



HAL
open science

Entre interactions institutionnelles et effets matriciels : questions autour de la sécularisation du politique en Espagne

Xabier Itçaina

► **To cite this version:**

Xabier Itçaina. Entre interactions institutionnelles et effets matriciels : questions autour de la sécularisation du politique en Espagne. Pôle Sud - Revue de science politique de l'Europe méridionale, 2002, 17, pp.9-22. 10.3406/pole.2002.1282 . halshs-01882540

HAL Id: halshs-01882540

<https://shs.hal.science/halshs-01882540>

Submitted on 9 Apr 2019

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

Entre interactions institutionnelles et effets matriciels : questions autour de la sécularisation du politique en Espagne

Mr Xabier Itçaina

Citer ce document / Cite this document :

Itçaina Xabier. Entre interactions institutionnelles et effets matriciels : questions autour de la sécularisation du politique en Espagne. In: Pôle Sud, n°17, 2002. Religion et politique. pp. 9-22;

doi : <https://doi.org/10.3406/pole.2002.1282>

https://www.persee.fr/doc/pole_1262-1676_2002_num_17_1_1282

Fichier pdf généré le 23/04/2018

Résumé

L'observation des interactions contemporaines entre religion et politique en Espagne permet de revoir à la baisse les constats les plus radicaux de sécularisation achevée du politique. Cette relativisation peut se faire depuis au moins deux perspectives. La première, renvoyant à une approche institutionnelle classique, se penche sur les relations entre acteurs religieux et acteurs politiques. On insiste ici sur le rôle légitimant des leaders religieux dans le processus de transition politique, et sur la reproduction au sein du champ religieux des limites du consensus démocratique, observable notamment sur les territoires réfractaires. La deuxième perspective élargit le spectre en s'interrogeant à la fois sur les effets de l'appartenance catholique sur les cultures politiques, et sur la nécessité d'une conception souple de l'institution ecclésiastique pour saisir la multiplicité des effets structurants du catholicisme sur l'espace public espagnol.

Abstract

Analysis of the contemporary interaction between religion and politics in Spain allows one to temper excessively radical findings on the secularization of politics in that country. This tempering can be done from at least two perspectives. Inspired by classical institutional analysis, the first entails looking in detail at the relationship between religious and political actors. This leads one to stress the legitimizing role played by religious leaders during the political transition and the reproduction within the religious field of the limits of democratic consensus which, in particular, can be observed in the more anti-centralist territories. The second perspective enlarges the spectrum of this question by analyzing both the effects of Catholic belonging on political cultures and by promoting a flexible conceptualization of the ecclesiastical institution. The latter is necessary in order to grasp the multitude of structuring effects that Catholicism has upon the Spanish public sphere.

Entre interactions institutionnelles et effets matriciels : questions autour de la sécularisation du politique en Espagne

Xabier Itçaina
CERVL/CNRS

Résumé/Abstract

L'observation des interactions contemporaines entre religion et politique en Espagne permet de revoir à la baisse les constats les plus radicaux de sécularisation achevée du politique. Cette relativisation peut se faire depuis au moins deux perspectives. La première, renvoyant à une approche institutionnelle classique, se penche sur les relations entre acteurs religieux et acteurs politiques. On insiste ici sur le rôle légitimant des leaders religieux dans le processus de transition politique, et sur la reproduction au sein du champ religieux des limites du consensus démocratique, observable notamment sur les territoires réfractaires. La deuxième perspective élargit le spectre en s'interrogeant à la fois sur les effets de l'appartenance catholique sur les cultures politiques, et sur la nécessité d'une conception souple de l'institution ecclésiale pour saisir la multiplicité des effets structurants du catholicisme sur l'espace public espagnol.

Analysis of the contemporary interaction between religion and politics in Spain allows one to temper excessively radical findings on the secularization of politics in that country. This tempering can be done from at least two perspectives. Inspired by classical institutional analysis, the first entails looking in detail at the relationship between religious and political actors. This leads one to stress the legitimizing role played by religious leaders during the political transition and the reproduction within the religious field of the limits of democratic consensus which, in particular, can be observed in the more anti-centralist territories. The second perspective enlarges the spectrum of this question by analyzing both the effects of Catholic belonging on political cultures and by promoting a flexible conceptualization of the ecclesiastical institution. The latter is necessary in order to grasp the multitude of structuring effects that Catholicism has upon the Spanish public sphere.



Mots-Clés/Keywords

Catholicisme, Espagne, identité nationale, sécularisation, transition
Catholicism, national identity, secularization, Spain, transition

Réfléchir aujourd'hui sur les liens entre religion et politique dans les sociétés d'Europe occidentale demande peut-être davantage d'efforts dans la construction de l'objet de recherche qu'il y a vingt ou trente ans. La moindre visibilité du religieux tend à accréditer l'idée d'une sécularisation achevée, constat souvent sous-tendu par une vision développementaliste et rationalisante des rapports sociaux. Sans nier la réalité des tendances lourdes, on s'attachera ici, à partir du cas espagnol, à relativiser ces perceptions trop radicales du social, du politique et du religieux. S'il est indéniable, comme le formulait P. Berger, que "l'Occident moderne a produit de plus en plus d'individus qui réfléchissent sur le monde et sur leur propre vie sans recourir à des interprétations religieuses" (Berger, 1971, p. 175), on peut inversement souligner, trente années plus tard, la persistance d'un nombre significatif d'individus remettant leur confiance entre les structures de plausibilité proposées par des institutions religieuses certes affaiblies, mais loin d'avoir déserté la scène sociale et, de fait, politique.

Si l'on considère, à la suite de D. Martin (1978), que la sécularisation consiste en un double processus de "différenciation sociale"

(des sphères sociales se détachent successivement du contrôle ecclésiastique tandis que, les unes après les autres, des activités intellectuelles se libèrent de la domination de la théologie) et d'"individualisation" (qui sape l'autorité, à la base d'une organisation cohérente et publique des croyances, comme elle mine le sens de la solidarité collective et de l'obligation religieuse), une analyse plus approfondie des processus à l'œuvre remet en cause le postulat de désenchantement définitif des sociétés concernées, comme le suggère plus récemment D. Martin lui-même (Martin, 1996). On sait par ailleurs comment l'émergence de nouveaux mouvements religieux et le processus d'ajustement des religions historiques au pluralisme ont été pris en compte par la sociologie religieuse, un phénomène particulièrement observable en France avec l'itinéraire intellectuel des chercheurs du *Groupe de sociologie des religions* (Hervieu-Léger, 1997).

