (2004), *Per i trent'anni della Caritas bresciana*, Caritas bresciana, Quaderni n° 7. NQ.

Fields B. (2003), *The Catholic ethic and global capitalism*, Aldershot, Hampshire/Burlington, VT, Ashgate.

Foret F. (dir.) (2007), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles.

Foret F., Itçaina X. (eds) (2011), *Politics of religion in Western Europe: Modernities in conflict?*, Milton Park, Abingdon Oxon/ New York NY, Routledge,

Foret F., Mourão Permoser J. (2015), "Between faith, expertise and advocacy: The role of religion in European Union policy-making on immigration", *Journal of European Public Policy*, <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13501763.2014.992933> accessed 1 July 2015.

Forno F., Graziano P.R. (2014), "Sustainable community movement organisations", *Journal of Consumer Culture*, July, 14(2-Consumerist Culture and Social Movements): 140-157.

Fretel J. (2004), « Quand les catholiques vont au parti. De la constitution d'une *illusio* paradoxale et du passage à l'acte chez les 'militants' de l'UDF », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 155(5): 77-89.

Friedberg E. (1993), *Le pouvoir et la règle : dynamiques de l'action organisée*, 1re éd., Paris, Éd. du Seuil.

Frisina A. (2010), "What kind of Church? What kind of welfare? Conflicting views in the Italian case", *in* A. Bäckstrom, G. Davie *et al*. (eds), *Welfare and religion in 21st century Europe; Vol. 1: Configuring the Connections*, Farnham, Ashgate, p. 147-166.

Funes M.J. (1998), "Social responses to political violence in the Basque Country. Peace movements and their audience", *The Journal of Conflict Resolution*, August, 42(4): 493-510.

Gabriel K., Große Kracht H.-J. (2004), "The Catholic Church and its Third sector organizations. Remarks on Historical and present challenges of the Church and ecclesiastical welfare production in the context of modern civil societies", *in* A. Zimmer, E. Priller (eds), *Future of civil society. Making Central European Nonprofit-organizations work*, Wiesbaden, VS Verlag, p. 199-216.

Gal J. (2010), "Is there an extended family of Mediterranean welfare states?", *Journal of European Social Policy*, October, 20(4): 283-300.

Galembert de C. (1994), « L'exclu et le rival. L'Église catholique et les musulmans en France », *in* G. Kepel (dir.), *Exils et royaumes : les appartenances au monde arabo-musulmans aujourd'hui*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, p. 365-384.

Gallego R., Gomà R., Subirats J. (2005), "Spain, from state welfare to regional welfare?", *in* N. McEwen, L. Moreno (eds), *The territorial politics of welfare*, Abingdon, Routeldge, p. 103-126.

Garelli F. (2010), *Catholicism in Italy in the age of pluralism*, Lanham Md, Lexington books.

(2013), « Catholiques, politique et culture. Le cas italien », *Social Compass*, 60(3): 332-347.

Garelli F., Pace E., Frisina A. (2012), « Portrait du catholicisme en Italie », *in* Pérez-Agote A. (dir.), *Portraits du catholicisme. : une comparaison européenne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 161-207.

Gauvreau M. (2008), *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides.

George D.A.R. (1997), "Self-management and ideology", *Review of Political Economy*, 9(1): 51-62.

Genèses, 48(3-Les secours du religieux).

Gilbert C., Henry E. (2012), « La définition des problèmes publics : entre publicité et discrétion », *Revue française de sociologie*, janvier-mars, 53(1): 35-59.

Gimenéz Barriocanal F. (2007), *La financiación de la Iglesia católica en España*, Madrid, Editorial EDICE/Conferencia Episcopal Española.

Gingras Y. (2012), Recension « Houdart (Sophie), Thiery (Olivier) (coords.). – *Humains, non humains. Comment repeupler les sciences sociales*. Paris, La Découverte, 2011, 368 p., 27 €», *Revue française de sociologie*, 53(2): 338-342.

Giorgi A. (2012), "Religious associations in Lombardy: Values and political choices", *Politics and religion Journal*, 6(2): 333-357.

Giorgi A., Polizzi E. (2015), "Communion and Liberation: a Catholic movement in a multilevel governance perspective", *Religion, State and Society*, 43(2): 133-149.

Giugni M., Passy F. (2002), « Le champ politique de l'immigration en Europe : opportunités, mobilisations et héritage de l'État national », *in* R. Balme, D. Chabanet, V. Wright (dir.), *L'action collective en Europe/ Collective action in Europe*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002, p. 433-460.

Godbout J.T. (2000), *Le don, la dette et l'identité :* homo donator versus homo œconomicus, 1re éd., Paris, la Découverte.

Gómez Movellán A. (1999), *La iglesia católica y otras religiones en la España de hoy*, Madrid, Vosa.

Grannec C. (dir.) (2011), *Les chrétiens dans la mouvance altermondialiste*, Paris, Karthala.

Grannec C., Boissonat J. (1999), *L'aventure du christianisme social : passé et avenir*, Paris, Bayard/Desclée de Brouwer.

Granovetter M. (1985), "Economic action and social structure: The problem of embededdness", *American Journal of Sociology*, November, 91(3): 481-510.

(1994), "Business groups", *in* N.J. Smelser, R. Swedberg (eds), *The handbook of economic sociology*, 1st ed., Princeton/New York, Princeton University Press/Russell Sage Foundation, p. 453-475.

Grant W. (1989), *Pressure groups politics and democracy in Britain*, 1st ed., Hemel Hempstead, Phillip Allan.

Guolo R. (2001a), « Religione, economia e società locale nel Nordest », *Economia e società regionale*, 3: 5-17.

(2001b) « La Chiesa e l'islam », *Il Mulino*, 1(1): 93-101

(2011), *Chi impugna la croce : Lega e chiesa*, Roma, Laterza.

Gutmann A., D. Thompson (1996), *Democracy and disagreement*, Cambridge Mass., Belknap Press of Harvard University Press.

(2004), *Why deliberative democracy?*, Princeton NJ, Princeton University Press.

Habermas J. (1987) [1984], *The Theory of Communicative Action; Vol. 2: Lifeworld and systme: A Critic of Functionalist Reason*, Boston MA, Beacon Press.

Hall P.A., Taylor R.C.R. (1997), « La science politique et les trois néo-institutionnalismes », *Revue française de science politique*, 47(3-4): 469-496.

Hassenteufel P. (2008), *Sociologie politique : l'action publique*, Paris, Armand Colin.

