

FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES ET POLITIQUES
INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES, HISTORIQUES ET INTERNATIONALES

Itinéraires de militants d'origine chrétienne dans les années 68 en Suisse romande. Configurations, biographies et parcours de vie

Thèse de doctorat présentée à la

Faculté des sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne

en cotutelle avec l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Pour l'obtention du grade de

Docteur en science politique

par

Gilles Descloux

Sous la direction de

Olivier Fillieule, Professeur, Université de Lausanne

Isabelle Sommier, Professeure, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Jury

M. Frédéric Sawicki, Professeur, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

M. Denis Pelletier, Directeur d'études, Ecole Pratique des Hautes Etudes à l'EPHE

M. Bernard Voutat, Professeur, Université de Lausanne

M. Philippe Gottraux, Maître d'enseignement et de recherche, Université de Lausanne

Lausanne

11/03/2022

FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES ET POLITIQUES
INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES, HISTORIQUES ET INTERNATIONALES

Itinéraires de militants d'origine chrétienne dans les années 68 en Suisse romande. Configurations, biographies et parcours de vie

Thèse de doctorat présentée à la

Faculté des sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne

en cotutelle avec l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Pour l'obtention du grade de

Docteur en science politique

par

Gilles Descloux

Sous la direction de

Olivier Fillieule, Professeur, Université de Lausanne

Isabelle Sommier, Professeure, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Jury

M. Frédéric Sawicki, Professeur, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

M. Denis Pelletier, Directeur d'études, Ecole Pratique des Hautes Etudes à l'EPHE

M. Bernard Voutat, Professeur, Université de Lausanne

M. Philippe Gottraux, Maître d'enseignement et de recherche, Université de Lausanne

Lausanne

2022



UNIL | Université de Lausanne

Faculté des sciences
sociales et politiques

IMPRIMATUR

Vu l'accord de cotutelle conclu entre les Universités de Lausanne et de Paris 1 Sorbonne, le Décanat de la Faculté des sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne, au nom du Conseil et sur proposition d'un jury formé des professeurs

- Olivier FILLIEULE, Professeur à l'Université de Lausanne, co-directeur de thèse
- Isabelle SOMMIER, Professeure à l'Université de Paris 1 Sorbonne, co-directrice de thèse
- Philippe GOTTRAUX, Maître d'enseignement et de recherche retraité de l'Université de Lausanne
- Denis PELLETIER, Professeur à l'Ecole pratique des hautes études à Aubervilliers
- Frédéric SAWICKI, Professeur à l'Université Paris 1 Sorbonne
- Bernard VOUTAT, Professeur à l'Université de Lausanne

autorise, sans se prononcer sur les opinions du candidat, l'impression de la thèse de Monsieur Gilles DESCLOUX, intitulée :

« Itinéraires de militants d'origine chrétienne dans les années 68 en Suisse romande. Configurations, biographies et parcours de vie »

Nicky LE FEUVRE
Doyenne

Lausanne, le 20 décembre 2021

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Il a existé dans les années 1960-1970 une génération de militants d'origine chrétienne portant une contestation radicale d'une Église catholique portée à droite et d'une Église protestante embourgeoisée. À partir d'une recherche combinant travail sur archive et récits de vie, cette thèse raconte sous un nouvel angle l'histoire de ces militants qui grandissent dans le catholicisme et le protestantisme des années d'après-guerre et qui, dans les années 68 en Suisse romande, contestent l'Église-institution et investissent les mobilisations et mouvements sociaux de la décennie. Elle explore les itinéraires biographiques d'une vingtaine d'entre eux, comme autant de portraits qui font apparaître les déterminants multiples et croisés qui façonnent leurs « carrières militantes ». La thèse commence par renseigner les matrices de politisation d'une fraction de la jeunesse chrétienne, et les vecteurs sociohistoriques de transformation de la fidélité religieuse de clercs et laïcs engagés dans la contestation de l'institution religieuse. Ce travail appréhende ensuite l'itinéraire de militants d'origine chrétienne en les inscrivant dans les configurations complexes qui font apparaître les rivalités, oppositions, et tensions entre une pluralité d'acteurs impliqués dans la dynamique de conflictualité de cette période. Analysant ensuite les carrières militantes en fonction des familles de mouvements (gauchisme, syndicalisme) et des modalités d'appartenance à l'institution (fidélité paradoxale), ce travail examine les logiques à travers lesquelles s'effectuent les investissements militants. L'entrée par les individus et les carrières militantes permet d'élargir l'étude de l'engagement et des mobilisations à l'ensemble des groupes formels et informels, des réseaux d'interconnaissance et des contestations au sein des institutions. Les études de cas constituent autant de scénarii mettant au jour la manière dont leur engagement reflète la formation de schèmes, dispositions, intérêts et aspirations forgés à travers leur socialisation, expériences et appartenances à des groupes sociaux.

Mots clés : carrière militante, récits de vie, socialisation, chrétiens de gauche, Suisse romande, syndicalisme, gauchisme, action catholique

ABSTRACT AND KEYWORDS

In the 1960s and 1970s, there was a generation of activists of Christian origin who were radically challenging a right-wing Catholic Church and a mainstream Protestant Church. Based on research combining archival work and life stories, this thesis tells the story of these activists who grew up in Catholicism and Protestantism in the post-war years from a new perspective; and who, in the 1968's in French-speaking Switzerland, challenged the Church-institution and took part in the mobilizations and social movements of the decade. This work explores the biographical itineraries of some twenty of them, as many portraits that reveal the multiple and intersecting determinants that shape their "militant careers". The thesis begins by providing insight into the matrices of politicization of a fraction of Christian youth, and the socio-historical vectors of transformation of the religious fidelity of clerics and laity later engaged in the contestation of the religious institution. This work, then, apprehends the routes of militants of Christian origin by placing them in the complex configurations that reveal the rivalries, oppositions, and tensions between a plurality of actors implicated in some way in the dynamics of conflictuality of this period. Analyzing the militant careers according to the families of movements (leftism, syndicalism) and the modalities of belonging to the institution (paradoxical fidelity), this work examines the logics through which the militant investments are carried out. The entry through individuals and "militant careers" allows us to broaden the study of commitment and mobilizations to the whole range of formal and informal groups, networks and contestations within institutions. The case studies provide scenarios of how their engagement reflects the formation of schemes, dispositions, interests, and aspirations forged through their socialization, experiences, and belonging to social groups.

Key words : militant career, life stories, socialization, left-wing Christians, French-speaking Switzerland, trade unionism, leftism, Catholic Action

REMERCIEMENTS

Après sept longues années de dur labeur, je tiens à témoigner de ma profonde reconnaissance aux nombreuses personnes qui m'ont accompagnées, soutenues et encouragées dans ce travail.

Mes premiers remerciements s'adressent à toutes les personnes qui ont accepté de me rencontrer dans le cadre de ce travail et ont bien voulu témoigner et raconter leur parcours de vie. Chaque rencontre m'a personnellement beaucoup enrichi, souvent bouleversé et ému. Je tiens tout particulièrement à leur manifester l'immense respect et la valeur que j'accorde à leur engagement et à leur quête de justice sociale. La richesse et la profondeur humaine de leur parcours dépassent de loin la portée de ce travail. J'ai tenté au mieux de mes capacités à jeter un peu plus la lumière sur ce que doit le paysage institutionnel, associatif et militant de Suisse romande à leur engagement.

Ce travail n'aurait pas vu le jour sans le soutien de mon directeur de thèse, le prof. Olivier Filleule, et de ma directrice de thèse, la prof. Isabelle Sommier. Mon parcours d'apprenti-sociologue est largement redevable à Olivier Filleule qui m'a non seulement transmis avec intérêt et bienveillance les « ficelles du métier », mais aussi guidé dans mes recherches, soutenu dans les périodes de doutes, et offert des opportunités inespérées de poursuivre mon apprentissage du métier de sociologue. Je tiens également à manifester ma gratitude à Isabelle Sommier qui a accepté de me suivre dans ce travail. Je la remercie sincèrement de m'avoir consacré un temps précieux à me lire, à me conseiller, à m'accorder sa patience et ses connaissances.

Toute ma gratitude va également à Denis Pelletier, Frédéric Sawicki, Bernard Voutat et Philippe Gottraux qui ont accepté de faire partie de mon jury. L'intérêt qu'ils ont porté à mon travail et les encouragements dont j'ai bénéficié ont grandement contribué à l'aboutissement de ce travail.

J'adresse toute ma reconnaissance aux membres du CRAPUL, notamment à Bernard Voutat, Cécile Péchu, Mounia Bennani-Chraïbi, Hervé Rayner, Philippe Blanchard, François Allisson, ainsi qu'au personnel du secrétariat pour son précieux soutien administratif, Marie-France Oliva, Nicole Ferrari et Sabine Rexhepi. J'ai également bénéficié des conseils et de la sympathie de mes collègues doctorants et doctorantes, Romain Carnac et Marie Métrailler, Fiona Friedli, Jonathan Miaz, Nicholas Pohl, Ahmed Chapi, Vanessa Monney, Youssef El Chazli, Stéphanie Monay, Agnès Aubry.

J'adresse toute ma sympathie et ma reconnaissance au comité de l'AEHMO qui m'a fait l'honneur de pouvoir contribuer à la vie des cahiers et de me partager leur immense connaissance de l'histoire du mouvement ouvrier. Je remercie également la Société Académique Vaudoise pour son soutien financier et l'Université de Lausanne pour m'avoir offert de bonnes conditions de travail. Enfin, j'adresse ma reconnaissance à la prof. Nadia Lamamra et à Barbara Duc de la Haute école fédérale en formation professionnelle pour leur soutien dans les dernières étapes de ce travail.

Je remercie mon entourage de m'avoir supporté et soutenu sans faille dans cette entreprise. Un immense merci aux « choux-rouges » pour leur chaleureuse compagnie, à mes parents, à mon frère et ma sœur, ainsi qu'à Pauline Pages qui m'a accompagné de son affection durant les premières années de ce travail.

TABLE DES MATIERES

Table des encadrés	15
Tables des figures	16
Tables des schémas biographiques	17
Listes des abréviations	18
Introduction générale	21
Section 1 : De l'énigme à l'objet de la recherche	22
Prologue	22
Une interrogation sur les itinéraires militants « d'origine chrétienne » dans les années soixante-huit	27
Un terrain en friche	28
Enjeux de définition	30
Une analyse des « carrières militantes » autour de trois questions	33
Section 2 : Orientation et enjeux de la recherche	36
Quelques angles morts de la sociologie des mobilisations	36
La religion saisie en tant que « variable » par des analyses décontextualisées	36
Contre une vision misérabiliste de la religion	38
Penser la « religion » comme mouvement social	39
Une attention portée aux remaniements subjectifs : « On y croit toujours plus qu'on ne croit. »	41
Un regard porté sur la socialisation	43
Les effets de l'engagement religieux sur la politisation des individus	43
Une perspective objectiviste et subjectiviste de la socialisation	44
Un intérêt particulier pour la socialisation secondaire	47
Section 3 : Méthode et démarche empirique	49
Le recours aux récits de vie et calendrier de vie	49
Du plan du métro à l'analyse contextualisée des matériaux biographiques	50
Une démarche par étude de cas	53
Reconstruire les espaces militants locaux et identifier des enquêtés	55
Le choix d'une analyse localisée	55
La reconstitution des espaces militants	56
La fabrication du corpus	60
Les obstacles à l'enquête	67
Organisation de la thèse et guide de lecture	72
PREMIÈRE PARTIE : SOCIALISATIONS ET GENÈSES DES ENGAGEMENTS MILITANTS DANS LES ANNÉES 1950-1960	77
Chapitre 1 : Histoire localisée des organisations d'encadrement de la jeunesse chrétienne	79
Section 1 : Les organisations d'encadrement de la jeunesse protestante	81
Les Jeunesses protestantes	81
Le scoutisme, une école de socialisation	83
L'ouverture au Tiers-Monde au sein de la jeunesse protestante	85
Section 2 : Structure organisationnelle, implantation territoriale et dispositif pédagogique de l'Action catholique	88
Implantation et effectifs à Genève et Lausanne	89
Des « militants » secondés par des aumôniers	94
Un dispositif pédagogique orienté vers la transformation du milieu	99
Section 3 : La JOC en Suisse romande. Un mouvement de jeunesse ouvrière au temps de son apogée	107
Deux générations militantes d'avant-guerre. Former des « apôtres ouvriers »	108
L'autonomie croissante des laïcs et la formation d'un réseau militant catholique en milieu populaire	113