Reste l'évidence: celle d'un changement profond de la place du religieux dans les sociétés occidentales contemporaines, et l'Espagne ne fait pas exception à la règle. Il faut cependant analyser ce changement à l'échelle d'un nouveau regard, éloigné du double présumé qui, selon J. Lauwers (Lauwers, 1973), fonde les perceptions

classiques de la sécularisation : le détachement abusif des formes historiques du religieux de ce qui en fait l'essence même, et la séparation tout aussi artificielle du religieux et du non-religieux, situés dans des institutions spécialisées et autonomisées. Selon ce présupposé, les domaines sont bien séparés, les problèmes religieux ne concernent que les organisations religieuses et ne s'étendent pas aux autres domaines de la société. Or il suffit, selon Lauwers, de déplacer l'attention des "organisations" religieuses vers les "problèmes" désignés comme sociaux et étant à l'origine de mobilisations politiques : avortement, enseignement confessionnel, etc., pour infirmer les postulats des théories de la sécularisation (devenues ici des théories sécularisatrices) et se convaincre de la pertinence du facteur religieux dans la compréhension du social contemporain. L'analyse doit alors se pencher du côté de la religion invisible, que J. Lauwers présente comme l'issue de secours pour des sociologues des religions en mal d'objet.

On peut, en somme, regrouper la critique des approches classiques de la sécularisation en deux remarques générales : d'une part, il est abusif de confondre le recul effectif de l'organisation et la disparition de ses effets institutionnels sur les logiques sociales. D'autre part, l'analyse du "recul" du religieux en termes de rationalisation du social induit deux biais : elle accorde implicitement un caractère abusivement rationnel aux formes d'adhésion, en particulier politiques, ayant "remplacé" le religieux ; elle néglige ensuite les propres ressources internes de l'institution en termes d'auto-rationalisation et d'"ajustement limité" (*limited fit*) aux nouvelles conditions (Pérez-Díaz, 1993). Les débats évoqués ci-dessus renvoient à des questionnements classiques, mais leur rappel permet d'aborder le cas

espagnol à la lumière d'une problématique de la sécularisation orientée vers la comparaison. L'ambivalence de la notion de sécularisation sera reprise dans une présentation en deux temps : on s'attachera tout d'abord à considérer une approche institutionnelle classique du religieux et du politique, en confrontant les institutions les plus visibles des deux sphères, avant d'élargir le questionnement à une conception plus ouverte de l'institution religieuse, incluant d'une part les effets diffus, mémoriels et culturels de l'appartenance catholique sur les comportements politiques, et d'autre part une appréhension large des effets institutionnels du catholicisme sur l'espace public espagnol. Ceci étant, la configuration politique espagnole impose de ne pas se contenter d'un discours unique valable pour l'ensemble des niveaux territoriaux. On insistera donc, à chaque étape, sur les déclinaisons territoriales différenciées et sur le cas basque en particulier, de l'interaction entre le religieux et le politique.

Acteurs religieux et acteurs politiques : les recompositions visibles de l'interaction

La cogestion de la transition : mémoire de l'alliance et politique du consensus

Le religieux, à ce premier stade, sera réduit à la figure institutionnelle de l'Église catholique, non pas au sens générique de communauté des croyants, mais au sens sociologique d'institution spécialisée dans la gestion et la médiation du message révélé. Le clergé est au premier rang de cette médiation immédiatement politique au vu de la nature du message religieux et des conflits

d'interprétation que celui-ci génère. L'Église catholique est une institution détentrice d'une mémoire longue. Celle-ci renvoie inmanquablement en Espagne à la mémoire de l'alliance avec un régime autoritaire, alliance scellée par le Concordat de 1953 et par un jeu de concessions réciproques entre État et Église dès la fin de la guerre civile. L'alliance n'équivalait pas au monolithisme, dans la mesure où le camp des vainqueurs n'allait installer son pouvoir dans la durée qu'au prix de rééquilibres permanents entre des interprétations fascisantes et des lectures conservatrices de l'autoritarisme. Au sein même des factions catholiques ensuite, la passation de pouvoir entre groupes de pressions (de l'*Asociación Católica Nacional de Propagandistas* à l'*Opus Dei* en 1957) prenait forme de remaniement et de tournant technocratique au sein du régime (Hermet, 1981).

Grâce à la distinction opérée par les Espagnols entre l'État et le régime, la transition démocratique a pris une voie réformatrice et n'a pas abouti à une désintégration des structures en place (Linz, 1993b, p. 366). Les appareils et organisations qui avaient constitué les soutiens du régime ne disparurent pas, mais eurent à remettre en question leur agencement interne afin de s'ajuster aux nouvelles exigences de la société civile émergente. L'Église était concernée au premier chef par cette aspiration à la réforme, issue en grande partie de concurrences internes à l'élite franquiste (Campuzano, 1997). À ce titre, la société civile fit de la nomination des évêques un des enjeux politiques importants des années 1975-1982. Le personnel épiscopal, en effet, même s'il s'était signalé sur le tard par sa critique du régime devant à celui-ci sa nomination¹. L'accompagnement religieux de la transition dut par conséquent passer entre autres par un renouvellement

progressif et coopté du personnel épiscopal, ce changement se faisant au rythme lent privilégié par l'institution catholique. L'Église avait, de fait, préparé sa propre transition avant la fin du régime, avec la tenue en 1971 de l'assemblée prêtres-évêques, qui revenait sur l'attitude de l'Église durant la guerre civile, et surtout avec l'arrivée la même année de l'archevêque Enrique y Tarancón à la tête de la Conférence épiscopale. Par son importance pour l'ingénierie de la transition, cette nomination serait comparée à celle d'A. Suarez à la tête du gouvernement en 1977 (Pérez-Díaz, 1993, p. 167 ; Bécaud, 1984).