Hay C. (2002), *Political analysis: A critical introduction*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

(2006), "Constructivist institutionalism", *in* R.A.W. Rhodes, S.A. Binder, B.A. Rockman (eds), *The Oxford Handbook of Political Institutions*, Oxford, Oxford University Press, p. 57-74.

Hegertun N.H.W. (2010), *Faith-based mediation? Sant' Egidio's peace efforts in Mozambique and Algeria*, Master Thesis Peace and Conflict Studies, Universitetet i Oslo.

Hély M., Moulévrier M. (2013), *L'économie sociale et solidaire : de l'utopie aux pratiques*, Paris, la Dispute.

Hermet G. (1981) [1980], *Les catholiques dans l'Espagne franquiste* Vol. 1 : *Les acteurs du jeu politique* ; Vol. 2 : *Chronique d'une dictature*), Paris, Presses Sciences Po.

Hervieu-Léger D. (1997), « Croire en modernité : au-delà de la problématique des champs religieux et politique », *in* P. Michel (dir.), *Religion et démocratie : nouveaux enjeux, nouvelles approches*, Paris, Albin Michel, p. 361-381.

(2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.

Hervieu-Léger D., Champion F. (collab.) (2008) [1986], *Vers un nouveau christianisme : introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éd. du Cerf.

Hess A. (2007), "Is it justified to speak of a Jesuit work ethic in the Basque Country? Variations on a Weberian theme", *Max Weber Studies*, 7(1): 89-96.

Hutchinson E.D. (2012), "Spirituality, religion, and progressive social emovements: Resources and motivation for social change", *Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social thought*, 31(1-2): 105-127.

Iannaccone L.R. (1990), "Religious practice: A Human Capital Approach", *Journal for the Scientific Study of Religion*, September, 29(3): 297-314.

(1991), "The consequences of religious market structure: Adam Smith and the economics of religion", *Rationality and Society*, April, 3(2): 156-177.

(1995), "Voodoo economics? Reviewing the rational choice approach to religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, March, 34(1): 76-89.

Ibarretxe Markuartu J.J. (2011), "Orain bai. Egia bihur daitezken utopiak", *in* P. Aristi, X. Insausti (koord.), *Euskal Herria : errealitatea eta utopia*, Donostia, Elkar, p. 159-185.

Ignazi P., Spencer Wellhofer E. (2013), "Votes and votive candles: modernization, secularization, Vatican II, and the decline of religious voting in Italy: 1953-1992", *Comparative Political Studies*, January, 46(1): 31-62.

Isambert F.-A. (1976), « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, octobre-décembre, 17(4): 573-589.

(1978), « Du Syllabus à Vatican II ou les avatars de l'intransigeantisme », *Revue française de sociologie*, octobre-décembre, 19(4): 603-612.

Isambert F.-A., Terrenoire J.-P. (1980), *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques/Éditions du CNRS.

Itçaina X. (1997), « Le synode de Bayonne : entre unité diocésaine et dualité identitaire », *in* J. Palard (dir.), *Le gouvernement de l'Église catholique : synodes et exercice du pouvoir*, Paris, Éd. du Cerf/Institut d'études politiques de Bordeaux, 1997, p. 183-204.

(1998), « Le débat autour du territoire de l'Église en Pays basque : à la frontière du politique et du religieux ? », *in* A. Borja, F. Letamendia, K. Sodupe (eds), *La contrucción del espacio vasco-aquitano : un estudio multidisciplinar (1997)*, Bilbao, Université du Pays Basque, 1998, p. 149-164.

(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, J. Palard (dir.), Institut d'études politiques de Bordeaux, 2000.

(2006), "The Roman Catholic Church and the Immigration Issue: The relative Secularization of Political Life in Spain", *American Behavioral Scientist Journal*, July, 49(11): 1471-1488.

(2007), *Les virtuoses de l'identité : religion et politique en Pays Basque*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

(2010), "Between mediation and commitment. The Catholic Church and the Basque conflict", *in* J. Haynes (ed.), *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa. Challenges to Citizenship, Secularisation and Democracy*, London/New York, Routledge, p. 91-113.

(2012),"The missing link: religious socialisation and nationalist commitment in the Basque Country", *Contemporary Church History/Kirchliche Zeitgeschichte*, 25(2): 336-354.

(2013), "Between logics of deliberation and appropriateness: the discourse and practices of the Catholic Church over the Basque issue", *Critical Policy Studies*, 7(3): 292-308.

(2014), "Catholicism, social economy and local welfare in times of crisis: Comparing Spanish and Italian territories", *SPS-EUI Working Papers Series*, 2014/02, Florence, European University Institute, <http://cadmus.eui.eu/handle/1814/32219>, accessed 1st July 2015.

(2015), "The crisis as a constrained opportunity? Catholic organizations and territorial welfare in the Basque Country and Emilia-Romagna", *Religion, State and Society*, 43(2):118-132 DOI: 10.1080/09637494.2015.1059656.

Itçaina X., Dorangricchia A. (2005), « Du répertoire de l'hospitalité : mobilisations catholiques et politisation de la question migratoire », *in* É. Ritaine (dir.), *L'Europe du Sud face à l'immigration : politique de l'étranger*, Paris, Presses universitaires de France, p. 185-222.

Itçaina X., Burchianti F. (2011), "Between hospitality and competition: The Catholic Church and immigration in Spain", *in* J. Haynes, A. Hennig, (eds), *Religious Actors in the Public Sphere: Means, Objectives and Effects*, Abingdon, Routledge, p. 57-76.

Iztueta P. (1981), *Sociología del fenómeno contestatorio del clero vasco : 1940-1975…*, Donotia, Elkar.

James E. (1987a), "The Public/Private division of responsibility for education: an international comparison", *Economics of Education Review*, 6(1): 1-14.

(1987b), "The nonprofit sector in comparative perspective", *in* W.W. Powell (ed.), *The nonprofit sector: A research handbook*, 1st ed., New Haven, Yale University Press, p. 397-415.

Jobert B. (1995), « Rhétorique politique, controverses scientifiques et construction des normes institutionnelles : esquisse d'un parcours de recherche », *in* A. Faure, G. Pollet, P. Warin (dir.), *La construction du sens dans les politiques publiques débats autour de la notion de référentiel*, Paris, l'Harmattan, p 13-24.

Jullien B., Smith A. (2008), "Introduction: Industries, Globalization and Politics", *in* Jullien B., Smith A. (eds), *Industries and globalization: The Political Causality of Difference*, Houndmills/Basingstoke/New York, Palgrave MacMillan, p. 1-28.