Une nouvelle génération de jocistes appelés à « témoigner » de la solidarité avec les ouvriers du « Tiers-Monde »	120
L'enthousiasme de « Paris 67 », le « temps libre » et la défense des apprentis	126
Section 4 : Des jécistes « préparés » à la contestation	131
Un contexte de « démocratisation » scolaire et de structuration de l'activité jéciste dans les collèges.....	131
La formation d'un « syndicalisme » universitaire et collégien.....	138
Le tournant révolutionnaire et anticapitaliste de la JECU dans l'avant-68	142
Conclusion 147	
Chapitre 2 : Les carrières de dissidence de militants d'origine protestante	150
Section 1 : Pierre D., un aménagement subversif à la marge de l'institution	151
Une socialisation religieuse en milieu « libriste »	152
« Ce qui est déterminant, c'est l'engagement. »	152
Les effets du contexte local sur la transmission familiale des valeurs	153
L'inscription religieuse d'un engagement militant « qui est d'abord et avant tout un engagement social »	155
La poursuite d'un engagement communautaire et social	157
« Chaque été, on va deux semaines en France faire de l'évangélisation. »	157
« À ce moment-là, je suis intéressé par le travail social. »	158
Section 2 : Francis V., une recomposition de l'appartenance	165
Une remise en cause de « cette prétention du christianisme à être la révélation »	165
« C'était encore la période des missions »	166
« J'ai décidé de ne pas devenir pasteur et j'ai refusé la consécration »	168
Un engagement structuré par un christianisme humaniste	169
« Ce qui m'a toujours passionné dans le christianisme »	169
« J'ai préféré la CIMADE aux organisations missionnaires traditionnelles »	172
Section 3 : Jean T., un engagement de conformation au sein de l'institution	173
Une socialisation religieuse de conviction	173
« Mon père et ma mère ont été impressionnés par la théologie dialectique de Karl Barth pendant la guerre. »	173
« Une de mes premières pratiques pastorales était dans ces camps d'éclaireurs ! »	176
Parcours d'études et sociabilité militante en milieu intellectuel	178
« La dimension politique n'est pas du tout venue en même temps que les études de théologie »	178
« C'est là que j'ai lu Moltmann. »	179
« Le christianisme social, c'est ça qui est apparu ! »	182
Conclusion 186	
Chapitre 3 : La politisation d'engagements religieux de prêtres et laïcs catholiques	188
Section 1 : Jonathan M., le désajustement d'un « nouveau prêtre » issu la petite-bourgeoisie en milieu urbain.....	191
La faible intériorisation de « l'appel vocationnel » dans le choix de la prêtrise	191
« J'avais envie de leur ressembler en fait. »	191
« Je l'ai assez mal vécu. »	193
« On se taillait du séminaire sans autorisation ! »	194
Un désajustement aux attentes de l'institution	200
À la cité, « j'ai passé quatre ans, mais génial »	200
« Je me disais que je n'allais pas rester dans ce monde bourgeois, riche, planqué. »	201
« C'était vraiment un problème de théologie appliquée dans la vie de l'Église. »	204
Rupture et bifurcation biographique.....	206
Section 2 : Antoine M., la distanciation d'un prêtre « possédé » par l'institution.....	209
L'intériorisation d'un projet de vie sacerdotal en milieu rural ouvrier.....	210
« J'avais l'impression de partir librement au petit-séminaire. »	210
« Je n'ai pas souffert. C'est des prises de conscience que je faisais petit à petit »	212
« Et tous mes projets académiques sont tombés »	215
Une conversion à la cause ouvrière via la JOC	216
« La JOC, c'était la porte d'entrée dans le réel ! »	217
« Je voulais que les jeunes découvrent l'histoire ouvrière. »	219
« J'ai été très vite catalogué comme un homme de gauche. »	222
Section 3 : Élise B., de la mission à la contestation	224
S'engager dans la mission	225
« Le scoutisme m'a permis de rencontrer d'autres religions, d'autres cultures, et ç'a été un premier déclic. »	225
« J'ai fait l'école normale parce qu'à l'époque les filles n'avaient pas beaucoup de choix. »	227

Sur le terrain de la mission	228
« J'ai découvert autre chose que ce que j'étais venu chercher. »	229
« C'est des choses que, petit à petit, j'ai fini par comprendre. »	230
« J'avais besoin de me confronter à d'autres sur ces questions. »	234
Conclusion 236	
Chapitre 4 : Des itinéraires militant marqués par le passage par l'Action catholique (JEC-JOC)	238
Section 1 : Parcours de jécistes.....	239
Sébastien C., un éthos militant libertaire.....	240
« Mes parents lisent Combat religieusement. »	240
« L'humiliation maximum » à l'école et la « bande de copains » au scout	243
« Et on veut changer l'école »	246
« J'ai trouvé une compagne qui partageait avec moi et mes révoltes et ma foi. »	247
« Depuis le camp avec de Bernis en 1967, je sais que je suis anticapitaliste. » La montée en généralité de la critique antiautoritaire et anti-hiérarchique.....	248
Détour heuristique par une militante de la grande bourgeoisie catholique.....	250
« Je n'ai jamais aimé ce milieu ! »	251
Une « éthique de la responsabilité » à travers le scoutisme	251
Amandine B., une insertion au sein de la gauche communiste	258
« Mon père ne devait pas être tellement croyant. » Une faible transmission politique et religieuse familiale	259
« On s'est beaucoup amusé jusqu'à la fin de la deuxième année. »	260
« J'ai connu ce que c'est que la rage. »	262
« Je me suis retrouvée face à des intellectuels marxistes chevronnés ! »	264
Conclusion.....	269
Section 2 : Parcours de jocistes	270
Brieux C., un engagement « tiers-mondiste »	271
Une configuration familiale typique des régions périurbaines genevoises.....	271
« Après, j'ai surtout mis l'accent sur la JOC. » Requalification sociale et investissement militant	273
« J'estimais qu'étant bien formé je prenais la place d'un Marocain. »	277
« Je me suis dit "tu es Suisse, ta première responsabilité c'est d'agir ici". »	279
Nicolas T., une attitude d'insubordination ouvrière	282
« Mon père était créateur d'une communauté qui s'appelle Métalléger. » Un milieu catholique prolétaire en région industrielle valaisanne.....	282
« L'image que j'avais donnée de moi et que les gens avaient de moi était en fait quelqu'un qui (...) figurait parmi les meneurs. »	286
« Et à Sécheron... on avait le même état d'esprit ! »	290
Conclusion 292	
Conclusion de la première partie	294
DEUXIÈME PARTIE : LE TOURNANT DES ANNÉES 1968 : UNE PÉRIODE DE RADICALISATION DES ENGAGEMENTS	297
Chapitre 5 : Essor et apogée de la contestation étudiante en Suisse romande	300
Section 1 : Le mouvement de 1968.....	300
Mai 68 à Genève	301
La mobilisation du Comité d'action démocratique des étudiants	301
La manifestation contre les Journées militaires	304
Le Mouvement du 17 mai et l'essoufflement du mouvement étudiant	306
Mai 68 à Lausanne	311
L'influence des jeunes communistes.....	311
Mai 68, un feu de paille confiné dans le milieu universitaire.....	312
Section 2 : L'émergence des configurations militantes locales.....	314
La configuration militante genevoise	314
La principale ville gauchiste et contestataire de Suisse romande	314
Les grèves et manifestations à Genève.....	322
Les luttes urbaines à Genève : mobilisations de quartiers et luttes pour un nouvel ordre de vie	325
La structuration de l'espace militant genevois : la circulation de militants « catholiques » et la présence d'ex-jécistes dans certains groupes marxistes-léninistes	329
La configuration militante lausannoise	333

Un espace de forte concurrence entre la LMR et Rupture-RPLC.....	333
La forte attractivité des mouvements juvéniles.....	336
La structuration de l'espace lausannois : un axe spontanéiste/organisationnel et une structuration par les mouvements de solidarité internationale	338
Conclusion 341	
Chapitre 6 : Essor et apogée de la contestation religieuse	343
Section 1 : Des mouvements sociaux à la contestation de l'Église comme institution.....	344
Un air de révolution à l'échelle internationale	344
Une période de légitimation de la lutte révolutionnaire.....	345
Le tournant de l'année 1968 et le temps des « gauchistes chrétiens »	349
L'engagement des chrétiens dans les luttes politiques	356
L'engagement pacifiste et antimilitariste.....	357
Les mouvements de solidarité internationale.....	362
De la solidarité avec les travailleurs immigrés à la défense des réfugiés.....	371
La crise du consentement à l'institution religieuse	377
La contestation de la division du travail religieux.....	378
La mise en question du rigorisme moral, du célibat des prêtres et du pastoral masculin	382
Section 2 : Répertoires d'action et modalités de la contestation religieuse.....	389
Deux modalités de politisation de l'engagement des prêtres et pasteurs.....	389
L'instrumentalisation du statut clérical	389
L'affirmation que le prêtre est un homme ordinaire.....	390
Une contestation interne des délimitations du religieux et du politique à Lausanne.....	391
La mobilisation de savoirs théologiques au sein de l'institution protestante.....	391
Une contestation qui passe par des pratiques innovantes et une transformation personnelle : la Paroisse œcuménique des jeunes.....	395
Une protestation ouverte : la Paroisse critique.....	398
Des pratiques subversives dans les limites de l'institution : le groupe VEPA.....	400
Une contestation ouverte de l'institution à Genève.....	404
Occupation et revendication (1969-1970)	405
Dissidence et rupture (1970-1972).....	408
Division et reconversion dans ou hors de l'institution (1972-1973).....	411
Conclusion 414	
Conclusion de la deuxième partie	418
TROISIEME PARTIE : ENGAGEMENTS ET RECONVERSIONS MILITANTES DANS LES ANNEES 1970-1980	421
Chapitre 7 : Façonnage organisationnel et itinéraires d'engagement radical	423
Section 1 : Des dynamiques organisationnelles communes	425
Le façonnage organisationnel des groupes gauchistes	425
Les facteurs communs d'attachement à ces organisations	425
Affinités entre socialisation catholique et organisation marxiste-léniniste	427
Morphologie et dynamique organisationnelle.....	430
L'exemple des scissions à l'OLC et au CLP	432
Des organisations « de plus en plus rigides et dogmatiques ».....	433
Facteurs contextuels et biographiques.....	437
Des divisions révélatrices de dispositions et affinités intra-organisationnelles.....	438
Une critique émanant d'une micro-cohorte de militants	438
Liens et affinités dispositionnelles entre scissionnistes	439
Section 2 : Itinéraires d'engagement de militants d'origine chrétienne. Héritage familial, expériences scolaires et intégration sociale.....	441
Des militants d'origine ouvrière en ascension scolaire	442
Benjamin T., milieu ouvrier catholique conservateur, reconversion professionnelle et militantisme	442
Amandine B., quand la JEC, les luttes de quartier et le gauchisme mènent au féminisme.....	447
Clovis L., famille catholique ouvrière, socialisation scolaire et religieuse, et logique d'investissement à la LMR	453
Maxens H., milieu rural ouvrier protestant, intégration urbaine et sociabilité militante	460
Des militants de la nouvelle Église. Contestation de l'institution et conversion au gauchisme ..	464
Maxime B., du tiers-mondisme catholique à l'anti-impérialisme maoïste en passant par le Chili.....	466
Jonathan M., nouveaux prêtres, contestation de l'institution et engagement maoïste	471
Des héritiers refusant l'héritage. Rupture familiale et affirmation de soi	477
Nathan W., logiques biographiques d'une trajectoire de marginalité sociale.....	477

Antonin G., solitude, communauté militante et psychanalyse.....	485
David G., le poids des attentes familiales.....	493
Conclusion	500
Chapitre 8 : « L'action syndicale ne se passe pas au 16 rue des Chaudronniers ! » De l'engagement religieux à l'action syndicale	502
Section 1 : La transformation des syndicats chrétiens.....	504
L'espace syndical à Genève et à Lausanne	504
Genève, une ville semi-ouvrière soumise à des mutations économiques de grande ampleur	504
La mutation du syndicalisme au sein de la FSCG.....	507
L'ouverture des syndicats chrétiens aux travailleurs immigrés.....	514
Une période de forte conflictualité syndicale et ouvrière.....	519
Extension du domaine de la grève	519
La CRT et le renouveau syndical.....	528
La fin d'une séquence de forte conflictualisation de l'action syndicale.....	535
Section 2 : Des parcours d'engagement syndical.....	537
Les carrières militantes de responsables syndicaux	538
Germain T., un syndicalisme de carrière à forte dimension vocationnelle.....	538
Élise B., la reconversion de l'engagement missionnaire vers l'engagement syndical.....	547
Le syndicalisme comme espace de réalisation de soi.....	551
Sébastien C., un itinéraire militant aux engagements multiples	552
Le syndicalisme comme fidélité au monde ouvrier.....	559
Antoine M., un refus de parvenir.....	560
Brieux C., un syndicalisme orienté vers l'international.....	567
Le syndicalisme comme engagement ponctuel	572
Lorik R. De la lutte syndicale à l'antipsychiatrie.....	573
Grégoire D., le syndicalisme comme appui politique.....	580
Conclusion	582
Chapitre 9 : Des intellectuels chrétiens de gauche. Parcours d'engagement de deux théologiens d'origine « bourgeoise »	586
Section 1 : Baptiste G. du monastère à l'ambassade. politisation et transformation de l'engagement d'un ex-dominicain issu de la bourgeoisie catholique.....	588
Une enfance troublée et la paternité spirituelle des aumôniers	589
Une socialisation religieuse dans l'Ordre à demi-achevée	590
Retrait stratégique, désir d'affranchissement et acculturation à la théologie protestante.....	593
Un désajustement qui pousse à la démission.....	598
Une rupture biographique et bifurcation professionnelle	600
Incorporation de nouveaux savoirs et réactualisation de dispositions religieuses.....	605
Section 2 : Jean T, un intellectuel protestant de la deuxième génération.....	610
L'intériorisation d'un rapport intellectuel à la religion	611
Une conversion au christianisme social	612
Mai 68 à Paris.....	614
Une fidélité critique dans les marges de l'institution	621
Conjuguer la réflexion théologique et l'engagement militant	627
Un rapport équivoque au parti socialiste	632
Conclusion	633
Chapitre 10 : La quête d'une autre pratique de la foi : un engagement dans le christianisme de la libération	640
Section 1 : Matthias P., un enfant de la classe moyenne protestante	642
Une religion par le cœur et la piété	642
Une socialisation extraparoissiale et la formation d'un intérêt pour les contenus de la « foi »... 645	645
Une fidélité critique à la religion héritée de ses parents et la formation de nouvelles aspirations nourries par l'utopie communautaire.....	648
Une socialisation communautaire sans remise en cause de la morale sexuelle.....	651
Une docilité mise à mal par la socialisation militante	651