Le ralliement de l'Église joua un rôle central dans l'acceptation, à l'échelle espagnole, de la démocratie par des secteurs encore réfractaires de la société. Ce faisant l'Église reconnaissait la différenciation du pouvoir temporel et prenait acte de la sécularisation de la société, sans toutefois renoncer à un accès permanent et jugé légitime à l'espace public. La parole des évêques, en effet, précisément parce qu'elle avait su gérer, voire anticiper, sa propre subordination institutionnelle, demeurait durant les années de transition une parole politique. Elle contribuait ainsi, à l'image de l'épiscopat français analysé par J. Lagroye, à l'édiction de normes politiques et de valeurs à promouvoir par les exigences qu'elle exprimait à l'égard des gouvernants aussi bien que des gouvernés ; en participant à la définition de règles pour les rapports politiques et sociaux, notamment lorsqu'elle légitimait certains comportements, certains modes de relations ou qu'elle les condamnait ; en contribuant enfin à faire accepter ou à faire contester certaines contraintes politiques et légales (Lagroye, 1983, p. 81).

Le fait, assumé par l'épiscopat, qu'aucun grand parti démocrate-chrétien ne fut créé à

la suite de la légalisation des partis en 1977 contribua à l'amélioration des relations entre l'épiscopat et la classe politique. V. Pérez-Díaz voit deux raisons à cette absence : d'une part, l'Église manquait de capacité pour fonder un parti. Elle avait fortement affaibli ses propres organisations (l'Action catholique en particulier) dans la seconde moitié des années 1960 et ses militants s'étaient engagés dans d'autres organisations. Par ailleurs, elle n'avait pas de raison particulière pour créer un parti : l'Espagne des années 1970 n'était pas l'Italie d'après-guerre : le fascisme de la Phalange était très affaibli et l'attitude modérée du Parti communiste se greffait sur une expérience déjà ancienne de dialogue entre chrétiens et marxistes (Pérez-Díaz, 1993, p. 170). Cette discrétion sur la scène partisane eut au contraire pour effet de consolider la position de l'Église en tant que lien entre secteurs réformistes du franquisme et l'opposition démocratique et contribua à modérer l'opposition au nouveau régime de la part de la droite la plus dure. Pour S. Giner et S. Sarasa, l'identification du catholicisme officiel traditionnel avec la dictature ainsi que l'identification des catholiques dissidents avec une forme radicale de démocratie ou avec les mouvements de gauche en général, furent décisifs pour écarter la possibilité d'un mouvement démocrate-chrétien significatif (Giner, Sarasa, 1993, p. 82). Les organisations démocrates-chrétiennes, dans leur traduction nationaliste, devenaient en revanche des piliers dans la structuration des sous-systèmes partisans en Catalogne (*Convergència i Unió*) et au Pays Basque (*Partido Nacionalista Vasco*).

L'Église devenait, dans cette perspective, un groupe de pression parmi d'autres, analysé grâce à des catégories empruntées au champ politique. Ainsi a-t-on pu décrypter

les stratégies des acteurs religieux cherchant à négocier (et à obtenir) une mention spéciale dans la constitution de 1978², ou à préserver leurs positions institutionnelles dans les réseaux d'organisations scolaires et sociales, menacées à l'arrivée des socialistes au pouvoir en 1982. Ainsi a-t-on pu également lire l'accompagnement religieux de la transition comme le résultat d'une triple polarisation au sein de la Conférence épiscopale, entre une minorité très conservatrice, une majorité réformatrice et les évêques des territoires réfractaires (basco-navarrais et, dans une moindre mesure, catalan). La tendance identitaire de l'épiscopat rejoignait ainsi parfois, à partir de pôles idéologiques opposés, la ligne conservatrice, dans une même opposition aux positions médianes de la Conférence épiscopale à chaque étape de la transition (élections, référendums, adhésion à l'OTAN, LOAPA³, etc.) (Calleja Saenz de Navarrete, 1988), ou plus récemment autour du pacte anti-terroriste PP-PSOE⁴. La tonalité majoritaire de l'épiscopat espagnol restait cependant dans le cadre de la "culture du consensus", et de son outil politique, le "pactisme", souvent présentés par les approches pluralistes comme les garants d'une démocratisation réussie.

Les limites du consensus : l'institution catholique et les territoires réfractaires

Les limites du consensus politique autour de la transition espagnole ont également eu un écho dans la sphère religieuse, en particulier sur la politisation des enjeux supposés internes à l'institution catholique. La structuration du champ religieux s'ajuste en partie aux conditions extérieures de la concurrence symbolique, même s'il est abu-

sif de parler d'une reproduction à l'identique du conflit. Reste que l'on ne peut faire l'économie de cette homologie entre champ politique et champ religieux, sensible en particulier sur la question des territoires réfractaires⁵.

On peut ainsi constater une réorganisation interne des secteurs ecclésiaux régionaux sur un clivage qui renvoie à la fois à la question identitaire et aux rapports de pouvoir au sein de l'institution. Au Pays Basque, c'est un secteur du clergé qui, dans la foulée de la contestation cléricale anti-franquiste, se constitue dès 1976 en tendance, clairement orientée vers une approche identitaire du fait religieux *et* vers une approche religieuse du fait identitaire. La coordination des prêtres du Pays Basque (*Euskal Herriko Apaizen Koordinakundea*) regroupe depuis 1976-1977 des prêtres des deux côtés de la frontière, avec une majorité de Navarrais puis de Basques français, soit des territoires plus ruraux, c'est-à-dire où la sécularisation a été moins brutale qu'ailleurs, mais des territoires où le nationalisme basque est politiquement minoritaire *et* dominé par ses factions les plus radicales. On retrouve l'empreinte de cette radicalité dans un positionnement théologique basé sur une pastorale prophétique doublement libératrice, à la fois nationale et sociale (Placer, 1998). À l'organisation des prêtres se joignent des communautés de base de laïcs, qui commencent également à structurer leur action vers 1976-1977. Ce souci de promotion d'une identité chrétienne et territoriale se retrouve ailleurs, et notamment en Galice avec le mouvement *Irimia* ou la revue *Encrucillada* (López Muñoz, 2001) (Madriñan, 1996 ; Cebrián, 1983), ou en Catalogne autour d'*Església i País*.