Kahl S. (2005), "The religious roots of modern poverty policy: Catholic, Lutheran and Reformed Protestant traditions compared", *European Journal of Sociology*, April, 46(1): 91-126.

Kasmir S. (1996), *The myth of Mondragón: Cooperatives, politics, and working-class life in a Basque town*, Albany, State University of New York Press.

Katano A. (2009), "Conflict prevention and peacebuilding", *in* J. Haynes (ed.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Londdon/New York, Routledge, p. 351-365.

Keating M., Loughlin K., Deschouwer K. (2003), *Culture, Institutions and economic development: A study of eight European regions*, Cheltenham UK, Northampton MA, Edward Elgar Pub.

Koenig M. (2007), "Europeanising the governance of religious diversity: An institutionalist account of Muslim struggles for public recognition", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(6): 911-932.

Krier Mich M.L. (2009), *Catholic social teaching and movements*, Mystic CT, Twenty-third publications.

Lagroye J. (1973), *Société et politique : Jacques Chaban-Delmas à Bordeaux*, Paris, Pedone.

(2006), *La vérité dans l'Église catholique : contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin.

(2009), *Appartenir à une institution : catholiques en France aujourd'hui*, Paris, Economica.

(dir.) (2003), *La politisation*, Paris, Belin.

Lagroye J., François B., Sawicki F. (2002), *Sociologie politique*, 4e éd. rév. et mise à jour, Paris, Presses de Sciences Po/Dalloz.

Lascoumes P., Le Galès P. (2007), *Sociologie de l'action publique*, Paris, A. Colin.

Lawrence T.B., Suddaby R. (2006), "Institutions and institutional work", *in* S.R. Clegg, C. Hardy, T.B. Lawrence, W.R. Nord (eds), *Handbook of organizational studies*, 2nd ed., London, Sage, p. 215-254.

Lederach J.P. (1997), *Preparing for peace: Conflict transformation across cultures*, Syracuse NY, Syracuse University Press.

(2010), "The long journey back to humanity: Catholic peacebuilding with armed actors", *in* R.J. Schreiter, R.S. Appleby, G.F. Powers (eds), *Peacebuilding: Catholic theology, ethics and praxis*, Maryknoll NY, Orbis books, p. 23-55.

Le Galès P. (2004), « Gouvernance des économies locales en France : à la recherche de la coordination perdue », *L'année de la régulation*, 2004-2005 8, p. 105-134.

(2006) « La restructuration des PMI à Saint-Étienne après la crise : traces du passé et limites de l'intégration horizontale », *Sociologie du Travail*, 48(1): 17-36.

León M., Pavolini E. (2014), "'Social investment' or back to 'familialism': The impact of the economic crisis on family and care policies in Italy and Spain", *South European Society and Politics*, 19(3): 353-369.

Leonardis de O., Vitale T. (2002), « Les coopératives sociales et la construction du tiers secteur en Italie », *Mouvements*, 19(1): 75-80.

Lertxundi J. (2002), *Tecnocracía en MCC, el Opus Dei y el PNV : la historia jamás contada*, Donostia, Basandere argitaletxea.

Letamendia F. (2013), *Dos ensayos vascos: fin de ETA y resolución del conflicto. Respuestas a la crisis (2009-2012)*, Madrid, Fundamentos.

Lonardi L., Proteo A. (a cura di) (2000), *Immigrati e cooperazione a Brescia: terzo rapporto*, Brescia, liberedizioni, .

(a cura di) (2002), *Immigrati e cooperazione a Brescia: 2° rapporto*, Brescia, Confcooperative.

Lowndes V. (2010), "The institutional approach", *in* D. Marsh, G. Stoker (eds), *Theory and methods in political science*, (3rd ed.), Basingstoke, Palgrave Macmillan, p. 60-79.

Löwy M. (1996), *The war of Gods: Religion and politics in Latin America*, London/New York, Verso Books.

Lung Y. (2007), « Vers une méso-économie politique du territoire ? », *in* X. Itçaina, J. Palard, S. Ségas (dir.), *Régimes territoriaux et développement économique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 313-318.

Lutz H. (ed.) (2008), *Migration and domestic work: A European perspective on a global theme*, Aldershot/Burlington, Ashgate.

Lynch J. (2009), "Italy: a Catholic or Clientelist Welfare State?", *in* K. van Kersbergen, P. Manow (eds), *Religion, class coalition and welfare states*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, p. 91-119.

Madeley J.T.S. (2003), "A framework for the comparative analysis of church-state relations in Europe", *West European Politics*, 26(1): 23-50.

Mansvelt Beck J. (2005), *Territory and terror: Conflicting nationalisms in the Basque country*, London/New York, Routledge.

Marzano M. (1995), « Movimenti religiosi e azione politica : un confronto tra l'Azione Cattolica e Comunione Liberazione », *Quaderni di scienza politica*, 2(3): 371-436.

(2013), "The 'sectarian' Church. Catholicism in Italy since John Paul II", *Social Compass*, September, 60(3): 302-314.

Marzocchi F. (2012), « Storia tascabile della cooperazione sociale in Italia. Con un occhio rivolto al futuro », *I. Quaderni dell'economia civile*, n° 2, Forlì, AICCON, p. 3-23. <http://www.aiccon.it/file/convdoc/quaderni_delleconomia_civile_2.pdf>.

Maskell P., Malmberg A. (1999), "Localised learning and industrial competitiveness", *Cambridge Journal of Economics*, 23(2): 167-185.

Massignon B. (2007), *Des Dieux et des fonctionnaires : religions et laïcités face au défi de la construction européenne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Mathieu L. (2005), « Repères pour une sociologie des croisades morales », *Déviance et société*, 29(1): 3-12.

Mathieu L. (2011), *L'espace des mouvements sociaux*, Bellecombe-en-Bauges, Éd. du Croquant.

McCall C. (2013), "European Union cross-border cooperation and conflict amelioration", *Space and Polity*, 17(2): 197-216.

McCarthy M., Zald J.-D. (1998), "Religious groups as crucibles of social movements", *in* N.J. Demerath Ill, P. Dobkin Hall, T. Schmitt, R.H. Williams (eds), *Sacred Companies. Organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*, New York, Oxford University Press, p. 24-49.

Manow P. (2015), "Workers, farmers and Catholicism: a history of political class coalitions and the south-European welfare state regime", *Journal of European Social Policy*, February, 25(1): 32-49.