La formation d'un intérêt pour l'éducation chrétienne.....	656
Se mettre en retrait pour rester fidèle	657
Section 2 : Partir pour ne « pas changer »	659
Départ pour l'Argentine des militaires	660
Une aspiration contrariée et une radicalisation de l'engagement	662
Persévérer en contexte répressif malgré les coûts de l'engagement.....	666
Exil et transformation de l'engagement	668
Capitalisation militante et mobilisation du capital scolaire.....	671
Contraintes matérielles et transfert de ressources militantes.....	673
Conclusion 676	
Conclusion de la troisième partie	680
Conclusion générale	682
Biographie, contexte et processus.....	684
Une contribution à l'analyse de la socialisation.....	693
Les ressorts de l'engagement de militants d'origine catholique et protestante au prisme des champs de tension	697
L'apport des militants d'origine chrétienne au paysage militant contemporain	705
Mais où sont donc passés les militants chrétiens de gauche ?.....	709
Une contribution au rapprochement de l'étude de la religion et des mouvements sociaux.....	714
Sources	718
Archives 718	
Archives contestataires (AC), Genève	718
Archives CENAC – Lausanne et La Chaux-de-Fonds	718
Manuscrits et archives – BCUL	719
Archives du diocèse de l'Evêché (Lausanne, Genève, Fribourg).....	719
Archives cantonales vaudoises (ACV).....	719
Archives privées.....	719
Sources de presse et archives audio-visuelles en ligne.....	719
Bibliographie	720
Annexes	749

TABLE DES ENCADRES

Encadré 1. Les documents d'archives consultés	58
Encadré 2. Une enquête qui commence mal... ..	70
Encadré 3. Labyrinthe marrane par Nathan Wachtel.....	75
Encadré 4. Une politisation incrémentale par la mission.....	86
Encadré 5. Les transformations du syndicalisme chrétien.....	116
Encadré 6. <i>Honest to God</i> de John A. T. Robinson.....	159
Encadré 7. Le champ de la solidarité dans les années soixante.....	170
Encadré 8. « Le barthisme était un bloc un peu dogmatique »	181
Encadré 9. Une crise du recrutement sacerdotal en Suisse romande.....	193
Encadré 10. Détachement et identification au rôle de prêtre	195
Encadré 11. Une « piètre » formation sacerdotale	197
Encadré 12. Le renoncement à la vie conjugale.....	213
Encadré 13. Catholicisme et milieu ouvrier au Valais.....	217
Encadré 14. Témoignages d'aumôniers de la JOC.....	220
Encadré 15. Le Valais, un berceau de l'intransigeantisme ultramontain.....	223
Encadré 16. Représentations et imaginaires missionnaires.....	226
Encadré 17. « Une foule enthousiaste accueille l'abbé Pierre ».....	253
Encadré 18. L'influence de l'extrême gauche italienne.....	317
Encadré 19. Les événements protestataires à Genève	324
Encadré 20. Le Mouvement populaire des familles et la défense du logement	327
Encadré 21. Le mouvement romand contre l'armement nucléaire.....	357
Encadré 22. Le statut des travailleurs immigrés en Suisse	371
Encadré 23 : L'affaire des « 22 »	380
Encadré 24. La place des militantes dans les luttes ouvrières.....	449
Encadré 25. La LMR, un parti d'intellectuels ?	453
Encadré 26. Retour sur l'entretien.....	470
Encadré 27. La commune de Préverenge.....	496
Encadré 28. Structure organisationnelle et autonomie syndicale.....	508
Encadré 29. Les quatre axes d'action de la CRT	529
Encadré 30. L'engagement de militants libertaires au sein de la CRT-Vaud	533
Encadré 31. La déconfessionnalisation des syndicats chrétiens internationaux.....	569

TABLES DES FIGURES

Figure 1 : Répartition des individus selon la région et l'origine religieuse	61
Figure 2 : Répartition des individus selon la région, l'origine religieuse et par famille.....	62
Figure 3 : Répartition des individus selon la région, l'origine religieuse et par type de groupe....	62
Figure 4 : Répartition des enquêtés par famille (y.c. multi-appartenance)	65
Figure 5 : Militantisme sur l'ensemble de la période	66
Figure 6 : Nombre d'étudiants.es par confession dans les universités de Lausanne et Genève.....	91
Figure 7 : Organigrammes de la JOC et de la JEC à Genève (en haut) et Lausanne (en bas).....	92
Figure 8 : Les organisations syndicales à Genève avant 1972.....	117
Figure 9 : Effectifs de la FSCG, de la FOBB (USS) et de la FOMH-FTMH (USS) dans le canton de Genève	118
Figure 10 : Situation professionnelle de la population active à Genève	128
Figure 11: Thèmes et description des Campagnes d'années de la JEC/JECF.....	137
Figure 12 : Programme des études au grand séminaire de Fribourg en 1945	197
Figure 13 : Nombre et volume de manifestations à Genève	324
Figure 14 : Entrées de saisonniers et immigration en Suisse (1949-2001).....	372
Figure 15 : Évolution de l'emploi dans l'industrie à Genève	506
Figure 16 : Main-d'œuvre étrangère des principaux groupes professionnels à Genève depuis 1955	507
Figure 17 : Effectifs des syndicats à Genève	509
Figure 18 : Main-d'œuvre étrangère par secteurs à Genève et par origine en Suisse.....	514
Figure 19 : Effectifs syndicaux à Genève et Vaud pour la FSCG, FOMH (USS) et FOBB (USS)	518
Figure 20 : Principaux conflits collectifs au Tessin, à Genève et dans le canton de Vaud entre 1967 et 1975	522
Figure 21 : Principales grèves et occupations à Genève et dans le canton de Vaud entre 1976 et 1978.....	525
Figure 22 : Effectifs des membres de la CRT et du SSP dans les régions d'implantation	532

TABLES DES SCHEMAS BIOGRAPHIQUES

Schéma biographique 1 : Annick F.	256
Schéma biographique 2 : Amandine B.	268
Schéma biographique 3 : Benjamin T.	446
Schéma biographique 4 : Amandine B.	452
Schéma biographique 5 : Clovis L.	459
Schéma biographique 6 : Jonathan M.	476
Schéma biographique 7 : Nathan W.	484
Schéma biographiqu 8 : Antonin G.	492
Schéma biographique 9 : David G.	499
Schéma biographique 10 : Germain T.	546
Schéma biographique 11 : Elise B.	550
Schéma biographique 12 : Sébastien C.	558
Schéma biographique 13: Antoine M.	566
Schéma biographique 14 : Brieux C.	571
Schéma biographique 15 : Lorik R.	579
Schéma biographique16 : Baptiste G.	609
Schéma biographique 17 : Jean T.	639
Schéma biographique 18 : Matthias P.	679

LISTES DES ABREVIATIONS

AEHMO	Association pour l'Etude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier
AC	Archives Contestataires
ACO	Action Catholique Ouvrière
ACTM	Action Commune Tiers-Monde
AGE	Association Générale des Etudiants
ALE	Association Libre des Etudiants
AOT	Atelier Œcuménique de Théologie
APAA	Action Portugal Afrique-Australe
APAG	Action Populaire aux Grottes
ACLI	Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani
ASU	Action Syndicale Universitaire
ATEES	Asociación de Trabajadores Espanoles Emigrantes en Suiza
BAM	Base Anti-Militariste
CAC	Comité Action Cinema
CADE	Comité d'Action pour la Démocratisation des Etudes
CARE	Comité d'Action pour la Révolution dans l'Eglise
CAS	Comité d'Action Syndicale
CASS	Comité pour l'Abolition du Statut de Saisonnier
CCFD	Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement
CCSI	Centre de Contact Suisses-Immigrés
CDDL	Comité de Défense des Droits Démocratiques dans l'Armée
CECOTRET	Centre de Coopération Technique et de Recherche pour l'Education des Travailleurs dans les Pays en Voie de Développement
CELAM	Conseil des Evêques Latino-américains
CEO	Conseil Œcuménique des Eglises
CETIM	Centre Europe Tiers-Monde
CFDT	Confédération Française Démocratique du Travail (France)
CICG	Centre International de Coopération de Genève
CIMADE	Comité Intermouvements auprès des Evacués (France)
CIML	Centre d'Information sur les Mouvements de Libération
CLES	Centre Lausannois des Etudiants du Secondaire
CLI	Colonia Libera Italiana
CLP	Centre de Liaison Politique
CMLK	Centre Martin Luther King
COE	Conseil Œcuménique des Eglises
COTMEC	Commission Tiers-Monde de l'Eglise Catholique
CPE	Centre Protestant d'Etudes
CRT	Confédération Romande du Travail
CSC	Confédération des Syndicats Chrétiens
CSP	Centre Social Protestant
CSPB	Comité de Solidarité avec le Peuple Brésilien
CUC	Centre Universitaire Catholique
CUP	Centre Universitaire Protestant
CUT	Comité Unitaire des Travailleur de la Construction
DB	Déclaration de Berne
DIP	Département de l'Instruction Publique
EMDT	Eglise et Monde du Travail
EPER	Entraide Protestante Suisse
EPG	Eglise Protestante de Genève
FCOM	Fédération Chrétienne des Ouvriers sur Métaux
FCTC	Fédération Chrétienne des Travailleurs de la Construction
FUCI	Federazione Universitaria Cattolica Italiana (Italie)
FEPS	Fédération des Eglises Protestantes de Suisse
FGC	Fédération Genevoise de Coopération
FGMS	Fédération Genevoise des Mouvements du Secondaire
FOBB	Fédération Suisse des Ouvriers du Bois et du Bâtiment

FRELIMO	Front de Libération du Mozambique
FLN	Front de Libération Nationale (Algérie)
FR	Canton de Fribourg
FRSC	Fédération Romande des Socialistes Chrétiens
FSCG	Fédération des Syndicats Chrétiens de Genève
FTCP	Fédération suisse des travailleurs du textile
FTMH	Fédération Suisse des Ouvriers de la Métallurgie et de l'Horlogerie
GAS	Groupe d'Action Syndical
GE	Canton de Genève
HOAC	Hermanidad Obrera de Accion Catolica (Espagne)
IAG	Institut Africain de Genève
IED	Institut d'Etude du Développement
IRFED	Institut international de Recherche et de Formation en vue du Développement Harmonisé
IRG	International des Résistants à la Guerre
JAC	Jeunesse Agricole Chrétienne
JEC/I	Jeunesse Etudiante Chrétienne/Internationale
JIC	Jeunesse Indépendante Chrétienne (Brésil)
JOC	Juventud Obrera Catolica (Espagne)
JOC/I	Jeunesse Ouvrière Chrétienne/Internationale
JP	Jeunesse Protestante
JRC	Jeunesse Rurale Chrétienne
JE	Canton du Jura
JUC	Jeunesse Universitaire Chrétienne (Brésil)
LDH	Ligue des Droits de l'Homme
LMR	Ligue Marxiste Révolutionnaire
MAAS	Mouvement Anti-Apartheid de Suisse
MAPU	Movimiento de Acción Popular Unitaria (Chili)
MCAA	Mouvement contre l'Armement Atomique
MCI	Mouvement pour la Coopération Internationale
MDE	Mouvement Démocratique des Etudiants
MAG	Mouvement Anti-Apartheid de Genève
MET	Mouvement des Etudiants du Technicum
MGP	Movimento Giovanile Progressista (Tessin)
MLF	Mouvement de Libération des Femmes
MIC	Mouvement Inter-Collegiens
MIJARC	Mouvement International de la Jeunesse Agricole et Rurale Catholique
MIR	Mouvement International de la Réconciliation
MPF	Mouvement Populaire des Familles
MRJP	Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne
MSA	Mouvement Socialiste Autonome
MSCC	Mouvement pour un Service Civile à la Communauté
MSR	Mouvement Socialiste Révolutionnaire
NAC	Nouvelle Association du Courrier
NE	Canton de Neuchâtel
OCDR	Action Communiste le Drapeau Rouge
OLC	Organisation de Lutte pour le Communisme
PCE	Parti Communiste Espagnol
PCF	Parti Communiste Français
PCI	Parti Communiste Italien
PDT	Parti Démocrate Chrétien
PODJ	Paroisse Œcuménique des Jeunes
PSA	Parti Socialiste Autonome
PdT/POP	Parti du Travail/Parti Ouvrier et Populaire
PSO	Parti Socialiste Ouvrier
PSUP	Parti Socialiste pour l'Unité Populaire
PICS	Parti Indépendant Chrétien-Social