Les franges de l'institution, cependant, n'ont pas le monopole de la traduction reli-

gieuse des questions identitaires. On l'a dit, la transition a également signifié une mutation du personnel dirigeant de l'Église, y compris au niveau diocésain, qui reste le niveau décisif du gouvernement malgré la montée en puissance des conférences nationales. Chaque nomination d'évêque en Catalogne⁶ et en Pays Basque en particulier, réactive les mêmes débats sur l'origine de l'évêque, sa connaissance de la langue et du terrain et son idéologie plus ou moins conservatrice. L'intervention systématique des partis politiques, nationalistes ou pas, sur cet enjeu renseigne sur la dimension politique des nominations ecclésiastiques et sur l'opacité des processus décisionnels ecclésiastiques. La même problématique est sensible autour du remodelage territorial de l'Église. La demande d'une province ecclésiastique basque est le serpent de mer qui ressurgit périodiquement entre 1977 et 2001, avec des versions plus ou moins radicales, c'est-à-dire incluant ou non le Pays Basque français⁷. Le territoire de l'Église catalane a aussi fait l'objet d'une négociation pour aboutir en novembre 2001 à l'approbation par la Conférence épiscopale espagnole d'une Région ecclésiastique catalane unissant l'archidiocèse de Barcelone et la province de Tarragone. De façon générale, les évêchés locaux s'impliquent fortement dans ces projets, en prenant soin de mettre en avant des arguments pastoraux et en soutenant des projets de redécoupage plus modérés que ceux portés par les franges radicales. L'enjeu, ici, est essentiellement symbolique dans la mesure où l'échelon de pouvoir pertinent n'est ni la région, ni la province ecclésiastique, mais bien le diocèse. L'homologie du politique et du religieux est renforcée par les interventions récurrentes des acteurs politiques sur les questions territoriales. Au Pays Basque, c'est l'exécutif navarrais, contrôlé

par un parti néo-régionaliste conservateur (*Unión del Pueblo Navarro*) qui s'insurge périodiquement contre les tentatives d'annexion de la Navarre dans une éventuelle province ecclésiastique basque unifiée, réaction qui ne prend sens que dans le contexte des relations bilatérales tendues entre exécutifs basque et navarrais. D'autre part, l'approbation de la région ecclésiastique catalane a eu un effet incitatif sur d'autres territoires : des voix andalouses, en particulier, se sont élevées pour réclamer un regroupement équivalent, ce qui a pu soulever les critiques de la part du parti catalan CDC (*Convergència democràtica de Catalunya*), qui revoyait là la réactivation de l'effet d'imitation qui avait caractérisé la structuration du régime autonome, effet résumé par la formule lapidaire du *café para todos*. La construction du territoire religieux devient ainsi le miroir de la construction territoriale problématique espagnole, du moins telle qu'elle est véhiculée dans les représentations des acteurs politiques.

Enfin, le degré d'institutionnalisation du conflit identitaire dans des routines politiques induit une politisation plus ou moins visible du facteur religieux. Lorsque le nationalisme est politiquement minoritaire face à un pouvoir conservateur et clientéliste porteur d'un discours néo-régionaliste, comme en Galice (Maiz, 1996), ou lorsque la domination de la scène politique autonome par un parti nationaliste de centre-droit s'installe dans des procédures de négociations perpétuelles, comme en Catalogne, l'accès à la scène publique des acteurs religieux reste limité. Lorsque la violence du conflit aboutit à une routinisation du tragique, l'activation potentielle des symboles religieux est beaucoup plus sensible. Au Pays Basque, les débats récurrents sur l'attitude du clergé paroissial et diocésain lors des funé-

raillies des victimes du conflit témoignent de cette tension. Sur le même territoire, la constitution de la paix comme enjeu central et structurant dans l'espace sociopolitique, a donné à des acteurs religieux l'opportunité de s'investir fortement dans un domaine assez aisé à coder avec un référentiel catholique. Le vocable de paix fait lui-même l'objet de luttes sociales, tant il est vrai qu'accepter de parler de paix revient à conclure implicitement à l'inachèvement de la transition politique dans cette partie de l'Espagne. Lorsque les mobilisations identitaires font appel à des répertoires d'action radicaux et à un discours des fins ultimes, le discours et la *praxis* des acteurs religieux trouvent une fenêtre d'opportunité pour investir l'espace public, en s'assignant une position médiatrice souvent sollicitée par défaut⁸.

Au total, l'observation de ce premier niveau permet d'aboutir à deux conclusions : d'une part, dans son ensemble, l'épiscopat espagnol a réussi à s'ajuster à la nouvelle donne politique imposée par la transition, au point de devenir l'un des acteurs majeurs dans la légitimation du changement (Giner, Sarasa, 1993). D'autre part, les limites du *consenso* telles qu'elles sont révélées par les tensions territoriales tendent à renforcer l'hypothèse de l'homologie entre le champ religieux et le champ politique, tant les tensions internes à l'institution ne semblent devoir se comprendre qu'au regard des clivages politiques extérieurs.

Matrice religieuse et cultures politiques : les effets diffus de l'appartenance catholique

Cette première approche reste toutefois insuffisante. Les interactions entre religion

et politique ne se limitent pas aux seuls échanges entre personnel politique et personnel clérical, comme une approche finalement assez élitiste tendrait à le démontrer. Si l'on prend cette fois comme point de départ la définition large de l'Église comme communauté de croyants, le spectre des croisements devient beaucoup plus large. On peut, dans cette perspective, distinguer au moins deux directions de recherche, à la fois distinctes et complémentaires. La première, reliée à une interrogation en termes de cultures politiques, renvoie à une conception diluée de l'institution religieuse et de ses effets politiques. La deuxième propose un recentrage sur l'institution, mais dans le cadre d'une problématisation relevant à la fois de l'anthropologie et de la sociologie politique.