Médevielle G., Soulage F. (2011), *Immigration : pourquoi les chrétiens ne peuvent pas se taire*, Paris, les Éd. de l'Atelier.

Melloni A. (2006), « La chiesa italiana nell'anno del cambio di pontificato », *in* G. Amyot, L. Verzichelli (a cura de), *Politica in Italia. I fatti dell'anno e le interpretazion. Edizione 2006*, Bologna, Il Mulino, p. 226-244.

Menzani T. (2007), *La cooperazione in Emilia-Romagna: Dalla Resistenza alla svolta degli anni settanta*, Bologna, Il Mulino.

Michon B. (2007), recension « Rodney Stark, *Le triomphe de la raison. Pourquoi la réussite du modèle occidental est le fruit du christianisme*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007, 359 p. », *Archives des sciences sociales des religions*, octobre-décembre, 140: 157-310.

Minas C., Jacobson D., Antoniou E., McMullan C. (2014), "Welfare regime, welfare pillar and Southern Europe", *Journal of European Social Policy*, May, 24(2): 135-149.

Minkenberg M. (2002), "Religion and public policy: institutional, cultural and political impact on the shaping of abortion policies in Western democracies", *Comparative Political Studies*, March, 35(2): 221-247.

Molinié A. (dir.) (1996), *Le Corps de Dieu en fêtes*, Paris, Cerf.

Molins J.M., Casademunt A. (1998), "Pressure groups and the articulation of interests", *West European Politics*, 21(4): 124-146.

Montero J.R., Calvo K. (2000), "Religiosity and party choice in Spain: An elusive cleavage?", *in* D. Broughton, H.-M. ten Napel(eds), *Religion and mass electoral behaviour in Europe*, 1st ed., London/New York, Routledge, p. 118-139.

Moreno L. (2006), "The model of social protection in Southern Europe: enduring characteristics?, *Revue française des affaires sociales*, 5(5): 73-95.

Moreno L., Marí-Klose P. (2014), "Youth, family change and welfare arrangements. Is the South still so different?", *European Societies*, 15(4): 493-513.

Moreno M. (2012), "Grupo de entidades sociales de Iglesia", *Papiro*, 195: 40-41.

Moreras J. (1996), « Les accords de coopération entre l'État espagnol et la Commission islamique d'Espagne », *Revue européenne des migrations internationales*, 12(1): 77-90.

Moreras J. (1999), *Musulmanes en Barcelona : espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelone, Cidob Edicions.

(2002), « Lógicas divergentes, configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña », *in* J. de Lucas, F. Torres, I. Alvarez (ed.), *Inmigrantes : cómo los tenemos ? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid, Talasa, p. 196-217.

Morlet M. (1987), « L'Église catholique et la modernisation de l'agriculture en France », *Social Compass*, 34(2-3): 187-202.

Moro R. (2008), "The Catholic Church, Italian Catholics and peace movements: The Cold war years, 1947-1962", *Contemporary European History*, August, 17(3): 365-390.

Moss Kauter R. (1968), "Commitment and social organization: a study of commitment mechanisms in utopian communities", *American Sociological Review*, August, 33(4): 499-517.

Mota F., Subirats J. (2000), « El quinto elemento: el capital social de las Comunidades Autónomas. Su impacto sobre el funcionamento del sistema político autónomico », *Revista española de ciencias políticas*, Abril, 223-158.

Muehlebach A.K. (2012), *The moral neoliberal: Welfare and citizenship in Italy*, Chicago/London, University of Chicago Press.

Murua Uria I. (2010), *Loiolako hegiak*, Bayonne/Saint-Sébastien, Elkar.

Nathan T., Grandsard C. (2011), « Un feu sans fumée. Conversation avec les djins », *in* O. Thiery, S. Houdard (coord.), *Humains, non-humains : comment repeupler les sciences sociales*, Paris, la Découverte, p. -.

Naudet J.-Y. (2003), « Marché et État dans *Centisimus Annus* », *Travaux : Association internationale pour l'enseignement social chrétien*, Prague, septembre 2003, publié le 5 janvier 2006 dans *Doctrine sociale de l'Église* (site consulté le 2 juillet 2015), <http://doctrinesocialeeglise.org/documents/articles-et-ou-travaux-d-auteurs/article/marche-et-etat-dans-centesimus>.

Nay O., Smith A. (2002), « Les intermédiaires en politique médiation et jeux d'institutions », *in* O. Nay, A. Smith (dir.), *Le gouvernement du compromis. Courtiers et généralistes dans l'action publique*, Paris, Economica, p. 47-86.

Nisus A. (2012), *L'Église comme communion et comme institution : une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Congar à partir de la tradition des Églises de professants*, Paris, Éd. du Cerf.

Normand F. (1995), « La garde blanche du Vatican. La troublante ascension de l'Opus Dei », *Le Monde diplomatique*, septembre, 22-23.

Novak M. (1993), *The Catholic ethic and the spirit of capitalism*, New York/Toronto, Free Press/Maxwell Macmillan Canada/Maxwell Macmillan International.

Novak M., Brailsford W., Heesters C. (eds) (2000), *A free society reader: Principles for the new Millennium*, Lanham, Lexington Books.

Oronos M. (2013), *13 - enfin don Aillet vint*, Zortziko.

Ozzano L., Giorgi A., (2016), *European culture wars and the Italian case: which side are you on?*, Abingdon, Routledge (à paraître).

Pace E. (1998), *La nation italienne en crise : perspectives européennes*, Paris, Bayard Éd..

Palard J. (1985), *Pouvoir religieux et espace social : le diocèse de Bordeaux comme organisation*, Paris, Éd. du Cerf.

(1993), « Le vote entre innovation institutionnelle et tradition doctrinale. L'assemblée synodale de Bordeaux, juin 1992-mai 1993 », *Revue française de science politique*, 43(1): 61-82.

(1995), « L'Église et la pratique démocratique. Synode diocésain et pouvoir épiscopal », *in* R. Luneau, P. Michel (dir.), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome : les mutations actuelles du catholicisme*, Paris, Albin Michel, p. 31-58.

(2009), *La Beauce inc. Capital social et capitalisme régional*, Montréal, les Presses de l'Université de Montréal.

(2010), *Dieu a changé au Québec : Regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Palini A. (2012), *Pierluigi Murgioni. Dalla mia cella posso vedere il mare*, Roma, AVE.

Pastore F. (1999), « La genèse du droit de l'immigration en Italie (1986-1998) », *Pôle sud*, novembre, 11: 83-94.