PPP	Pain Pour le Prochain
PS(S)	Parti Socialiste Suisse
PSV	Parti Socialiste Vaudois
OSL	Organisation Socialiste Libertaire
ROC	Rassemblement des Objecteurs de Conscience
RPLC	Rupture pour le Communisme
SIB	Syndicat Industrie et Bâtiment
SIT	Syndicat Interprofessionnel de Travailleuses et Travailleurs
TC	Témoignage Chrétien
TVB	<i>Tout va Bien !</i>
UNES	Union Nationale des Etudiants en Suisse
USCG	Union des Syndicats du Canton de Genève
USS	Union Syndicale Suisse
VD	Canton de Vaud
VEPA	Vers une Eglise pour les Autres
VPOD/SSP	Syndicat des Services Publics
VS	Canton du Valais

INTRODUCTION GENERALE

« On néglige trop souvent ce fait, de remonter aux sources des idées et des pratiques militantes de maints acteurs et courants politiques d’aujourd’hui, en ce sens que bon nombre d’entre eux sont passés par la case “contestation”, qui fait donc partie de leur ADN politique, chacun-e l’ayant ensuite “métabolisée” à sa façon, en fonction de divers autres facteurs – culturels, sociaux ou familiaux notamment – et de son génie propre. »¹

« L’individu s’engage ainsi d’une façon compétente dans la nouvelle réalité. Il "se donne" à la musique, à la révolution, à la foi, pas seulement partiellement mais avec ce qui est subjectivement la totalité de sa vie. La capacité à se sacrifier est, bien sûr, la conséquence finale de ce type de socialisation. »²

À la suite d’une récente interview pour l’émission radiophonique *Histoire Vivante* sur la place des catholiques et protestants dans le mouvement ouvrier en Suisse³, Jean Leclerc a soulevé hors antenne une remarque à laquelle nous fûmes bien peu en aise de répondre sur le vif. Résumé en quelques mots, que nous apprend finalement l’étude d’une mouvance désormais disparue du paysage politique que l’« exculturation »⁴ du catholicisme et du protestantisme a rendu pour la plupart des contemporains totalement obscurs ? Si les militants et intellectuels « d’origine chrétienne »⁵ ont largement contribué au changement social dans les années d’après-guerre et furent, comme tant d’autres, à la fois « prêts et surpris » par les événements qui secouèrent le monde en 1968, cette « histoire d’une élite militante assez resserrée du côté des catholiques comme du côté des protestants a été effacée par le mois à majuscule, et la place des chrétiens a fini par disparaître dans sa spécificité, quand elle n’a pas été lue comme un épiphénomène de Mai »⁶. L’historiographie contemporaine de la Suisse n’y accorde guère d’importance, hormis quelques rares exceptions. L’intérêt qui leur est porté dans cette thèse est toutefois davantage de nature sociologique qu’historique, bien qu’il soit vain d’opposer deux disciplines dont les frontières n’ont souvent de réalité que dans les institutions qui les portent. Il s’agit dans cette introduction de revenir sur l’intrigue historique qui a guidé cette thèse, sur les problèmes sociologiques dont elle traite, à

¹ M. FARKAS, F. DESHUSSES et S. GIANCANE, « Groupes d’habitants à Plainpalais, 1970-1977. Du groupement de parents de Plainpalais au groupe logement », dans *Traces et souvenirs de la contestation: Charles Philipona : archives militantes*, Lausanne; Carouge-Genève, En bas ; Archives contestataires, 2013, p. 14-15

² P. L. BERGER et T. LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 234

³ « Les ouvriers (3/5) », dans l’émission *Histoire vivante*, 2 décembre 2020, 29:22

⁴ D. HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d’un monde*, Paris, Bayard, 2003

⁵ On verra plus loin dans l’introduction ce qui justifie ici les guillemets et ce que cette thèse place sous ce terme.

⁶ Y. R. DE CLEUZIQU, « À la fois prêts et surpris : les chrétiens en mai 1968 », dans D. Pelletier et J.-L. Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 299

raconter les différents outils disciplinaires dont je me suis servi pour travailler, enfin, à expliciter la méthode et la démarche empirique qui ont servi à les traiter.

Section 1 : De l'énigme à l'objet de la recherche

Les premières pages de cette introduction visent à restituer l'intrigue historique qui constitue l'arrière-fond de cette thèse et qui a guidé la construction de son objet.

Prologue

Vue de l'extérieur, l'engagement de jeunes des milieux protestants et catholiques dans l'un des plus grands moments de contestation à gauche dans l'histoire de la « Suisse chrétienne » paraît tout à fait insolite. Dans les milieux paroissiaux de la période, rien que l'adhésion au Parti socialiste soulève suspicions et désapprobation. De là à contester l'institution militaire, le système économique libéral de la Suisse, la domination masculine¹ ou encore la collusion des institutions politiques et religieuses avec les dictatures des pays du Tiers-Monde...

En Suisse romande, religion et politique font bon ménage. L'Église protestante nationale organisée en fédérations cantonales² est un enfant de la Révolution libérale bourgeoise de 1848³. L'adhésion de ses principaux dirigeants à la Constitution fondatrice de la Suisse moderne est en partie motivée par une volonté de mettre un terme à l'hégémonie de l'Église catholique en se positionnant comme une « religion laïque »⁴. C'est pourquoi d'ailleurs les dirigeants de l'Église protestante de Genève ne semblent guère avoir contesté l'instauration d'un régime de séparation « limitée » entre l'Église et l'État⁵, tandis que l'Église évangélique protestante vaudoise (EERV) bénéficie d'un régime « mitigé » d'union avec l'État⁶. La religion n'est guère bannie des cursus scolaires et les collaborations entre clercs et institutions publiques sont nombreuses. Pour le citoyen quelconque,

¹ Pour rappel, le suffrage féminin en Suisse est introduit au niveau fédéral que suite à la votation du 7 février 1971.

² Il s'agit de la Fédération des Eglises protestantes de Suisse (FEPS)

³ Sur l'histoire de la Suisse moderne, on renvoie à deux publications de référence. A. SCHORDERET, « Retour sur les origines des partis politiques. Les transformations du mouvement catholique-conservateur », dans O. Mazzoleni et H. Rayner (éd.), *Les partis politiques suisses. Traditions et renouvellements*, 1ère édition, Paris, Michel Houdiard, 2009, p. 23-44 ; C. HUMAIR, *1848, naissance de la Suisse moderne*, Lausanne, Antipodes : Société d'histoire de la Suisse romande, 2009

⁴ Comme le fait d'ailleurs remarquer Jean Baubérot. J. BAUBÉROT, *Le Retour des Huguenot. La vitalité protestante, XIXe-XXe siècle*, Paris Genève, Éd. du Cerf Labor et fides, 1985, p. 62-63

⁵ A Genève et Neuchâtel, l'Eglise protestante et l'Eglise catholique bénéficient du statut de reconnaissance d'utilité publique. A ce titre, ces Eglises bénéficient de certains privilèges: subsides annuels (NE), aide administrative pour la collecte de la contribution ecclésiastique volontaire (GE), facilités pour l'enseignement religieux dans les écoles publiques, voire exemptions fiscales. INSTITUT DU FEDERALISME (FRIBOURG, SWITZERLAND) (éd.), *Les Eglises et le fédéralisme: deux exemples, Fribourg et Neuchâtel*, Fribourg, Suisse, Institut du fédéralisme : Editions universitaires, 1990.

⁶ L'autonomie de l'Eglise vaudoise en est « certes garantie dans le domaine spirituel; mais son organisation - cantonale, régionale et paroissiale - est très largement fixée par l'Etat lui-même, (cf. la Loi sur l'Eglise évangélique réformée du 25 mai 1965). Les ministres du culte sont rémunérés directement par l'Etat. Le canton et les communes ou des bourses publiques prennent à leur charge les frais du culte. » *Ibid.*, p. 19

le pasteur est un « notable » et une figure d'autorité incontournable. Si aujourd'hui ils ont perdu une grande partie de la notoriété d'antan, leur statut de « fonctionnaires » dans l'Église vaudoise les place encore au premier rang de la cérémonie d'intronisation des élus politiques à la cathédrale. On peut d'ailleurs difficilement qualifier le protestantisme en Suisse de « religion populaire », comme l'évoque Jean Baubérot à propos du protestantisme en France¹. En Suisse romande, le protestantisme s'implante dans les régions économiquement dynamiques et libérales, comme à Genève et dans le canton de Vaud. Ses membres influents se confondent avec le Parti radical, hégémonique jusqu'au milieu du siècle dernier. Le fait que le *Bulletin du centre d'étude protestant* soit sponsorisé par l'UBS en dit aussi long².

Il a certes existé des dissidences. Dans le canton de Vaud, une minorité de pasteurs et laïcs de l'Église nationale contestent l'obligation qui leur est faite de promouvoir la nouvelle Constitution dans les paroisses. Ils fondent l'Église libre dont l'histoire a récemment été retracée par Jean-Pierre Bastian³. La plupart des « libristes » n'adhèrent pas moins au projet libéral. Si la grande majorité des pasteurs de l'Église officielle soutient le Parti radical, eux siègent surtout dans les rangs du Parti libéral. Ces deux Églises, tout comme ces deux partis, finiront par fusionner : les unes en 1965-1966, les autres en 2009. Fondée par la libriste Hélène Monastier au début du siècle, la Fédération romande des socialistes-chrétiens, déjà ultra-minoritaire, est à bout de souffle⁴. L'adhésion de paroissiens au Parti socialiste devient à peine moins controversée dans les milieux paroissiaux qu'au lendemain de l'intégration du parti au Conseil fédéral, larguant au passage ses ambitions révolutionnaires. Durant l'entre-deux-guerre, l'extrême-droite de la Ligue vaudoise a en revanche ses entrées au Synode⁵. Ses membres et sympathisants y exercent une influence notoire jusqu'au début des années septante. Ceux qui se sentent de l'autre bord doivent se rendre côté français pour rejoindre, par exemple, le Christianisme social. En revanche, le mouvement pacifiste chrétien qui plaide pour l'introduction d'un service civil constitue l'arrière-fond de la deuxième vague

¹ Il note par exemple que la « participation des pasteurs et des évangéliques aux veillées villageoises est attestée dans plusieurs régions. L'appel au protestantisme a pu traduire l'aspiration à rapprocher la religion de la vie sociale quotidienne qui commençait à s'en éloigner. » Et plus loin : « "Religion laïque", le protestantisme fut également considéré comme une "religion à bon marché". Le casuel [redevance versée aux prêtres] était une des sources de conflits entre la population et les prêtres. » J. BAUBÉROT, *Le Retour des Huguenots*, op. cit., p. 61-62

² Voir l'exemple éclairant des collusions entre les milieux d'affaires helvétiques et la FEPS. L. ZÜRCHER, *L'Eglise compromise? La Fédération des Eglises protestantes de Suisse et l'apartheid (1970 - 1990)*, Genève, Labor et Fides, 2007

³ J.-P. BASTIAN, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966: l'Eglise libre, « la Môme » et le canton de Vaud*, Genève, Labor et Fides, 2016

⁴ On a d'ailleurs pensé d'abord mener une thèse sur ces militants. Il s'est rapidement avéré que ce groupe a pratiquement disparu entre la Deuxième Guerre mondiale et les années septante, porté à bout de bras par le syndic socialiste Arthur Maret.

⁵ R. BUTIKOFER, *Le refus de la modernité: la Ligue vaudoise, une extrême droite et la Suisse (1919-1945)*, Lausanne, Payot, 1996 C. CANTINI, *L'Eglise nationale vaudoise et le fascisme*, s. l., Forel-Lavaux: C. Cantini, 1985

antimilitariste et antinucléaire qui émerge à la fin des années cinquante¹, et qui prend de l'ampleur la décennie suivante.

Dans cette Suisse libérale, tant l'Eglise assure le « transfert de sacralité » entre religion et politique par une « connivence idéologique » qui renforce « les idées de nation, de nationalisme et de devoirs civiques », tout particulièrement entre Église et école². On y apprend à aimer ce Pays chrétien, à respecter les autorités instaurées par Dieu et à acquérir un sens profond du « devoir moral », bref, à se montrer docile. Les catholiques ne sont pas en reste. Si la situation diffère, elle n'est toutefois guère plus en faveur des idées de gauche. Les élites conservatrices des régions catholiques et en premier lieu le clergé condamnent la révolution bourgeoise comme un ordre impie. Les stigmates du Kulturkampf suivent les lignes géographiques, sociales et économiques entre cantons protestants en voie d'industrialisation et terre de « diaspora » catholique (Vaud, Genève, Neuchâtel, Jura) et cantons ruraux catholiques conservateurs (Valais, Fribourg, cf. annexe 4, 5, 6). À ne pas s'y méprendre, l'adhésion des élites catholiques au fédéralisme est un accommodement dans le cadre d'un rapport de force qui leur est défavorable, le fédéralisme leur « assurant une autonomie aussi large que possible »³ sur les territoires à majorité catholique. Contre les erreurs de la modernité promue par le voisin protestant, les élites catholiques se raccrochent « aux traditions de la société pré-industrielle, rurale, cette société d'avant le pluralisme »⁴ qui obéit au modèle du catholicisme intégral et intransigeant, c'est-à-dire en opposition à la fois au libéralisme et au socialisme, liés autant l'un que l'autre à l'avènement du libéralisme politique⁵. Le maillage fin d'associations catholiques doit assurer l'encadrement des catholiques qui, en quête de travail, émigrent en terre ouvrière de diaspora, en majorité à Genève (cf. annexe 4, 5, 6), et qui ce faisant seraient tentés d'aspirer aux valeurs individualistes du libéralisme⁶. D'où l'essor d'un catholicisme social (syndicats, institutions sociales, etc.) pour faire barrage aux idées et organisations socialistes⁷.