Religion et cultures politiques : dilution de l'institution et religieux métaphorique

L'approche institutionnaliste classique du lien entre religion et politique ne permet pas de saisir le spectre complet de ces interactions. Si le questionnement sur le religieux, comme le suggère P. Allières, est élargi au point de se demander en quoi la religion est une variable culturelle capable de modérer des comportements au-delà même du champ religieux (Allières, 1996, p. 12), alors le champ d'observation devient à la fois plus stimulant et plus flou. L'une des voies traditionnelles, rappelle P. Allières, serait celle des hypothèses wébériennes et de leurs prolongements dans la sociologie historique. Cette lecture opposerait ainsi les sociétés de confiance d'Europe du Nord aux sociétés de défiance du Sud, la religion catholique dans ce dernier cas ayant été un facteur de censure de l'indépendance personnelle et de

l'individualisme politique. Les sociétés y fonctionneraient à la défiance, avec des consensus faibles, des traditions d'affrontement, des carences d'identité nationale et des élites en rapport, autrement dit polarisées par des références transnationales et localistes (Allières, 1996, p. 13). L'hypothèse, pour les pays du Sud, serait celle d'un lien fort entre la territorialisation différenciée de la sécularisation et le rapport au politique en termes d'individualisation des rapports sociaux, directement liée à la dévaluation des allégeances communautaires, urbaines, ecclésiales. D'où, souligne Allières, l'intérêt d'une anthropologie politique des cultures religieuses. C'est, en substance, plutôt d'une anthropologie religieuse des cultures politiques dont s'inspirent H. J. Wiarda et M. MacLeish Mott (2001) à propos des cas espagnol et portugais. Les auteurs reprennent l'opposition entre le protestantisme libéral des États-Unis (logique de compétence et du contrat) et le catholicisme latin, pétri de corporatisme et de vision hiérarchique (logique du statut). Wiarda et MacLeish voient ainsi les effets de l'appartenance catholique dans un certain nombre de caractéristiques jugées spécifiques aux cultures politiques espagnole et portugaise : une inclination vers le patrimonialisme (qui renvoie ici à la pratique de l'obligation mutuelle), l'autoritarisme et la répression, le corporatisme et l'organicisme, la mobilisation des masses et le catholicisme informel (sanctuaires de St. Jacques de Compostelle et de Fatima⁹), la modernisation. Si le modèle semble assez opératoire avec les exemples paradigmatiques des régimes autoritaires franquiste et salazariste, la démonstration devient moins convaincante au moment d'analyser le passage à la démocratie, où les auteurs affirment que "même si l'Église a perdu son statut institutionnel au

sein des gouvernements espagnol et portugais, son rôle comme le *Légitimant* est aussi pertinent qu'avant" (*ibid.*, p. 102). Ainsi voient-ils la trace du catholicisme dans divers indicateurs (place accordée au Pape dans les sondages espagnols en 1990, statut du roi comme permanence du monisme catholique appelant à un leadership fort, activité gouvernementale suivant la tradition corporatiste, faible participation politique) (*ibid.*, p. 103). On peut adresser à cette approche des effets politiques du religieux les critiques relatives aux approches les moins nuancées des cultures politiques : l'appartenance religieuse, ici, n'est que contrainte et déterminisme et ne laisse que peu de marge aux stratégies et aux choix des acteurs.

À l'inverse, on sait que l'école du pacte a plutôt considéré la transition démocratique espagnole comme le résultat de la rencontre d'une série de stratégies d'acteurs, comme le fruit d'un pacte entre les élites. Le pacte, cependant, n'est possible que s'il existe un consensus implicite autour des fondements du système politique, donc autour de valeurs partagées qui définissent la citoyenneté, la démocratie, etc. (Morán, 1999). L'école du pacte a été ainsi critiquée de façon radicale par L. D. Edles (1998) qui englobe dans une même réprobation les théories fonctionnalistes, structurales et marxistes et celle du choix rationnel élitiste. Edles propose une approche culturaliste de la stratégie du consensus centrée sur la symbolisation et mettant l'accent sur les facteurs subjectifs et non-rationnels à l'œuvre derrière les processus politiques "rationnels" et les structures socio-économiques "objectives". Selon cette approche, les transitions politico-historiques peuvent être comprises comme des processus rituels au sens de V. Turner (1990). La transition espagnole serait ainsi à

considérer comme un rite de passage, c'est-à-dire comprenant une phase de séparation (la représentation d'un nouveau départ), une phase de communalisme et liminarité (la réconciliation nationale et la *convivencia* ou vivre ensemble), une phase de réagrégation (la démocratie parlementaire). Dans ce contexte, le pacte inter-partisan de Moncloa (octobre 1977) prend une valeur symbolique décisive. Le religieux institutionnellement représenté par l'Église, dans cette approche, se dilue fortement au profit d'une appréhension métaphoriquement religieuse des objets politiques. En terrain basque, l'anthropologue J. Zulaika (1988) a utilisé de façon assez proche les catégories religieuses pour expliquer la genèse de postures politiques intransigeantes et des répertoires d'action qui leur sont associés face à un modèle de la *convivencia* en déficit de légitimité.

Ces approches, tout en se démarquant des postures classiques, présentent l'inconvénient de diluer la dimension institutionnelle des phénomènes observés. Le religieux, en particulier, n'est abordé qu'au passage. Le "cléricalisme" est, chez L. Edles, un des deux *volatile issues*, avec le nationalisme, débattus autour de la constitution de 1978, et s'insère dans une trame symbolico-culturelle de fond qui oriente les comportements politiques. Dans la recherche de Zulaika, la parenthèse ouverte autour des effets de l'Action catholique spécialisée dans la socialisation des militants nationalistes se referme assez vite au profit d'une explication par les modèles symboliques. Ceux-ci, à valeur ascriptive et normative forte, seraient contenus dans la société (la culture ?) basque : modèles de la performance, de l'action (*ekintza*) et du défi¹⁰. De façon générale, les approches du nationalisme comme religions séculières¹¹ ou, inversement, celle des

lectures identitaires de la religion locale (Albert-Lorca, 1996) (Moreno Navarro, 1986), pourraient reprendre à leur compte la même critique. Stimulante à plus d'un égard, l'approche des cultures politiques par le religieux court le risque d'un culturalisme excessif au point de dissoudre les institutions religieuses et politiques dans une sorte d'entre-deux mal défini.