Pelletier D., Schlegel J.-L. (2012) (dir.), *À la gauche du Christ : les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éd. du Seuil.

Pérès H. (1999), « L'Europe commence à Gibraltar : le dilemme espagnol face à la découverte de l'immigration », *Pôle sud*, novembre, 11 : 8-23.

(2002), « Variations étatiques sur la construction migratoire et construction de l'espace public en Espagne » *in* É. Ritaine (dir.), *Construction des enjeux migratoires en Europe du Sud*, Rapport final de recherche, CNRS/Conseil régional Aquitaine (CCRDT)/CERVL/IEP de Bordeaux.

Pérez-Agote A. (2006), *The social roots of Basque nationalism*, Reno, University of Nevada Press.

(dir.) (2012a), *Portraits du catholicisme : une comparaison européenne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

(2012b), « Les trois logiques de la religion en Espagne », *in* C. Béraud, F. Gugelot, I. Saint-Martin (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 37-49.

Pérez-Agote A., Santiago J., Ariño A., Aliende A.Nuñez Muelas A. (2012), « Portrait du catholicisme en Espagne », *in* A. Pérez-Agote (dir.), *Portraits du catholicisme : une comparaison européenne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 63-105.

Pérez-Díaz V. (1993), *The return of civil society: The emergence of democratic Spain*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press.

Pérez-Diaz V., Álvarez-Miranda B., González-Enríquez C., Fundació la Caixa (2001), *España ante la inmigración*, Barcelona, Fundació "la Caixa".

Perotti A. (dir.) (1997), *L'Église et les migrations : un précurseur, Giovanni Battista Scalabrini*, Paris, CIEMI/l'Harmattan.

Pettersson P. (2011), "Majority Churches as agents of European welfare: A sociological approach", in A. Bäckström, G. Davie, et al. (eds), *Welfare and religion in 21st century Europe:vol. 2: Gendered, Religious and Social Change*, Farnham, Ashgate, p. 15-59.

Pezzini E. (2010), « Alle radici del movimento cooperativo. Il contributo della dottrina sociale della Chiesa », *Aggiornamenti Sociali*, Maggio, 5(61): 354-365.

(2012), « 'L'envie de marcher ensemble'. L'Alliance des coopératives italiennes», *Recma*, 323: 34-41.

Pezzini E., Ghezza F. (1989), *Le cooperative a Brescia dalle origini al 1926*, Brescia, Unione provinciale cooperative/Edizioni di Storia Bresciana.

PHAROS 2015, *Comprendre la crise centrafricaine. Mission de veille, d'étude et de réflexion prospective sur la crise centrafricaine et ses dimensions culturelles et religieuses*, Rapport final de la mission effectuée en 2014, Paris, Observatoire Pharos.

Pianta M., Marchetti R. (2007), "The global justice movements. The transnational dimension", *in* D. della Porta (ed.), *The global justice movement: Cross-national and transnational paradigm*, Boulder, Paradigm Publishers, p. 29-51.

Picciotti A., *et al.* (2014), "Social cooperatives in Italy: economic antecedents and regional distribution", *Annals of Public and Cooperative Economics*, June, 85(2): 213-231.

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*, Bilbao, Herria 2000 Eliza.

Ploscaru I., Manurini G., Dalla Torre M. (2013), *Catene e terrore : un vescovo clandestino greco-cattolico nella persecuzione comunista in Romania*, Bologna, Edizioni Dehoniane.

Pons C. (2011) « Jésus aux îles Féroé, ou comment se réinvente la relation au divin », *in* S. Houdard, O. Thiery (coord.), *Humains, non-humains : comment repeupler les sciences sociales*, Paris, la Découverte, p. 338-349.

Portes A. (1995), "Economic sociology and the sociology of immigration: A conceptual overview", *in* A. Portes (ed.), *The economic sociology of immigration. Essays on networks, ethnicity, and entrepreneurship*, New York, Russell Sage Fondation, p. 1-41.

Portier P. (2002) « Le mouvement catholique en France au XX^{e} siècle. Retour sur un processus de dérégulation », *in* J. Baudouin, P. Portier (dir.), *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité : enquêtes autour d'une militance éclatée*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 17-47.

(2011), "State regulation of religion in Western European countries", *in* F. Foret, X. Itçaina (eds), *Politics of religion in Western Europe: Modernities in conflict?*, Milton Park, Abingdon, Oxon/New York NY Routledge, p. 93-107.

(2012),"Pluralité et unité dans le catholicisme française" in Béraud C., Gugelot F., Saint-Martin I. (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Editions EHESS, p. 19-36.

Poulat É. (1977a), *Église contre bourgeoisie : introduction au devenir du catholicisme actuel*, 1re éd., Paris, Casterman.

(1977b), *Catholicisme, démocratie et socialisme : le mouvement catholique et Mgr Benigni, de la naissance du socialisme à victoire du fascisme*, Paris, Casterman.

Qadir A. (2014), "Parliamentary hereticization of the Ahmadiyya in Pakistan: The modern world implicated in Islamic crisis", *in* G. Ganiel, H. Winkel, C. Monnot (eds), *Religion in times of crisis*, Leiden/Boston, Brill, p. 135-152.

Quadri G. (1999), « Il magistero della chiesa sulle migrazione », *Orientamenti*, 9-10: 87-92.

Radaelli C.M. (1999), *Technocracy in the European Union*, London/New York, Longman.

Raison du Cleuziou Y. (2011a), « Le Secours catholique et les forums sociaux : une politisation incrémentale (2003-2010) », *Critique internationale*, 50(1): 73-89.

(2011b), « Des fidélités paradoxales, recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *in* J. Lagroye, M. Offerlé (dir.), *Sociologie de l'institution*, Paris, Belin, p. 267-289.

(2014), *Qui sont les cathos aujourd'hui ? : sociologie d'un monde divisé*, Paris, Desclée de Brouwer.

Rimbaut G. (2009), *Les pauvres : interdits de spiritualité ? : la foi des chrétiens du Quart-monde*, Paris, l'Harmattan.

Ranci C. (1999), « La crescita del Terzo settore in Italia nell'ultimo ventennio », *in* U. Ascoli (a cura di), *Il welfare futuro. Manuale critico del Terzo settore*, Rome, Carocci, p. 59-94

Ray L. (1993), *Rethinking critical theory: Emancipation in the age of global social movements*, Newbury Park CA, Sage Publications.