¹ H. BUCLIN, « Une brèche dans la défense nationale ? Le Mouvement suisse contre l'armement atomique (années 1950-1960) », *Le Mouvement Social*, vol. 264, n° 3, La Découverte, 2018, p. 75-91

² Comme l'observe Sarah Scholl, bien « que de plus en plus relégué dans la sphère privée, le christianisme continue à avoir un rôle capital dans la formation des consciences et des mentalités, en imprimant chez les individus, notamment par l'intermédiaire du catéchisme, des schémas de réflexions, des hiérarchies de valeurs et des légitimations sacrées. » S. SCHOLL, « "Soyez courageux et dociles !" Les normes religieuses comme vecteur d'éducation au patriotisme en Suisse (1870-1914) », vol. 3, n° 63, Schwabe Verlag Basel, 2013, p. 346

³ U. ALTERMATT, *Le catholicisme au défi de la modernité. L'histoire sociale des catholiques suisses aux XIXe et XXe siècles*, Neuchâtel, Livreo-Alphil, 2020, p. 63

⁴ *Ibid.*, p. 63-64

⁵ On se réfère ici à la lecture de Jean-Marie Donegani qui fait ainsi remarquer qu'il « est sans doute plus juste de considérer moins les trois foyers idéologiques en eux-mêmes que l'opposition que chacun manifeste aux deux autres » (p. 159). Ce qui nous donne invite d'ores et déjà à penser l'espace politico-religieux en terme éliasien, à savoir en tant que « configuration ». Voir le chapitre 3 dans J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993

⁶ Les sévères du diocèse de Lausanne-Fribourg-Genève, du Valais et du Jura s'en inquiètent et commandent une enquête sociologique sur le phénomène déchristianisation des masses catholiques en territoire de diaspora. F. VON STRENG *et al.*, *Diocèses de Suisse romande. Aspects sociologiques et religieux*, Fribourg, 1958

⁷ B. GRUBER, « Die christliche Sozialbewegung », dans U. Altermatt (éd.), *Schweizer Katholizismus im Umbruch, 1945-1990*, Fribourg, Suisse, Universitätsverlag, 1993, p. 89-100

L'image du « ghetto catholique »¹ avancé par l'historien Urs Altermatt en tant que « subculture catholique » avec ses organisations et son puissant parti conservateur est certes exagérée². Toutefois, cette analogie décrit bien « l'idéal que voulaient atteindre les dirigeants de ces organisations politiques et sociales qui, après s'être réfugiées dans un ghetto, en sortent plus forts, pour s'imposer sur la scène fédérale »³. Car ce catholicisme reprend de la vigueur dans les années 1920, dans une Europe – la Suisse y comprise – frappée par la crise économique et les désastres de la Grande Guerre. Au point que le mouvement protestant Ordre et Tradition de la Ligue vaudoise s'en inspire et prône un retour au thomisme catholique⁴. C'est le temps de la reconquête avec l'invention d'un catholicisme de mouvement via l'Action catholique et ses organisations de jeunesse, car Rome a vite compris que « la résistance croyante passe désormais moins par les nefs que par l'action au cœur du monde »⁵.

Un point commun va toutefois réunir tous ces acteurs. La peur du « rouge » qu'accroissent la grève générale de 1918⁶ et la Révolution russe. À Genève, le gouvernement présidé par le socialiste Léon Nicole en 1934 et en 1936 devient le premier exécutif cantonal à majorité socialiste en Suisse. Comme le résume Urs Altermatt : « Craignant pour son œuvre, l'État libéral et capitaliste, la bourgeoisie radicale doit, qu'elle le veuille ou non, se lier plus étroitement avec ses traditionnels adversaires politiques et idéologiques pour lutter avec eux contre le socialisme. Dans leur majorité, les catholiques n'ont aucune peine à accepter cette nouvelle tâche consistant à protéger l'État, car, au tournant du siècle, ils commencent manifestement à considérer le socialisme comme la vraie menace pour l'identité catholique. »⁷ Ils peuvent compter sur le soutien de la presse libérale et catholique conservatrice. Au Conseil national, le parti communiste capte à peine 2,6% des voix à son plus haut niveau en 1939. En août 1940, le gouvernement déclare l'interdiction des activités et de la propagande communiste, puis dissout le Parti communiste qui ne compte plus que 350 membres ainsi que la Fédération socialiste suisse (FSS) de Léon Nicole à peine créée. Le parti renaît

¹ U. ALTERMATT, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto: die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus, 1848-1919*, 3ème édition, Fribourg, Suisse, Universitätsverlag, 1995

² F. PYTHON, « Le catholicisme politique en Suisse romande, au XXe siècle », dans A. Clavier et Société d'histoire de la Suisse romande (éd.), *Helvetia et le goupillon: religion et politique en Suisse romande, XIXe-XXe siècles. Actes du colloque de la Société d'histoire de la Suisse romande tenu à Lausanne le 20 novembre 2010*, Lausanne, SHSR, 2012, p. 57-72

³ F. PYTHON, « Le catholicisme politique en Suisse romande, au XXe siècle », dans A. Clavier et Société d'histoire de la Suisse romande (éd.), *Helvetia et le goupillon: religion et politique en Suisse romande, XIXe-XXe siècles. Actes du colloque de la Société d'histoire de la Suisse romande tenu à Lausanne le 20 novembre 2010*, Lausanne, SHSR, 2012, p. 61

⁴ R. BUTIKOFER, *Le refus de la modernité*, op. cit., p. 52 et ss.

⁵ Y. ABIVEN et E. CALVEZ, « Les avatars de l'identité catholique : les militants de la ruralité (1929-2000) », dans B. Waché (éd.), *Militants catholiques de l'Ouest*, s. l., Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 79

⁶ P. AUDERSET et al. (éd.), *La Grève générale de 1918. Crises, conflits, controverses*, Hors-série, Zurich, Lausanne, Chronos Verlag, Association pour l'étude de l'histoire du mouvement ouvrier (AÉHMO), Éditions d'en bas, 2018

⁷ U. ALTERMATT, *Le Catholicisme au défi de la modernité*, op. cit., p. 160

en octobre 1944 sous l'étiquette du Parti suisse du travail qui euphémise ainsi ses liens avec l'URSS. Son succès est de courte durée. En 1947, il obtient 5,1% des suffrages aux élections fédérales et sept sièges au Conseil national, avant de chuter à 2,7% en 1951. Le bloc bourgeois sort indemne de la guerre, malgré la progression du Parti socialiste. La volonté d'intégrer le gouvernement fédéral pousse les dirigeants et délégués du groupe parlementaire socialiste à se rallier, dès 1951, au programme de réarmement massif promu par le Conseil fédéral.

En somme, la situation helvétique se caractérise par une continuité entre les années trente et l'après-guerre, l'anticommunisme bénéficiant d'un soutien diffus au sein de la population. Et cette absence de renouvellement explique en partie l'emprise de l'anticommunisme et du conservatisme politico-culturel dans les années cinquante qui apparaît de plus en plus anachronique aux yeux d'intellectuels religieux¹. Le spectre de la « cinquième colonne » communiste prête à saboter la défense nationale continue toutefois à fonctionner comme une rhétorique qui légitime un premier train de mesures en mars 1948 visant à renforcer la sécurité intérieure du pays, sur le modèle de la législation en vigueur durant la guerre toujours en vigueur. Elle autorise la surveillance systématique et la mise sur écoute des militants suspectés de mener des actions subversives.

L'idée de Défense spirituelle élaborée durant les années trente et destinée à fortifier le patriotisme des Suisses en appelle à une « défense totale » dont résulte « une sorte de fusion entre vie militaire et vie civile »². En 1948, le chef du Département militaire Karl Kobelt déclare : « La guerre totale exige la défense totale, non seulement celle de l'armée, mais aussi celle du peuple tout entier. »³ Onze ans plus tard, le Livre du soldat envoyé par le Conseil fédéral à tous les ménages rappelle les devoirs des citoyens dans le cadre de la défense nationale, soulignant que « nulle part comme chez nous, vie civile et vie militaire ne sont pareillement mêlées dans le train-train quotidien. L'enfant regarde avec intérêt le sac et le fusil du papa suspendus au galetas. [...] À l'occasion de chaque fête, l'armée est présente dans les cortèges, dans les églises et dans les temples, sur les places publiques. »⁴

Dans ce contexte national, les intellectuels de gauche peinent à faire entendre leur voix. Le théologien et ancien résistant au nazisme Karl Barth critique le consensus culturel provoqué par cet anticommunisme idéologique. La presse libérale, alors largement dominante dans le paysage médiatique helvétique le fustige, quand ce n'est pas les autorités religieuses elles-mêmes⁵. Le Conseiller fédéral Markus Feldmann s'insurge contre les partisans de Karl Barth qui ne manifestent

¹ H. BUCLIN, *Entre culture du consensus et critique sociale: les intellectuels de gauche dans la Suisse de l'après-guerre (1945-1968)*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2015, p. 252

² *Ibid.*, p. 258

³ Tiré de *Ibid.*, p. 257

⁴ Cité par *Ibid.*, p. 258

⁵ F. JEHL, *Karl Barth: une éthique politique, 1906-1969*, Lausanne, Édition d'en bas, 2002, p. 111

« pas seulement une neutralité par trop bienveillante envers le communisme, mais également un désintérêt pour les valeurs de notre État fondé sur la liberté et la démocratie »¹.

Voilà brossé à gros traits le paysage politique et religieux dans lequel grandissent les enquêtés qui figurent au cœur de cette thèse. Car il a existé des individus qui ont estimé nécessaire et légitime de s'engager activement dans les mouvements contestataires des années soixante-huit, alors même que leur inscription dans le « site historique »² de ce qui était autorisé à croire et penser par l'institution protestante et catholique dans les années cinquante et soixante ne semblait guère encourager et permettre. Il ne concerne qu'une petite minorité de chrétiens, dont une partie finira par rompre tout lien avec l'Église et la « foi » durant le passage à gauche. Le phénomène n'est pas entièrement nouveau, du moins en France, rien n'est moins sûr en ce qui concerne la Suisse romande. De l'autre côté de la frontière c'est tout « un monde de militants et d'intellectuels qui ont estimé légitime de s'engager à gauche au nom de leur « foi chrétienne », avec la conviction que le combat pour le changement devait être conduit à la fois dans leurs Églises et dans la société, sur le terrain religieux comme sur le terrain politique, syndical ou même culturel. »³ Il n'est pas sans rappeler l'énigme à laquelle s'attaque Maurice Agulhon à propos de ce Midi méditerranéen catholique et royaliste qui, en l'espace de quelques années, se convertit à la République jusqu'à s'insurger contre le coup d'État de 1851⁴.

Cette thèse s'intéresse de près à ces militants dont j'ai appris l'existence en cours de route, après un premier projet de recherche finalement abandonné portant sur la Fédération romande des socialistes chrétiens. Ce phénomène qui surprend par son essor puis sa disparition dans les années huitante pose de multiples questions au sociologue et à l'historien. Outre la conjoncture dans laquelle s'opère ce « virage » dans la contestation de l'ordre social que furent les années soixante-huit, l'étude de ces parcours militants représentait à mes yeux un terrain adéquat pour étudier les processus de transformations des valeurs, croyances et dispositions en relation avec un contexte.

Une interrogation sur les itinéraires militants « d'origine chrétienne » dans les années soixante-huit

¹ *Ibid.*, p. 108

² M. DE CERTEAU, « Le croyable, ou l'institution du croire », *Semiotica*, vol. 54, n° 1-2, 1985, p. 256

³ D. PELLETIER et J.-L. SCHLEGEL (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 7

⁴ M. AGULHON, *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la IIe République*, 2ème édition, Paris, Seuil, 1979

Dans cette première partie, nous exposons les choix et les raisons qui ont contribué à la construction de mon objet, qu'il convient de clarifier.

Un terrain en friche

Grâce à une historiographie désormais abondante, du moins en ce qui concerne la France, on connaît bien cette constellation de mouvements et la circulation de chrétiens dans divers partis et organisations politiques de gauche. Point de départ de cette thèse, l'ouvrage de Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel la fait démarrer en 1944, puis distingue une seconde période (1962-1981) qui s'ouvre avec le Concile, jusqu'à la disparition des derniers mouvements dans le milieu des années huitante. Entre les deux bornes, les événements de 68 marquent un moment de politisation intense. Cette historiographie française identifie de nombreux facteurs liés à ce phénomène, souvent associés à un contexte français spécifique (l'hégémonie du PCF, l'importance des jeunesses communistes et catholiques, l'expérience de l'Occupation et de la Résistance, la guerre d'Algérie, etc.) difficilement transposable tel quel au contexte helvétique. D'autant plus que la situation en France se distingue par l'existence d'un « progressisme chrétien », avec notamment l'engagement de prêtres-ouvriers.