Réintroduire l'institution, mais dans une acception ouverte

Un ancrage intermédiaire pourrait se trouver dans une conception assez large de l'institution, proche, par exemple, de celle que propose J. Lagroye, qui voit dans l'institution autant des régularités de pratiques et de règles de conduites que l'ensemble des croyances et des représentations concernant ces pratiques, qui définissent ces significations et qui tendent à justifier leur existence (Lagroye, 1997, p. 151). On peut, à partir de là, proposer deux directions de recherche correspondant à autant d'objets précisément situés sur cette ligne médiane, entre influence culturelle du religieux et médiation institutionnelle des organisations ecclésiastiques.

D'une part, cette approche devrait permettre de mesurer à sa juste valeur la dimension matricielle du catholicisme sur les territoires réfractaires. On a pu ainsi montrer comment, dans le cas basque, l'appartenance catholique a joué un rôle à la fois de ressource et de contrainte dans la construction d'une référence et d'une compétence identitaires (Itçaina, 2000). La dimension mémorielle de l'interaction entre Église et mouvements nationalitaires, sensible au travers des mobilisations de certains secteurs du clergé, se double ainsi d'une série d'effets matriciels plus fluides : ainsi trouve-t-on

trace d'une socialisation catholique (a) dans les valeurs, croyances et savoir-faire militants à l'œuvre dans l'objectivation d'une culture basque autonome, focalisée autour de l'enjeu linguistique, (b) dans la mise en pratique d'une économie identitaire (expérience des coopératives et structuration des intérêts paysans) et (c) dans les itinéraires biographiques des militants identitaires¹². L'interrogation sur ce rôle structurant de la matrice religieuse sur les formes de la militance mériterait d'être déplacée et ajustée d'une part aux autres cas d'identités territoriales mobilisées ; d'autre part, et à l'échelle espagnole cette fois, à l'effet des socialisations religieuses sur les "mises en éthique" des sphères politiques et économiques. Dans cette perspective, J. Pérez Vilariño, sociologue à St. Jacques de Compostelle, ouvre une piste fructueuse en montrant en particulier la réciprocité des influences entre ordres religieux et mouvements politiques (dialogue entre Jésuites et marxistes) ou entre un mouvement séculier (*Opus Dei*) et une éthique entrepreneuriale et familiale spécifique (Fernández Mostaza, 2001). L'*Opus Dei* peut, à ce titre, être considéré comme un ajustement à la sécularisation, un ordre séculier compensant le recul des ordres religieux comme "multinationales cléricales" (Pérez Vilariño, 1997, p. 604 ; Pérez Vilariño, Schoenherr, 1990). L'interrogation sur la matrice religieuse devrait ensuite être étendue aux comportements politiques de "l'ensemble du territoire", au-delà des seuls acteurs militants. Dans ce cadre-là, il faudrait s'interroger sur le lien entre les comportements politiques et les transformations des cultures religieuses territoriales. Le recours à l'indicateur classique des taux de pratique permettrait à ce titre de relativiser les effets de l'adhésion catholique, tout en suscitant incidemment de nouvelles interro-

gations : ainsi serait-il légitime de s'interroger sur l'inversion radicale des taux de pratique de l'ensemble basco-navarrais, qui occupaient la tête des diocèses espagnols en 1972 (71,27 % de pratique dominicale) (Duocastella, 1975, p. 159) avant de se retrouver largement distancés, notamment par les taux galiciens. "Cette" dimension de la sécularisation, notent les sociologues (Pérez-Agote, 1993, p. 260 ; Elzo, 2001, pp. 262-263) a été certainement plus brutale au Pays Basque qu'ailleurs. Les données concernant le recrutement des "professionnels de la foi" confirment ce constat : alors que les séminaires basco-navarrais, et celui de Pampelune en particulier, étaient parmi les plus peuplés du monde catholique en 1960, ils sont loin aujourd'hui d'arriver en tête en termes de nombre de séminaristes, même ramenés au *pro rata* des habitants (Conférence Episcopal Española, 2000). Doit-on pour autant, comme le suggère J. Elzo, sociologue à Deusto, coupler ce "nauffrage de la religion" avec "l'adoption de certains comportements violents et avec la justification qui leur est apportée" (Elzo, 2001, p. 263) ? La preuve manque à l'appel, mais la piste du transfert des valeurs intransigeantes, et, plus généralement, celle des effets différés d'une socialisation religieuse, reste ouverte.

Deuxièmement, en nous recentrant plus directement sur l'agencement institutionnel de l'Église, il serait judicieux de s'interroger sur les effets inattendus d'une nouvelle traduction de l'éthique catholique dans l'espace public espagnol : à ce titre, le repositionnement actuel de l'Église au sein d'un Tiers-secteur lui-même fraîchement autonomisé du référent religieux, est particulièrement significatif. Le pluralisme interne de l'institution catholique se révèle dans son rapport à l'action sociale, au sens restrictif de

domaine visé par les politiques sociales gouvernementales. On sait combien l'émergence de l'État-providence est le résultat, en Espagne comme dans d'autres pays d'Europe du Sud (Ascoli, Pavolini, 1999), d'une autonomisation tardive par rapport à l'Église. Réciproquement, la lente évolution du canal officiel de la "charité" de l'Église, la *Cáritas*, d'une posture caritative vers une posture solidariste témoigne de ce changement. Durant les gouvernements socialistes, en particulier, la *Cáritas* s'est retrouvée à maintes reprises à la gauche du PSOE, avec la publication – via l'institut FOESSA – de rapports alarmants sur la pauvreté, avec une position avant-gardiste parmi les ONG mobilisées autour de l'immigration (Peres, 1999 ; Barbosa, 1999) ou avec un positionnement favorable à un revenu minimum d'insertion, ce qui allait contre le critère du ministère des Affaires sociales. Particulièrement visible sur la question des enjeux migratoires autour d'organisations type *Cáritas*, cette présence active des institutions religieuses dépasse largement le simple constat de réorganisation interne d'une institution en perte de vitesse : ce recentrage sur le social a des effets structurants sur l'espace public espagnol dans la mesure où le rapport complexe de protestation/concurrence/subsidiarité qu'entretiennent les organisations religieuses face aux pouvoirs publics débouche directement sur une mise en confrontation des principes injectés dans l'action. Le référentiel catholique doit s'ajuster en évoluant d'une posture caritative, fondée sur la croyance au don gratuit (ou plus exactement "échangé" contre une promesse de salut éternel) basé sur l'*agapè*, vers une conception politique du social, basée sur la reconnaissance de la nature conflictuelle de l'enjeu. L'interventionnisme catholique dans l'enjeu migratoire espagnol permet