Reimann C. (2004), *Assessing the State-of-the-Art in Conflict Transformation*, 1, Berghof Foundation, <http://www.berghof-handbook.net/documents/publications/reimann_handbook.pdf>, accessed 1 June 2014.

Renouard C. (2012), « Entreprise capitaliste », *in Doctrine sociale de l'Église catholique*, <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/index.php?id=6642>, 29 novembre 2014, consulté le 1er janvier 2015.

Restakis J. (2010), *Humanizing the economy: Co-operatives in the age of capital*, Gabriola Island, New Society publishers.

Retière J.-N. (2002), « Vivre sa foi, nourrir les pauvres. Sociohistoire de l'aide alimentaire confessionnelle à Nantes des années trente à nos jours », *Genèse*, 48(3): 4-29.

Ricard Lanata X. (2013), « L'économie sociale et solidaire, chrysalide de la métamorphose ? Une analyse tirée de l'expérience du C.C.F.D.-Terre solidaire », *in* D. Hiez, É. Lavillunière (dir.), *Vers une théorie de l'économie sociale et solidaire*, Bruxelles, Larcier, p. 395-409.

Richez-Battesti N., Petrella F. (2015), « De l'ESS à l'entreprise sociale : entre rupture et continuité », communication au colloque *Recherche & Régulation 2015 : La théorie de la régulation à l'épreuve des crises*, Paris, 10-12 juin.

Ricotta G. (1997), « Tra solidarietà ed efficienza : le caratteristiche culturali e organizzative della Comunità di S. Egidio », *La Crítica sociologica*, 122-123: 102-125.

Rinaldi A. (2005), "The Emilian model revisited: twenty years after", *Business History*, 47(2): 244-266.

Risse T. (2000), "'Let's argue!': Communicative action in world politics", *International Organization*, Winter, 54(1): 1-39.

Ritaine É. (1989), « La modernité localisée ? Leçons italiennes sur le développement régional », *Revue française de science politique*, avril, 39(2): 154-177.

(2001), « Cherche capital social, désespérément », *Critique internationale*, 12(3): 48-59.

(2005a), « Quant parler de l'Autre, c'est parler de Soi », *in* É. Ritaine (dir.), *L'Europe du Sud face à l'immigration : politique de l'étranger*, Paris, Presses universitaires de France, p. 1-25.

(2005b), « L'Étranger et le Populiste en Italie : liaisons dangereuses », *in* É. Ritaine (dir.), *L'Europe du Sud face à l'immigration : politique de l'étranger*, Paris, Presses universitaires de France, p. 29-70.

Roche H.-L. *et al.* (2013), *Semeurs d'unité : 26 pionniers des Focolari en France*, Bruyère-le-Châtel, Nouvelle Cité.

Rosati M., Stoeckl K. (2012), "Introduction", *in* M. Rosati, K. Stoeckl (eds), *Multiple modernities and postsecular societies*, Burlington, Ashgate, p. 1-16.

Rosenberger S., Sauer B. (2012), *Politics, religion and gender: Framing and regulating the veil*, New York, Routledge.

Rosso C., Lonardi G. (a cura di) (2005), *Immigrati e cooperazione a Brescia. Terzo rapporto*, Brescia, Liberedizioni.

Rousseau L. (2010), « La fécondité d'un regard de l'extérieur sur la transition du Québec », postface de J. Palard, *Dieu a changé au Québec : regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 253-256.

Roy M. (2009), « Note de lecture : à propos du livre de Michael Gauvreau *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008 », *Bulletin d'Histoire politique*, 18(1): 275-282.

Roy O. (2008), *La sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*, 1re éd., Paris, Éd. Du Seuil.

Ruggie J.G. (1993), "Territoriality and beyond: problematizing modernity in International relations", *International Organization*, 47(1): 139-174.

Ruggiero V. (2010), Review « La Mafia Devota: Chiesa, Religione, Cosa Nostra. By Alessandra Dino (Rome/Bari: Editori Laterza, 2008, 304 pp. 16 euros)", *British Journal of Criminology*, 50(1): 156-158.

Ruzza C. (1997), "Institutional actors and the Italian peace movement: Specializing and branching out", *Theory and Society*, 26: 87-127.

Saglio J. (1991), « Échange social et identité collective dans les systèmes industriels », *Sociologie du travail*, octobre, 33(4): 529-544.

Saint-Blancat C., Schmidt di Friedberg O. (2002), « Mobilisations laïques *versus* mobilisations religieuses en Italie », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33: 91-106.

Salais R., Storper M. (1993), *Les mondes de production : enquête sur l'identité économique de la France*, Paris, Éd. de l'EHESS.

Salazar Parreñas R. (2008), "Perpetually foreign: Filipina migrant domestic workers in Rome", *in* Lutz H. (ed.), *Migration and domestic work: A European perspective on a global theme*, Aldershot/Burlington, Ashgate, p. 99-112.

Sampson C., Lederach J.P. (eds) (2000), *From the ground-up: Mennonite contributions to international peacebuilding*, New York, Oxford University Press.

Sanders E. (2006), "Historical institutionalism", *in* R.A.W. Rhodes, S.A. Binder, B.A. Rockman (eds), *The Oxford handbook of political institutions*, Oxford/New York, Oxford University Press, p. 39-55.

Sarpellon G. (2002), *Chiesa e solidarietà sociale : terza indagine sui servizi socio-assistenziali collegati con la Chiesa cattolica in Italia*, Turin, Leumann.

Sciortino G. (2002), "Immigration in a Mediterranean Welfare state. The Italian case", Paper presented at *Conference in honor of Tomas Hammar*, Münster, juillet.

Schelling T.C. (1986), *Stratégie du conflit*, Paris, Presses universitaires de France.

Schmidt V.A. (2010), "Reconciling ideas and institutions through discursive institutionalism", *in* D. Béland, R.H. Cox (eds), *Ideas and politics in social science research*, Oxford/New York, Oxford University Press, p. 47-64.

Schreiter R.J, Appleby R.S., Powers G.F. (eds) (2010), *Peacebuilding: Catholic theology, ethics, and praxis*, Maryknoll, N.Y., Orbis books.

Scotto A. (2013), "Focusing on the emergencies or on their roots? The role of religious associations in immigrant policy-making in Italy", Paper for the *ECPR 2013 General conference*, Bordeaux, 5-7 September.

Scrinzi F. (2008), "Migrations and the restructuring of the welfare state in Italy: change and continuity in the domestic work sector", *in* Lutz H. (ed.), *Migration and domestic work: A European perspective on a global theme*, Aldershot/Burlington, Ashgate, p. 29-42.