Or, on ignore pratiquement tout de ce phénomène en Suisse romande, jusqu'à son existence même. L'absence de partis politiques et de « mouvements progressistes » dans les années cinquante et soixante explique sans doute partiellement l'absence d'intérêt pour cet objet non identifié en Suisse. Les quelques autobiographies et travaux d'historiens sur cette période contiennent toutefois des traces d'un site enseveli. C'est là le point de départ de cette recherche.

On peut distinguer plusieurs générations d'écrits sur ce phénomène qui correspondent *grosso modo* à celles qui prévalent sur Mai 68. Précisons d'emblée qu'il s'agit avant tout de travaux sur les mouvements en France et les personnalités françaises. Une première veine de travaux, produits « à chaud » dans les années septante, regroupe la plupart du temps des témoignages et interprétations publiés par des revues et acteurs de ces mouvements¹. On relève aussi les travaux de sociologues qui portent plus exclusivement sur la « crise » religieuse au sein du catholicisme avec un accent sur

¹ Par exemple, J. DUQUESNE, *La gauche du Christ*, Paris, Grasset, 1972 ; le numéro de la revue *Autrement*, « A gauche, ces chrétiens », n°8, février 1977 ; celui de *Esprit*, « Les militants d'origine chrétienne », n°4-5, avril-mai 1977 ;

les transformations du recrutement sacerdotal et sur les déterminants structurels de cette crise¹, et plus rarement sur les logiques du passage à gauche de militants catholiques².

Il faut attendre les années nonante pour voir un nouvel ensemble de travaux d'historiens et sociologues qui s'inscrivent le plus souvent dans une perspective sociohistorique. Ils portent sur les transformations de la mission et le « tiers-mondisme », ses revues et mouvements³, sur les syndicats⁴ et le « gauchisme chrétien »⁵, sur l'Action catholique et les mouvements de jeunesse chrétienne⁶, les prêtres-ouvriers⁷, la politisation religieuse⁸, ou encore sur la constellation de ces

¹ C. SUAUD, *La Vocation: conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris, Éditions de Minuit, 1978 ; C. SUAUD, « Contribution à une sociologie de la vocation: destin religieux et projet scolaire », *Revue Française de Sociologie*, vol. 15, n° 1, janvier 1974, p. 75 ; C. SUAUD, « L'imposition de la vocation sacerdotale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 3, 1975, p. 2-17 ; C. SUAUD, « Splendeur et misère d'un petit séminaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, n° 4, 1976, p. 66-90 ; C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit. ; A. ROUSSEAU, « Différenciation religieuse et position de classe », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 49, n° 1, 1980, p. 29-42 ; A. ROUSSEAU, « Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Eglise », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 44, n° 1, 1982, p. 55-68 ; C. GRIGNON, « Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 16, n° 1, 1977, p. 3-34

² R. DULONG, « Christian Militants in the French Left », dans S. Berger (éd.), *Religion in West European politics*, London, Frank Cass & Co. Ltd, 1982, p. 55-72

³ Le numéro « Utopie missionnaire, militantisme catholique », *Le Mouvement social*, 1996/4, n°177 ; S. ROUSSEAU, « "Frères du Monde" et la guerre du Vietnam: du tiers-mondisme à l'anti-imperialisme (1965-1973) », *Le Mouvement social*, n° 177, 1996, p. 71-88 ; S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm: des Chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, 1945-1975*, Paris, CNRS éditions, 2002

⁴ L. BERLIVET et F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », *Politix*, vol. 7, n° 27, 1994, p. 111-142 ; B. DURIEZ et F. SAWICKI, « Réseaux de sociabilité et adhésion syndicale. Le cas de la CFDT », *Politix*, vol. 16, n° 63, 2003, p. 17-51

⁵ D. PELLETIER, « Catholiques français de gauche et d'extrême gauche à l'épreuve du « moment 68 » », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, 2016, p. 114

⁶ Y. ABIVEN et E. CALVEZ, « Les avatars de l'identité catholique », op. cit. ; E. BELOUET, « Itinéraire militants d'ouvriers chrétiens: pour une approche prosopographique des cadres de la JOC-JOCF (1927-1968) », *Cahiers d'histoire*, n° 69, 1997, p. 89-105 ; C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde: les mouvements catholiques de la jeunesse, de la colonisation à la coopération, 1920-1991*, Paris, Éd. du Cerf, 2010 ; A. FAVIER, *Egalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, Thèse de doctorat, Lyon, Université Lumière Lyon 2, 2015 ; A. FAVIER, « Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 134, n° 2, 2017, p. 101 ; A. FAVIER, « La révision de vie. Une pratique religieuse méconnue au cœur du catholicisme français », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 186, n° 2, 2019, p. 141-162 ;

⁷ E. POULAT, *Les prêtres-ouvriers: naissance et fin*, Nouv. éd. augm., Paris, Cerf, 1999 ; B. DURIEZ (éd.), *Chrétiens et ouvriers en France. 1937-1970*, Paris, Atelier : Ouvrières, 2001 ; C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers. Une double fidélité mise à l'épreuve, 1944 - 1969*, Paris, Karthala, 2004 ; M.-C. BADICHE, M. BADICHE et M. SEVEGRAND, *Des prêtres-ouvriers insoumis en 1954. Une histoire du « Groupe Chauveau » (1957-2011): ruptures et découvertes*, Paris, Éditions Karthala, 2015 ; T. CAVALIN et N. VIET-DEPAULE, *Les prêtres ouvriers après Vatican II. Une fidélité reconquise? Contributions et témoignages autour de la relance de 1965*, Paris, Editions Karthala, 2016

⁸ Y. RAISON DU CLEUZIOU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008 ; Y. RAISON DU CLEUZIOU, « Quand une génération en cache une autre: Différenciations générationnelles et mobilisations réformatrices dans la Province dominicaine de France autour de Mai 68 », *Politix*, vol. 96, n° 4, 2011, p. 115 ; Y. RAISON DU CLEUZIOU, « Le Secours catholique et les forums sociaux : une politisation incrémentale (2003-2010) », *Critique internationale*, vol. 1, n° 50, 2011, p. 73-89 ; Y. RAISON DU CLEUZIOU, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 2, n° 42, 2017, p. 103-126 ; J. PAGIS, « La politisation d'engagements religieux. Retour sur une matrice de l'engagement en mai 68 », *Revue française de science politique*, vol. 60, n° 1, 2010, p. 61-89

mouvements et leur transformation¹ avec parfois une visée comparative². La marginalité du protestantisme en France explique la portion congrue de travaux consacrés au protestantisme de gauche, notamment au Christianisme social et de mouvements tels que la Cimade³. Au regard de cette abondante littérature, on est frappé par la rareté des travaux sur la Suisse⁴, une absence redoublée par les rares des travaux empiriques sur Mai 68 en Suisse⁵.

Enjeux de définition

Encore faut-il préciser ce que l'on entend par « chrétiens de gauche ». De qui et de quoi parle-t-on au juste ? Dans cette littérature, les qualificatifs sont nombreux et manquent d'être questionnés. Faut-il parler de « chrétiens de gauche » ? De chrétiens en « recherche » ? De militant « d'origine chrétienne » ? De « chrétiens progressistes » ? Dans sa critique de la notion de « catholicisme de gauche » dont fait usage Gerd-Rainer Horn⁶ dans sa comparaison européenne, Yvan Tranvouez estime que l'historien simplifie à outrance les « modèles d'articulation de l'engagement politique et

¹ D. PELLETIER et J.-L. SCHLEGEL (éd.), *À la gauche du christ*, op. cit. ; S. ROUSSEAU, « Les cathos de gauche : l'engagement dans les luttes politiques », dans P. Artières et M. Zancarini-Fournel (éd.), 68. *Une histoire collective. 1962-1981*, Paris, La Découverte, 2008, p. 634-641 ; D. PELLETIER, *La crise catholique : religion, société, politique en France, 1965-1978*, Paris, Payot, 2002 ; J.-L. SCHLEGEL, « La révolution dans l'Église », *Esprit*, Mai, n° 5, Éditions Esprit, 2008, p. 54-71 ; M. MARGOTTI, « À la gauche de Dieu. Une géographie de la contestation catholique en Italie dans les années 1960-1970 », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, Centre d'histoire de Sciences Po, 2016, p. 87-97 ; J.-F. PETIT et al., *Des chrétiens en politique*, Paris, Institut catholique de Paris, 2017

² G.-R. HORN et E. GERARD (éd.), *Left Catholicism 1943-1955. Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation*, Louvain, Leuven University Press, 2001 ; G.-R. HORN, « Le catholicisme de gauche en Europe occidentale au xxe siècle (1920-1980) : une esquisse », *Transversalités*, vol. 140, n° 1, 2017, p. 33-39 ; R. CLIFFORD et N. TOWNSON, « The Church in Crisis. Catholic Activism and '1968' », *Cultural and Social History*, vol. 8, n° 4, janvier 2011, p. 531-550

³ COMITÉ INTER-MOUVEMENTS AUPRÈS DES ÉVACUÉS (FRANCE), *Parce qu'il n'y a pas d'étrangers sur cette terre 1939-2009, une histoire de la Cimade*, Paris, La Cimade, 2009 ; G. PETITJEAN et A. MOURENAS, « La Cimade, un idéal de solidarité active : entre permanence et mutations », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 95, n° 3, 2009, p. 82-89 ; K. BLASER, *Le Christianisme social. Une approche théologique et historique*, Paris, Van Dieren éditeur, 2003 ; J. BAUBEROT, « Le christianisme social français de 1882 à 1940 : évolution et problèmes », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 67, n° 1, 1987, p. 37-63 ; J. BAUBEROT, « La dimension européenne et internationale dans l'histoire du Christianisme social », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, vol. 21, n° 1, 1989, p. 16-25

⁴ On trouve plusieurs contributions dans Y. TRANVOUEZ, *La décomposition des chrétientés occidentales, 1950-2010. Actes du colloque international, Brest, 31 mai-1er juin 2012*, Brest, CRBC-UBO, 2013 ; On regrette une thèse avortée sur les catholiques de gauche à Genève, malgré la publication de C. FRAUENFELDER, « Chrétiens du mouvement (1969-1974) : Genève au cœur de la contestation », dans Société d'histoire de la Suisse romande (éd.), *Helvetia et le goupillon : religion et politique en Suisse romande, XIXe-XXe siècles : actes du colloque de la Société d'histoire de la Suisse romande tenu à Lausanne le 20 novembre 2010*, Lausanne, SHSR, 2012, p. 97-110

⁵ On notera les ouvrages dans une perspective plus « mémorielle » qu'analytique de D. SKENDEROVIC et C. SPÄTI, *Les années 68*, Lausanne, Editions Antipodes, 2012 ; E. HEBEISEN (éd.), *Zürich 68: kollektive Aufbrüche ins Ungewisse*, Baden, Hier + Jetzt, Verl. für Kultur und Geschichte, 2008 ; B. C. SCHÄR et al. (éd.), *Bern 68. Lokalgeschichte eines globalen Aufbruchs - Ereignisse und Erinnerungen*, Baden, Hier + Jetzt, Verl. für Kultur und Geschichte, 2008. Plus récemment, des travaux d'historiens et sociologues ont mené des travaux via une question plus particulière. N. PEREIRA et R. SCHÄR, « Soixante-huitards helvétiques. Étude prosopographique », *Le Mouvement Social*, vol. 239, n° 2, 2012, p. 9 ; N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2015 ; C. PECHU et al., « De nouveaux mouvements sociaux durant les années 1968 ? Penser la structuration localisée des engagements "soixante-huitards" en Suisse », *Revue française de science politique*, vol. 69, n° 2, Presses de Sciences Po, 2019, p. 249-279. Une contribution majeure à venir, dirigée par Cécile Péchu et Philippe Gottraux, porte sur « les conséquences biographiques de l'engagement durant la "décennie mouvementée" (1968-78) en Suisse » (à paraître).

⁶ G.-R. HORN et E. GERARD (éd.), *Left Catholicism 1943-1955. Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation*, op. cit.

de l'appartenance religieuse »¹. Il propose alors une première clarification. À un premier pôle « politique » qui regroupe les militants engagés dans les partis et organisations de la nouvelle gauche et du gauchisme s'ajoute un second pôle « missionnaire » de type apostolique, surtout actif dans les années cinquante, incarné par les prêtres-ouvriers et compagnons de route du communisme qui ne se reconnaissent pas dans cette Église conservatrice. Entre ces deux pôles s'inscrivent des militants « plus portés à la critique tribunitienne qu'à la prise du pouvoir »² engagés dans les mouvements anticolonialistes et pacifistes. Il note toutefois que cette tripartition aplatit la réalité du phénomène dans la mesure où le progressisme, dans sa version démocrate-chrétienne, concerne surtout la période de la Libération. Les déceptions à son égard contribueront « à faire évoluer une partie des chrétiens progressistes vers la nouvelle gauche »³. Sur cette échelle chronologique s'ajoutent une géographie et une géométrie européenne du « catholicisme de gauche » puisque les « courants » et réseaux militants sont inégalement présents selon les régions.