ainsi de réactiver le débat entre subsidiarité et solidarité, débat qui conditionne à terme la recomposition des interactions, toujours soutenues, entre État et institutions religieuses.

V. Pérez-Díaz prévoyait l'émergence d'un nouveau modèle transactionnel capable de fournir de nouvelles formes pour un engagement catholique (*catholic commitment*) qui se situerait davantage dans la société civile que dans le champ politique (Pérez-Díaz, 1993). Dans ce contexte, suggère Pérez Vilariño, les individus et les groupes volontaires remplaceraient l'État et la hiérarchie épiscopale comme acteurs principaux (Pérez Vilariño, p. 598). Or ce nouveau volontarisme n'est pas apolitique, bien au contraire. Il témoigne à la fois d'un réajustement supplémentaire des rapports de pouvoir au sein de l'institution (d'une nouvelle gouvernance, au sens proposé par J. Palard, 2001) et d'une inscription franche dans l'espace public, même si cet accès mène davantage au forum, où se débat la norme, qu'à l'arène, où elle se négocie. Les organisations catholiques sont ainsi au cœur des pro-

cessus de politisation des enjeux sociaux, la question migratoire – qui pose en plus le problème de l'interreligieux – en étant peut-être l'exemple le plus parlant.



La double perspective brièvement esquissée ci-dessus n'a d'autre ambition que de replacer le cas espagnol dans un cadre comparatif méridional. D'une part, la distinction méthodologique entre approche du religieux et du politique par l'interaction institutionnelle visible d'une part, approche par les effets matriciels et dilués de l'institution de l'autre, peut servir de base de comparaison pour les autres territoires. D'autre part, les quelques exemples reportés ici aspirent à souligner la spécificité espagnole du lien entre religion et politique, provenant essentiellement d'une mise en confrontation permanente des lectures conflictuelles de la démocratisation sociopolitique, le repérage le plus clair de ces tensions s'effectuant peut-être autour de la question endémique des territoires réfractaires.



Notes

1. La révision du concordat se fit par le biais de l'accord du 28 juillet 1976 sur la renonciation à la présentation des évêques et au privilège du *fuero*, l'accord du 3 janvier 1979 portant sur les relations juridiques, économiques, sur l'enseignement et les affaires culturelles, sur l'assistance religieuse aux forces armées et sur le service militaire du clergé (De La Hera, 1979).
2. Avec des effets politiques inattendus comme le soutien, contre les socialistes, des communistes à la mention de l'Église catholique dans la constitution (Proetschel, 2000; Edles, 1998, pp. 109-115). J. Linz rapproche le modèle espagnol de séparation de l'Église et de l'État du cas allemand: dans les deux cas, il s'agit de rejeter à la fois la tradition d'une Église privilégiée et les formules les plus radicales de la laïcité politique (Linz, 1993a, p. 40).
3. Loi organique d'harmonisation des processus autonomiques (1982).
4. La Conférence épiscopale espagnole n'a pas soutenu, en février 2001, le pacte anti-terroriste passé par le parti de gouvernement (Parti Populaire) et le Parti socialiste. Cette position s'explique notamment par la nécessité de ménager les évêques basques au sein de la conférence épiscopale.
5. Nous désignons ainsi ces territoires infra-étatiques où le débat sur l'appartenance à l'unité espagnole prend valeur structurante dans la configuration des clivages politiques régionaux.

6. Le dernier exemple en date étant la critique par des secteurs de l'Église catalane de la nomination de Josep Àngel Sáiz Meneses comme évêque auxiliaire de Barcelone en octobre 2001.
7. L'enjeu territorial renvoie ici à une question mémorielle, les diocèses et provinces ecclésiastiques étant issus du démantèlement du diocèse de Vitoria par le régime franquiste en 1949-1950. L'ancien diocèse unissait depuis 1861 les trois provinces *vascongadas*, et son séminaire central (Vitoria) avait été le cœur de la renaissance culturelle basque d'avant-guerre.
8. Comme ce fut le cas avec la médiation du futur évêque de Saint-Sébastien, M^{re} Uriarte, alors évêque de Zamora, entre ETA et le gouvernement espagnol durant la trêve de l'organisation armée en 1998. De même, le mandat de son prédécesseur au siège guipuzcoan, M^{re} Setien (1979-1999) fut marqué par d'incessantes polémiques autour des positions médiatrices régulièrement avancées par le prélat.
9. Auxquels on pourrait opposer les sanctuaires identitaires d'Arantzazu en Pays Basque et de Montserrat en Catalogne, porteurs d'une charge politique et symbolique inversée.
10. Pour une recontextualisation critique de la recherche de J. Zulaika dans l'ensemble de l'anthropologie régionale espagnole, cf. Narotzky (2001, pp. 89-92).
11. Pour le Pays Basque, voir les travaux de B. Aretxaga (Aretxaga, 1988) sur les rituels funéraires nationalistes, ou ceux de T. Del Valle sur la Korrika, une course-relais en faveur de la langue basque, analysée comme un pèlerinage séculier (Del Valle, 1988).
12. Ce qui peut contribuer à expliquer l'anticléricalisme radical de certains nationalistes, l'opposition déclarée étant aux antipodes de l'indifférence généralement associée à la sécularisation.