(2013), *Genre, migrations et emplois domestiques en France et en Italie. Construction de la non qualification et de l'altérité ethnique*, Paris, Pétra.

Séguy J. (1984), « Pour une sociologie de l'ordre religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, janvier-mars, 57(1): 55-68.

Setién J.M. (1998), *Obras completas. 1. Dios, política, paz*, San Sebastián, Idatz.

(2007), *Un obispo vasco ante ETA*, Barcelona, Crítica.

Siméant J. (1998), *La cause des sans-papiers*, Paris, Presses de Sciences Po.

(2009), « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », *Le Mouvement Social*, 227(2): 101-122.

Smith A. (2011), « Territoire », *in* R. Pasquier, S. Guigner, A. Cole, (dir.), *Dictionnaire des politiques territoriales*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, p. 469-474.

Smith A., Jullien B. (eds) (2014), *The EU's government of industries: Markets, institutions and politics*, Abingdon/New York, Routledge.

Snarr C.M. (2007), "'Oh Mary, don't you weep': progressive religion in the Living Wage Movement", *Political Theology*, July, 8(3): 269-279.

Stark R. (2007), *Le triomphe de la raison : pourquoi la réussite du modèle occidental est le fruit du christianisme*, Paris, Presses de la Renaissance.

Steinmo S. (2008) "Historical institutionalism" *in* D. della Porta, M. Keating (eds), *Approaches and methodologies in the social sciences: A pluralist perspective*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, p. 118-138.

Stolz J. (2006), "Salvation goods and religious markets: integrating rational choice and Weberian perspectives", *Social Compass*, March, 53(1): 13-32.

Suaud C. (1978), *La vocation : conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris, Éd. de Minuit.

Tassello G. (2000), « I documenti del magistero ecclesiale e le migrazioni », *Studi Emigrazione = Migration studies*, 38(143): 629-654.

Tornos A., Aparicio J., Labrador J.(1999), *Inmigrantes, integración, religiones : un estudio sobre el terreno*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas.

Tosi S., Vitale T. (2009), "Explaining how political culture changes: Catholic activism and the secular left in Italian peace movements", *Social Movement Studies*, 8(2): 131-147.

Tracey P., Phillips M., Lounsbury M. (2014), "Taking religion seriously in the study of organizations", *Research in the Sociology of Organizations*, 41(*Religion and Organization Theory*, P. Tracey, N. Phillips, M. Lounsbury [eds]): 3-21.

Tropman J.E. (2002), *The Catholic ethic and the spirit of community*, Washington D.C., Georgetown University Press.

Unzueta Á.M. (1994), *Vaticano II e iglesia local: eclesiología conciliar. Diócesis de Bilbao*, Bilbao, Bilbao Instituto Diocesano de Teología y Pastoral/Desclée de Brouwer.

Uriarte J. M. (2009), *Palabras para la paz. Una pedagogía evangélica*, Donostia, Idatz.

Valasik C. (2010), "Church-State relations in France in the field of welfare: a hidden complementarity", *in* A. Bäckström *et al*. (ed.), *Welfare and Religion in 21st century Europe: v. 1, Configuring the Connections*, Farnham, Ashgate, 2010, p. 129-146.

van Kersbergen K., Manow P. (eds) (2009), *Religion, class coalitions, and welfare states*, Cambridge, Cambridge University Press.

Verba S., Schlozman K.L., Brady H.E. (1995), *Voice and equality: Civic voluntarism in American politics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Verstraeten J. (2010), "Fundamental changes in the social ethics of the Christian Churches", *in* L. Kenis, J. Biliet, P. Pasture (eds), *The transformation of the Christian Churches in Western Europe 1948-2000*, Leuven, Leuven University Press, p. 175-193.

Vincent G. (1997), « Caritatif ou solidarité ? Perspectives d'analyse », *in* G. Vincent (dir.), *La place des œuvres et des acteurs religieux dans les dispositifs de protection sociale* : de la charité à la protection sociale, Paris, l'Harmattan, p. 5-17.

Vittadini G. (a cura di) (2002), *Liberi di scegliere : dal welfare state alla welfare society*, Milano, ETAS.

Wahl É. (2008), « "J'ai eu faim, et vous m'avez nourri…" Pratiquer la charité », *Terrain*, septembre, 51: 112-129.

Wald K.D., Silverman A.L., Fridy K.S. (2005), "Making sense of religion in political life", *Annual review of political science*, June, 8: 121-143.

Waldron J. (1993), "Religious contributions in public deliberation", *San Diego Law Review*, 30(4): 817-848.

Warner C.M. (2000), *Confessions of an interest group: The Catholic Church and political parties in Europe*, Princeton NJ, Princeton University Press.

Warner C.M., Walker S.G. (2011), "Thinking about the role of religion in foreign policy: A framework for analysis", *Foreign Policy*, January, 7(1): 113-135.

Weaver G.R., Stansbury J.M. (2014), "Religion in organizations: Cognition and behavior", *Research in the Sociology of Organizations*, 41(*Religion and Organization Theory*, P. Tracey, N. Phillips, M. Lounsbury [eds]): 65-110.

Weber M. (1991), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ;* suivi de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Presses-pocket.

Wehr P., Lederach J.-P. (1991), "Mediating conflict in Central America", *Journal of Peace Research*, February, 28(1): 85-98.

Weisbrod B.A. (1977), "Toward a theory of the voluntary nonprofit sector in a three-sector economy", *in* B.A. Weisbrod (ed.), *The voluntary nonprofit sector: an economic analysis*, Lexington Mass., Lexington Books, p. 51-76.

Weithman P.J. (2002), *Religion and the obligations of citizenship*, Cambridge UK/New York, Cambridge University Press.

Whitfield E. (2014), *Endgame for ETA. Elusive peace in the Basque Country*, New York, Oxford University Press.

Willaime J.-P. (2008), *Le retour du religieux dans la sphère publique : vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, Éd. Olivétan.

Witham L. (2010), *Marketplace of the Gods: How economic explain religion*, Oxford, Oxford University Press.

Wittberg P. (1994), *The rise and decline of Catholic religious orders: a social movement perspective*, Albany, State University of New York Press.

Young L.A. (ed.) (1996), *Rational choice theory and religion: summary and assessment*, New York/London, Routledge.