Le terme « chrétiens de gauche » a fait jaillir une autre critique, de laquelle cette thèse se distancie clairement : le terme « chrétien de gauche » serait impropre, car le christianisme dans sa version « humaniste » ne serait ni de gauche, ni de droite et trahirait les « dérives de l'engagement spirituel quand il doit affronter l'engagement politique »⁴. Or, ce n'est pas au sociologue ou à l'historien de trancher à propos d'une querelle qui resurgit ici ou là. Une dernière critique s'avère nettement plus délicate à traiter et nous a valu des propos sévères par certains enquêtés (cf. « Les obstacles de l'enquête »). En effet, de nombreux militants disent n'avoir de « chrétien » que leur origine (familiale, sociale, religieuse) et affirment ne pas s'être engagés « parce que chrétien » ou au nom de leur « foi ». Dans de nombreux cas, toutefois, leur itinéraire révèle leur déplacement des groupes et mouvements formés par des militants issus du militantisme catholique ou protestant (par exemple, l'Action catholique ou les groupes pacifistes et de solidarité internationale), et qui parfois se revendiquent d'un « engagement chrétien », à ceux qui regroupent des militants qui ne sont pas nécessairement issus de ces milieux ou qui ont rompu avec tout engagement religieux et identification à la « foi chrétienne », du moins telle que définie par l'institution. Ce déplacement se traduit par « un transfert d'intérêt vers d'autres sphères d'accomplissement » (gauchiste, syndical,

¹ Y. TRANVOUEZ, « A propos de deux concepts : catholicisme de gauche et progressisme chrétien en France (1945-1955) », *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle*, n° 99, 2005, p. 96

² *Id.*

³ A cela s'ajoute encore des militants "de gauche qui le sont parce que chrétiens" et les militants "se voulant de gauche et chrétiens, selon le modèle libéral qui fait de la foi une affaire privée". *Id.*

⁴ G. COQ, « Chrétiens de gauche, une dénomination problématique », *Transversalités*, vol. 140, n° 1, 2017, p. 19

féministe, contre-culturel, etc.), ce qui n'est pas obligatoirement « contradictoire avec une fidélité revendiquée aux motivations initiales de la vocation religieuse »¹.

Le choix a été fait de construire une définition large des militants « chrétiens »² qui ne repose pas sur une appartenance organisationnelle spécifique et ne se restreint pas à des individus qui se définissent comme tels³. Où sont passés les chrétiens à gauche ? Nombreux sont ceux qui ont quitté l'Église et rompu avec la « foi », d'autres sont restés dans l'institution. Ce travail porte alors sur ceux qui « ont tenté de réinvestir dans des activités associatives, culturelles, politiques, leur propension à se dévouer pour les plus "pauvres", pour les démunis, pour les victimes de l'injustice et de l'oppression »⁴. Pour ne pas restreindre notre objet à une définition étroite, cette thèse privilégie le terme militant « d'origine chrétienne » qui recouvre tant les militants qui s'engagent à gauche au nom de leur foi chrétienne que ceux qui s'y engagent en rupture avec l'Église et le système de croyance religieuse institué. Il inclut les militants qui se disent aujourd'hui toujours chrétiens, et ceux qui hésitent et oscillent entre ces deux postures en se déclarant plutôt « chrétien en recherche » ou « agnostique » tout en soulignant leur sensibilité et attachement pour ce « personnage » historique, prophétique et militant qu'est le Christ. On utilisera parfois le terme « progressiste » pour désigner les mouvements et militants qui se reconnaissent dans ce que Charles Suaud appelle « la nouvelle Église », à l'avant-garde du Concile Vatican II, et qui entendent réformer l'institution religieuse pour en faire une « Église du peuple, par et pour le peuple ».

Cela nous amène à délimiter notre objet dans le cadre d'une définition des mouvements sociaux comme « orientation vers le changement »⁵. En comparaison à une définition par les modes d'action ou par les acteurs animés « par le sentiment d'appartenir à un collectif plus ou moins précisément défini »⁶ (e.g. mouvement altermondialiste), cette définition répond au souci d'intégrer la pluralité des acteurs et des types d'engagements endossés par ces individus au cours du temps. Elle permet d'inclure toute la « gamme complète »⁷ des formes d'engagement possibles selon le *degré* (limité et spécifique *versus* profonde) et le *niveau* (réforme individuelle *versus* transformation de la structure sociale) de transformation sociale revendiqué⁸. Cette définition évite d'exclure les

¹ Y. R. DU CLEUZIOU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », dans J. Lagroye et M. Offerlé (éd.), *Sociologie de l'institution*, Paris, Belin, 2011, p. 284

² Les guillemets sont là pour souligner la présence de militants d'origine chrétienne qui, dans leur cadre de leur engagement, rompent avec l'Église, les milieux paroissiaux et la « foi chrétienne », du moins telle que définie par l'institution religieuse.

³ C'est la définition privilégiée dans l'ouvrage D. PELLETIER et J.-L. SCHLEGEL (éd.), *À la gauche du christ*, op. cit., p. 7

⁴ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris, Économica, 2009, p. VIII

⁵ A ce propos, O. FILLIEULE, « De l'objet de la définition à la définition de l'objet. De quoi traite finalement la sociologie des mouvements sociaux ? », *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 1, 2009, p. 15

⁶ *Ibid.*, p. 27

⁷ H. S. BECKER, *Les ficelles du métier: comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte, 2002, p. 123

⁸ On renvoie ici à la typologie de D. ABERLE, *The peyote Religion among the Navaho*, Chicago, Aldine, 1966

« mouvements religieux et de mode » qui peuvent très bien agir comme des « entreprises collectives pour établir un nouvel ordre de vie »¹ via des changements culturels².

Ce choix répond avant tout dans la volonté de « laisser parler les objets »³ dans la mesure où les premières recherches empiriques qui ont guidé ce travail nous ont rapidement amenés à constater la pluralité des acteurs et des modes d'action qu'une définition a priori aurait conduit à mutiler en provoquer des effets de cécité. En effet, nous nous sommes rapidement confrontés à des militants dont l'itinéraire et l'engagement passent par la fréquentation de mouvements de transformation personnelle en tant que lieu d'une réforme profonde de la société. C'est le cas notamment des rassemblements de Taizé dans les années soixante, pour ne citer que cet exemple, qui lient « le plus souvent le changement personnel au changement social »⁴, comme les mouvements sur la consommation engagée⁵.

Une analyse des « carrières militantes » autour de trois questions

Cette thèse se propose d'analyser les itinéraires militants autour de trois questions. Comment ces individus qui ont grandi dans les milieux protestants ou catholiques en sont-ils venus à acquérir des préférences, des orientations et des aspirations en rupture avec les modalités d'appartenance à l'institution religieuse ? Comment rendre compte de leur parcours militant pensé dans la diversité de leurs inscriptions sociales et la pluralité des formes de revendication ? Que nous disent, enfin, ces itinéraires sur les processus de socialisation et de transformations individuelles ?

Ce travail vise à avancer empiriquement dans la connaissance des logiques biographiques de l'engagement de militants chrétiens dans les années soixante-huit. Il part du constat selon lequel « le militantisme a été moins étudié pour lui-même qu'à travers l'analyse des organisations qui l'encadrent », et que les « approches microsociologiques du comportement, hormis dans leur version économiciste de la *rational choice theory*, ont longtemps été écartées au nom de la lutte contre le paradigme du comportement collectif »⁶. Cette thèse ne porte donc pas sur l'histoire

¹ H. BLUMER, « Collective Behavior », dans L. Mac Lung, *Principles of Sociology*, 1ère édition, s. l., Barnes and Noble, 1951, p. 199

² L. BERENI et A. REVILLARD, « Un mouvement social paradigmatique ? : Ce que le mouvement des femmes fait à la sociologie des mouvements sociaux », *Sociétés contemporaines*, vol. 85, n° 1, 2012, p. 17

³ C. PECHU, « 3. « Laissez parler les objets ! ». De l'objet des mouvements sociaux aux mouvements sociaux comme objets », dans *L'atelier du politiste*, Paris, La Découverte, 2007, p. 59-78

⁴ O. FILLIEULE, « De l'objet de la définition à la définition de l'objet. De quoi traite finalement la sociologie des mouvements sociaux ? », *op. cit.*, p. 21

⁵ On pense notamment aux travaux de Philippe Balsiger. Cf. P. BALSIGER, « La consommation engagée », dans O. Fillieule et al. (éd.), *Sociologie plurielle des comportements politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 2017, p. 193-214

⁶ O. FILLIEULE, « Désengagement », dans *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2020, vol. 2ème édition, p. 187

organisations et mouvements susceptibles d'être placés sous le terme « chrétiens de gauche ». Notre objet n'est pas l'histoire des groupes et mouvements de « chrétiens de gauche », mais le parcours militant d'individus engagés la contestation des années soixante-huit.

Cette thèse se situe dans le programme de recherche des études sur les parcours militants à partir de la notion de « carrière ». Il tire sa source de l'élargissement des questionnements de la sociologie des mobilisations aux « devenirs militants »¹, avec des travaux portant sur les conséquences biographiques de l'engagement et les processus de démobilitation d'engagement radical dans les années post-68². En important la notion de carrière dans l'analyse de l'engagement et de la radicalisation³, plusieurs travaux ont opéré un tournant épistémologique majeur en passant du « pourquoi » au « comment », des causes au processus. Ils se réfèrent à la ficelle théorique consistant à élucider les étapes du processus qui engendre un phénomène en prenant compte de toute la complexité des cas historiques réels et en réintroduisant le temps écrasé par les approches statistiques combinant des variables⁴. Conceptualisé par Everett Hughes, la notion de carrière a depuis lors fait l'objet de nombreux usages qui ne s'exclut nullement les uns des autres, que ce soit pour combiner « une analyse compréhensive des raisons d'agir avancées par les individus [avec] l'objectivation des positions successivement occupées par ces individus »⁵, saisir « l'influence des contextes pratiques de l'action sur l'opérationnalité des dispositions incorporées »⁶ et les « variations dans le temps des dispositions des individus »⁷, analyser les « configurations successives des relations dans lesquelles les militants sont impliqués »⁸ ou en tant qu' « instrument d'objectivation »⁹ pour pallier à l'enregistrement passif et à la simple mise en forme rhétorique des récits. Basée sur une approche configurationnel et interactionniste des parcours de vie, la notion de carrière permet ainsi d'articuler les niveaux micro (idiosyncrasique), méso (organisationnel) et

¹ O. FILLIEULE et N. MAYER, « Devenirs militants. Introduction », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1-2, 2001, p. 19-25

² Que ce soit sur les mouvements aux Etats-Unis avec les travaux de Doug McAdam ou en France et en Italie. Voir par exemple D. MCADAM, « The Biographical Consequences of Activism », *American Sociological Review*, vol. 54, n° 5, 1^{er} octobre 1989, p. 744-760 ; I. SOMMIER, *La violence politique et son deuil: L'après 68 en France et en Italie*, s. l., Presses universitaires de Rennes, 1998 ; J. HORGAN, « From Profiles to Pathways and Roots to Routes: Perspectives from Psychology on Radicalization into Terrorism », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 618, [Sage Publications, Inc., American Academy of Political and Social Science], 2008, p. 80-94

³ O. FILLIEULE, « Post scriptum : Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1, 2001, p. 199-215 ; J. HORGAN, « From Profiles to Pathways and Roots to Routes: Perspectives from Psychology on Radicalization into Terrorism », *op. cit.*

⁴ H. S. BECKER, *Les ficelles du métier*, *op. cit.*, p. 104 et ss.

⁵ O. FILLIEULE, « Post scriptum », *op. cit.*, p. 214

⁶ É. AGRICOLIANSKY, « Carrières militantes et vocation à la morale. Les militants de la LDH dans les années 1980 », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1-2, 2001, p. 30

⁷ C. PECHU, « Les générations militantes à droit au logement », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1, 2001, p. 74

⁸ A. COLLOVALD, « Pour une sociologie des carrières morales des dévouements militants », dans A. Collovald *et al.* (éd.), *L'humanitaire ou le management des dévouements Enquête sur un militantisme de « solidarité internationale » en faveur du Tiers-Monde*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 221

⁹ M. DARMON, « La notion de carrière : un instrument interactionniste d'objectivation », *Politix*, vol. 82, n° 2, 2008, p. 149

macro (contexte local, régional et international). L'analyse processuelle permet en outre de « comprendre comment, à chaque étape de la biographie, les attitudes et comportements sont déterminés par les attitudes et comportements passés et conditionnent à leur tour le champ des possibles à venir, resituant ainsi les périodes d'engagement dans l'ensemble du cycle de vie »¹.

Cette approche a été empiriquement appliquée ces dernières années par des travaux stimulants portant sur les conséquences biographiques de l'engagement de militantes féministes de la deuxième vague², de soixante-huitards³ ou de militants révolutionnaires dans un contexte répressif⁴. Ces travaux se distinguent des approches structuralistes qui « se bornaient, le plus souvent, à inventorier les caractéristiques sociales des adhérents, sans véritablement proposer de modèle d'intelligibilité de l'activisme »⁵. En portant l'attention sur la manière dont les individus se construisent une grille de classification, cette approche remet également en cause l'un des postulats de la théorie de la mobilisation des ressources qui, « en se plaçant dans un modèle de rationalité partagée, postule que tous les agents ont la même perception de leur situation, une évaluation similaire des coûts et des avantages de l'action »⁶.