Références

- Albert-Lorca M., "Renouveau de la religion locale en Espagne", in Davie G., Hervieu-Léger D. (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
- Alliès P., "Une anthropologie politique de l'Europe du Sud est-elle possible?", *Pôle Sud*, n° 5, 1996.
- Aretxaga B., *Los funerales en el nacionalismo radical vasco*, Donostia, La primitiva casa Baroja, 1988.
- Del Valle T., *Korrika, rituales de la lengua en el espacio*, Barcelona, Anthropos, 1988 [trad. anglaise, Reno, University of Nevada Press, 1994].
- Ascoli U., Pavolini E., "Le organizzazioni di terzo settore nelle politiche socio-assistenziali in Europa: realtà diverse a confronto", *Stato e mercato*, n° 57, décembre 1999.
- Barbosa C., "Le 'creuset' catalan? Construction nationalitaire et capacité d'intégration", *Pôle Sud*, n° 11, 1999.
- Bécarud J., "Église et politique dans l'après-franquisme (1975-1978)", *Pouvoirs*, n° 8, 1984.
- Berger P., *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Éditions du Centurion, 1971.
- Calleja Saenz de Navarrete J. I., *Discurso eclesial para la transición democrática, tesis doctoral, facultad de teología, Universidad Pontifical de Salamanca*, Vitoria, Eset, 1988.
- Campuzano F., *L'élite franquiste à la sortie de la dictature*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Cebrián Franco J. J., "Religión, iglesia y nacionalidad en Galicia", in Murillo Ferrol F. et alii., *Informe sociológico sobre el cambio social en España (1975-1983)*, Madrid, FOESSA, 1983.
- Conférence épiscopale espagnole, *Seminaristas por diócesis*, www.conferenciaepiscopal.es/seminarios, 2000.
- De La Hera A., "El acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español del 28 de julio de 1976", in Andres-Gallego J. et alii., *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, Biblioteca La ciudad de Dios, Real Monasterio del Escorial, 1979.
- Díaz-Salazar R., Giner S. (eds.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993.
- Duocastella R., "El mapa religioso de España", in Almerich P., Aranguren, Duocastella R., Lorente, Ruiz-Rico, *Cambio social y religión en España*, Barcelona, Fontanella, 1975.
- Edles D., *Symbol and rituals in the new Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Elzo J., "Les Basques sont-ils différents? Quelques données sociologiques sur le fait différentiel basque", *Les Temps Modernes*, n° 614, juin-juillet-août 2001.
- Fernández Mostaza E., "Characterization of the Opus Dei family model", *Social Compass*, Vol. 48, n° 1, 2001.
- Giner S., Sarasa S., "Religión y modernidad en España", in Díaz-Salazar R., Giner S. (dir.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993.

- Hermet G., *Les catholiques dans l'Espagne franquiste*, 2 vol., Paris, FNSP, 1981.
- Hervieu-Léger D., "L'objet religieux comme objet sociologique: problèmes théoriques et méthodologiques", in Joncheray J. (dir.), *Approches scientifiques du fait religieux*, Paris, Beauchesne, 1997.
- Itçaina X., *Catholicisme et identités basques en France et en Espagne. La construction religieuse de la référence et de la compétence identitaires*, Thèse en science politique, IEP de Bordeaux, 2000.
- Lagroye J., "L'épiscopat et la société française", in Mélanges Ellul, *Religion, société et politique*, Paris, PUF, 1983.
- Lagroye J., *Sociologie politique*, Paris, Presses de Sciences Po et Dalloz, 1997.
- Lauwers J., "Les théories sociologiques concernant la sécularisation", *Social Compass*, Vol. 20, n° 4, 1973.
- Linz J. J., "Religión y política en España", in Díaz-Salazar R., Giner S. (ed.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993a.
- Linz J. J., "State-building and nation-building", *European review*, Vol. 1, n° 4, 1993b.
- López Muñoz D., "Os péndulos sincronizados: sobre os desencontros entre a cultura galeguista e a Igrexa Romana (en Galicia)", *Encrucillada*, n° 122, marzo-abril 2001.
- Madriñan X. R. (ed.), "A Igrexa galega no posconcilio", *Encrucillada*, n° 100, novembro-décembro 1996.
- Maiz R., "Nacion de Breogan: oportunidades y estrategias enmarcadoras en el movimiento nacionalista gallego (1886-1996)", *Revista de estudios políticos*, n° 92, 1996.
- Martin D., *A general theory of secularization*, Londres, Blackwell, 1978.
- Martin D., "Remise en question de la théorie de la sécularisation", in Hervieu-Léger D., Davie G. (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
- Morán M. L., "Los estudios de cultura política en España", *Reis*, n° 85, 1999.
- Moreno-Navarro I., "Religiosité populaire andalouse et catholicisme", *Social Compass*, Vol. 33, n° 4, 1986.
- Narotzky S., *La antropología de los pueblos de España*, Barcelona, Icaria, Institut Català d'Antropologia, 2001.
- Palard J., "Modèles institutionnels de la gestion du croire dans la sphère catholique", *Social Compass*, Vol. 48, n° 4, 2001.
- Peres H., "L'Europe commence à Gibraltar: le dilemme espagnol face à la découverte de l'immigration", *Pôle Sud*, n° 11, 1999.
- Pérez-Agote A. et al., "Religión y sociedad en el País Vasco", in Díaz-Salazar R., Giner S. (ed.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993.
- Pérez Vilariño J., Schoenherr R. A., "La religión organizada en España", in Giner S. (dir.), *España. Sociedad y política*, Madrid, Espasa Calpe, 1990.
- Pérez Vilariño J., "The Catholic commitment and Spanish civil society", *Social Compass*, Vol. 44, n° 4, 1997.
- Proetschel C., *L'État laïque et la société civile en Europe: le cas de la France et de l'Espagne contemporaines*, Thèse de doctorat en science politique, Université Paris IX (Paris-Dauphine), 2000.
- Turner V. W., *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF, 1990.
- Wiarda Howard J., MacLeish Mott M., *Catholic roots and democratic flowers. Political systems in Spain and Portugal*, London, Westport, Praeger, 2001.
- Zulaika J., *Basque violence. Metaphor and sacrament*, Reno, University of Nevada Press, 1988.