Sommaire du volume 2

Les politiques territoriales du religieux

Médiations catholiques en Europe du Sud

Remerciements 3
Introduction 7
Religion et politique : de la controverse politique à la controverse scientifique 8
La religion comme firme : choix rationnel et organisations religieuses 8
La religion comme organisation : sociologie des organisations et institutionnalisme sociologique 10
La religion comme institution 13
Cadre d'analyse 15
Hypothèses de travail 18
Terrains 22
Les conditions d'une enquête 24
Structure de l'ouvrage 26

Chapitre 1

Normes, règles et pratiques : les fondements d'une médiation catholique plurielle

Normes la pluralité intrinsèque des interprétations doctrinaires du catholicisme social 29
Les herméneutiques concurrentes de la doctrine sociale catholique 29
Les conceptions de l'économie sociale et le pluralisme normatif catholique 37
Un pluralisme qui conduit à des inscriptions institutionnelles concurrentes 42
Règles : les régimes de régulation étatique du religieux comme données de cadrage institutionnel
Régime de séparation souple versus *séparation rigide* 46
L'hypothèse de la convergence 50
Pratiques : l'action collective catholique en régime de sécularisation 52
Les trois dimensions de la sécularisation 53
Une sécularisation différenciée en toile de fond 54

Chapitre 2

Le répertoire entrepreneurial : entre moralisation du capitalisme et alternatives solidaires

Religion et développement local : culture, éthique et institutions 60
***Genius loci* : le récit des matrices catholiques du développement local**
Un processus s'inscrivant dans le temps long 65
Deux articulations distinctes au système politique territorial 68
La sécularisation sociétale de la matrice territoriale catholique 70

Trajectoires institutionnelles : pluralisme catholique et approches de l'entrepreneuriat et de l'économie territoriale 72
Éthique entrepreneuriale et lectures libérales de la subsidiarité 72
L'approche communautarienne : éthique du don, empowerment *et appel à la puissance publique* 76
*Éthique de la libération (*liberationist*)* 82
Une éthique catholique globale et déterritorialisée ? L'Économie de la Communion 86
Trajectoires individuelles : socialisations catholiques et pluralisme des éthiques économiques et politiques 89

Chapitre 3

Le répertoire de la subsidiarité

Travail social et travail politique des acteurs catholiques face à la crise économique

Un catholicisme social dynamique dans des sociétés (post-)sécularisées 101
Des réseaux catholiques-sociaux très actifs 101
Des régions aisées face à la crise 103
Au-delà du caritatif : le travail social des organisations catholiques 104
Caritas entre alerteur social et fournisseur de services 104
*L'économie solidaire comme processus habilitant (*empowerment*)* 108
Un effet indirect : la consolidation du travail social interreligieux 114
Travail social catholique et action publique : entre subsidiarité, expertise et *advocacy* 117
Subsidiarité ou substitution ? 117
"Anuncia y denuncia" *: l'autre plaidoyer catholique* 122
Expertise et mobilisation catholique : quel impact sur les politiques publiques territoriales ? 126

Chapitre 4

Le répertoire de l'hospitalité : mobilisations catholiques et politisations de l'enjeu migratoire

L'institution catholique et la mise en normes de l'étranger : 1985-2002 132
Représenter : l'Église comme groupe de pression 132
Réclamer : l'Église catholique et la mise sur agenda de la question migratoire 133
Décider : sollicitation et/ou marginalisation des médiateurs catholiques 134
Un intégrateur par défaut ? Quatre figures catholiques de l'immigré 138
Logique caritative : l'immigré comme nécessiteux 139
Logique solidariste : l'immigré comme frère/camarade 140
Logique utilitariste : l'immigré comme travailleur 141
Logique politique : l'immigré au cœur des échanges politiques 142
L'enjeu migratoire comme révélateur des recompositions du paysage religieux (1990-2000) 145

L'intercatholique : répertoires d'action et référentiels idéologiques distincts 145
L'interreligieux : gestions du pluralisme religieux induit par l'immigration 147
Retour sur le terrain : les transformations locales du répertoire de l'hospitalité à Brescia et à Bilbao 150
Définir l'intégration comme un problème public : le rôle pionnier du tiers secteur catholique 150
L'économie sociale catholique face au répertoire utilitariste 156
Mobilisations politiques catholiques : entre médiation et advocacy 162
Enjeux identitaires et interreligieux 165
Brescia : immigration et nouvelles formes de religiosités 165
Forlì : dialogue interreligieux et tensions mineures 166
Pays basque : une problématisation émergente 169

Chapitre 5

Le répertoire de la paix
Médiations catholiques et conflits politiques violents

La compétence catholique, entre médiation et délibération 176
Une expertise reconnue 176
Un travail de médiation qui véhicule des conceptions normatives de la démocratie 179
Comment l'Église a-t-elle délibéré sur le conflit basque ? 181
Délibération externe : la médiation catholique et les perceptions normatives du conflit 181
Une médiation plurielle 182
Trois discours normatifs sur la démocratie 184
Une approche religieuse de la délibération 188
Délibération interne : la question basque dans le gouvernement de l'Église 189
Un usage métaphorique de la technologie parlementaire 190
Quelle délibération interne autour de la question basque ? 191
L'épuisement de la délibération ? La question basque face au tournant restitutionniste de l'Église locale 194
L'accélération des trois volets de la sécularisation 194
Le religieux mis à nu : le tournant restitutionniste de la hiérarchie diocésaine 196
Résistances territoriales : comment reconnecter religion et culture ? 198
Le miroir du Sud 201
Pistes comparatives : L'Église, les catholiques et les mobilisations pacifistes en Italie 204
Les acteurs religieux comme médiateurs courtiers 204
Les acteurs religieux comme médiateurs généralistes : catholiques sociaux et mobilisations pacifistes 205
Du général au spécifique : la territorialisation de la médiation pacifiste 207

La médiation catholique dans la guerre silencieuse contre les mafias : du travail de mémoire à l'économie solidaire 208
Le travail politique sur la figure de la victime 208
L'examen de conscience de l'Église 209
De la médiation politique à la médiation socioéconomique 210

Conclusion

Les politiques invisibles du religieux

Les médiations catholiques territoriales et la gestion silencieuse du pluralisme 213
Trois prolongements 216
De la culture à l'identité : les associations catholiques face au tournant identitaire de l'Église 216
Le formel, l'informel et l'institutionel : que reste-t-il de la matrice catholique ? 217
Pour une approche anthropologique et institutionnaliste de la religion locale ... 219
Sigles et abréviations 223
Liste des figures et tableaux 227
Bibliographie 229
Sommaire 246