Concrètement, elle consiste à décomposer les itinéraires en séquences, comme autant d'étapes résultant de décisions subjectives et de contraintes objectives, en tenant compte de l'articulation de la dimension diachronique et synchronique des parcours de vie. Celle-ci correspond à l'inscription des trajectoires individuelles dans différentes sphères de vie (famille, travail, militantisme, etc.). Ces sphères de vie peuvent entrer en conflit et peser sur le maintien, le degré d'investissement et les formes prises par l'engagement, d'où la notion de « tension constitutive de l'engagement liée à la multipositionnalité des agents »⁷. Elle se distancie ainsi d'une explication du militantisme par le militantisme qui charrie l'*illusion héroïque* d'un désengagement purement

¹ O. FILLIEULE, « Post scriptum », *op. cit.*, p. 201

² C. MASCLÉ, *Sociologie des féministes des années 1970. Analyse localisée, incidences biographiques et transmission familiale d'un engagement pour la cause des femmes en France*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne - Université Paris 8, 2017

³ O. FILLIEULE *et al.*, *Changer le monde, changer sa vie. Enquête sur les militantes et militants des années 1968 en France*, s. l., Actes Sud, 2018

⁴ Y. EL CHAZLI, *Devenir révolutionnaire à Alexandrie: contribution à une sociologie historique du surgissement révolutionnaire en Egypte*, Paris, Dalloz, 2020 ; P. CORMIER, *Les conséquences biographiques de l'engagement en contexte répressif: militer au sein de la gauche radicale en Turquie : 1974-2014*, Thèse de doctorat, Bordeaux, Lausanne, Institut d'études politiques de Bordeaux en cotutelle avec l'Université de Lausanne, 2016

⁵ É. AGRIKOLIANSKY, « Les "carrières militantes". Portée et limites d'un concept narratif », dans *Sociologie plurielle des comportements politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 2017, p. 166-167

⁶ O. FILLIEULE, « Post scriptum », *op. cit.*, p. 203

⁷ P. GOTTRAUX, « Socialisme ou Barbarie ». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot, 1997, p. 182

idéologique¹, tout comme l'approche constructiviste des milieux partisans a permis de rompre une explication de la politique par le politique.²

Par conséquent, cette recherche est avant tout une contribution à l'étude des carrières militantes d'individus socialisés dans un univers protestant ou catholique dans les années cinquante et soixante avant de s'engager à gauche (nous revenons en fin d'introduction sur la construction empirique de la population d'enquête), et secondairement comme une contribution à l'histoire des chrétiens de gauche dans les années soixante-huit.

Section 2 : Orientation et enjeux de la recherche

Cette deuxième partie d'introduction vise à dégager les enjeux centraux de l'analyse, outre ceux déjà évoqués plus haut quant à une analyse processuelle de l'engagement.

Quelques angles morts de la sociologie des mobilisations

Par les questionnements qu'il soulève, ce travail recourt à plusieurs emprunts disciplinaires. S'il repose avant tout sur les méthodes et approches de la sociologie française du militantisme, il intègre certains aspects de la sociologie et de l'histoire des religions.

La religion saisie en tant que « variable » par des analyses décontextualisées

S'il est un point d'accord minimal parmi les historiens et sociologues, c'est que la religion en tant qu'institution a perdu la maîtrise de nombreux domaines sur laquelle elle exerçait une forte emprise. Ce qui apparaît moins évident, mais qu'il est utile de rappeler, c'est que les transformations sociohistoriques du christianisme en Europe occidentale ont fortement contribué au désenchantement et à la désacralisation du monde qui pose la question nouvelle des rapports entre le religieux et le politique. En revanche, si l'on quitte l'échelle macrosociologique, il n'existe pas d'accord sur « les mécanismes individuels d'ajustement du religieux et du politique »³. Ici, les observations de Jean-Marie Donegani s'avèrent utiles pour éclairer les manières dont la science politique a traité les rapports entre religion et politique à l'échelle individuelle.

Dans ce qui constitue sans doute l'une des principales contributions en français au renouvellement de l'analyse des liens entre le religieux et le politique, l'auteur relève que c'est au moment où la sécularisation s'est imposée comme un phénomène indéniable que les études en science politique,

¹ L. WILLEMEZ, « Perseverare Diabolicum : l'engagement militant à l'épreuve du vieillissement social », *Lien social et Politiques*, n° 51, 2004, p. 71

² F. SAWICKI, *Les réseaux du Parti socialiste: sociologie d'un milieu partisan*, Paris, Belin, 1997 ; J. MISCHI, *Servir la classe ouvrière: sociabilités militantes au PCF*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010

³ J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir*, op. cit., p. 12

du moins en France, ont mis en lumière la forte corrélation statistique entre la pratique cultuelle et le vote de droite. On ne compte plus les enquêtes qui, à partir des années cinquante, infèrent de la pratique religieuse, au croisement d'autres variables, une attitude politique sur l'échelle gauche-droite. C'est également le cas aux États-Unis, comme le montre par exemple l'étude de Gary T. Marx questionnant les liens entre pratique religieuse et participation à des mouvements sociaux (e.g. mouvement pour les droits civiques) parmi les militants afro-Américains¹. Il nous semble pourtant que cette manière d'appréhender les rapports entre religion et politique pose un certain nombre de problèmes.

Un premier problème apparaît assez nettement au sein même de l'enquête mentionnée précédemment. En effet, Gary T. Marx observe l'ambivalence du rôle de la religion sur l'attitude politique de ces individus, soulignant que la « religion a joué parfois un rôle positif de poids dans les mouvements orienté vers un changement social radical »². En retournant les termes de l'équation, il montre que chez les militants engagés ces mouvements sociaux, la religion n'est pas absente, mais repose sur une conception intramondaine de la foi qui met l'accent sur la responsabilité des individus dans la conduite des affaires du monde. Son analyse statistique qui repose sur des catégories de classement général peine toutefois à saisir concrètement et précisément les relations entre religion et politique : « De manière générale, dit-il, même chez ceux qui appartiennent à une église conventionnelle, plus leur engagement religieux est fort (pratiques rituelles, de croyance religieuse orthodoxe ou importance subjective de la religion), moins le degré d'engagement militant est élevé. »³ Mais on ignore à quoi renvoient exactement ces différents éléments, et il admet lui-même la nécessité d'interroger les types de « religiosité » des individus.

Une deuxième série de problèmes est liée à une analyse décontextualisée reposant sur le croisement de variables statistiques. Peut-on inférer les attitudes politiques des attitudes religieuses ? Quel est le sens de la relation entre ces éléments ? C'est contre cette logique quantitativiste que Sabine Rousseau, dans son analyse sociohistorique des chrétiens français engagés contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, renonce au paradigme du rapport entre la foi et la politique « posé en termes d'antériorité et de préséance du politique ou du religieux sur la détermination des choix et des engagements politiques »⁴. Ce paradigme reflète une approche positiviste du fait religieux « coupé de ses sources spirituelles et théologiques »⁵. De son côté, Jean-Marie Donegani montre

¹ G. T. MARX, « Religion: Opiate or Inspiration of Civil Rights Militancy Among Negroes? », *American Sociological Review*, vol. 32, n° 1, février 1967, p. 64-72

² *Ibid.*, p. 64

³ *Id.* C'est moi qui traduit.

⁴ S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, op. cit., p. XV

⁵ *Id.*

que la sociologie électorale et du catholicisme en France ont longtemps retenu le critère de la pratique culturelle, telle que définie par l'institution religieuse, pour en conclure l'effritement de la religion et ses liens avec le vote politique. Questionnant la pertinence de son emploi pour « déceler l'enracinement du catholicisme dans les mentalités »¹, le sociologue invite à la prudence vis-à-vis d'un indicateur conçu par une sociologie pastorale². Il montre la pluralité des pratiques et la pluralité du système d'opinions éthico-religieuses auquel se réfèrent les individus, et conclut « combien l'orientation politique comme l'orientation religieuse peuvent dépendre de facteurs sociaux et traduire explicitement ou implicitement des identifications sociales »³. Face aux enjeux évoqués par ces travaux, seule une approche par les « carrières » qui articulent les facteurs macro, méso et micro en tenant compte des remaniements subjectifs permet de saisir l'évolution des trajectoires militantes.

Contre une vision misérabiliste de la religion

Une autre source de réflexion qui a guidé cette thèse réside dans les débats, souvent stériles, opérant une division entre rationalité et irrationalité, opposant volontiers croyances – au premier chef les croyances dites « religieuses » – et la raison⁴. Si cette perception normative de la religion persiste aussi bien, c'est sans doute en raison du fait que le champ scientifique participe au « désenchantement du monde » en reléguant la religion dans l'ordre de l'irrationnel. Traitée ainsi, la religion se résume à la reproduction par « transmission » et incorporation d'une vision monde et de pratiques avant tout « héritées » et « inculquée » par la famille et l'entourage proche, selon une conception « environnementaliste » qui « aborde les effets d'un « milieu » d'une façon très abstraite »⁵.

Dans un ouvrage désormais connu, Yves Lambert montre, sur la base de son étude historique d'un village catholique de Bretagne que la socialisation religieuse ne s'opère pas uniquement « de haut en bas », du clergé aux laïcs, sous l'effet d'une inculcation verticale des croyances instituées⁶. Dans sa description des « formes de passage historique » du catholicisme sous l'effet de transformations structurelles, il montre bien que les croyances religieuses traditionnelles perdent de leur évidence

¹ J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir*, op. cit., p. 17

² Commentant les premières enquêtes sociologiques menées en France par le doyen Gabriel Le Bras, il en déduit le « point de vue délibérément interne à l'institution, des critères de construction et de repérage des groupes définis par l'Eglise détentrice de l'offre religieuse, tout ceci reposant sur une soumission personnelle et explicite de l'observateur lui-même à la définition par l'autorité cléricale du religieux légitime ». Il ajoute que la « pratique officielle » exprime à la limite un sentiment d'appartenance à l'Eglise ou la communauté paroissiale, et « l'adhésion aux vérités de la foi que celle-ci proclame » *Ibid.*, p. 185 et 198.

³ *Ibid.*, p. 453

⁴ M. COTTRET et C. GALLAND, *Croire ou ne pas croire*, Paris, Kimé, 2013, p. 9

⁵ B. LAHIRE, *Tableaux de familles: heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*, Paris, Gallimard : Seuil, 1995, p. 274

⁶ Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne: la religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Editions du Cerf, 2007

et, dans la lignée des travaux de Carlos Ginzburg¹, l'historien rend attentif à la manière dont les classes populaires s'approprient, sélectionnent ou détournent les croyances et pratiques admises par l'institution. Une fois comprise l'importance d'historiciser les « modes de croire », ces travaux amènent le sociologue à accorder une plus grande place aux « actes réfléchis, aux stratégies délibérées, aux systèmes de références des fidèles catholiques (...) qui ne se limitent pas à celle d'accompagner les pratiques en les traduisant et en les légitimant »².

Penser la « religion » comme mouvement social

Cette recherche répond enfin à l'invitation de David A. Snow et Kraig Beyerlein, dans un article encore récent, à tenir ensemble l'étude de « la religion ou des mouvements religieux » et l'étude des mouvements sociaux³. Elle suppose de rompre avec certains présupposés qui ont contribué à l'évitement et à la marginalisation de l'étude de la religion par les sociologues des mobilisations en Europe⁴. Tout porte à penser que le paradigme de la sécularisation a charrié une vision naturelle de l'histoire postulant l'inéluctable disparition de la religion dans les sociétés sécularisée. Si ce postulat fait désormais l'objet de nombreuses critiques, le diagnostic de repli du religieux sur la sphère privée et de déclin de l'influence de la religion sur la société a longtemps amené à conclure à la perte de pertinence de l'étude de la religion pour comprendre les dynamiques sociales contemporaines⁵. C'est contre ce point aveugle de la sociologie des mouvements sociaux que David S. Snow et Kraig Beyerlein plaident pour le décroisement des champs de recherche. Soulignant la faible part d'article et d'entrées dans les revues et encyclopédie des mouvements sociaux sur les mouvements religieux, ces auteurs soulignent que les groupes religieux agissent souvent « comme une force de contestation du système d'autorité ou une force de résistance au changement dans ce système au niveau de son organisation, de la société, de la culture ou du système mondial dont ils font partie »⁶.

¹ C. GINZBURG, *Le fromage et les vers*, Paris, Flammarion, 1980

² D. LEGER, « Lambert (Yves) Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel, de 1900 à nos jours », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1985, p. 272-274

³ D. A. SNOW et K. BEYERLEIN, « Bringing the Study of Religion and Social Movements Together: Toward an Analytically Productive Intersection », dans D. A. SNOW *et al.* (éd.), *The Wiley Companion to Social Movements*, Oxford, John Wiley and Sons, 2019, p. 571-585

⁴ Michel de Certeau par de « géographie épistémologique » dans le traitement du « croire » par les sciences humaines et la philosophie. M. DE CERTEAU, « Le croyable, ou l'institution du croire », *op. cit.*

⁵ R. CARNAC et G. DESCLOUX, « Religion(s) et mouvements sociaux », dans *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2020, vol. 2e éd., p. 488

⁶ D. A. SNOW et K. BEYERLEIN, « Bringing the Study of Religion and Social Movements Together: Toward an Analytically Productive Intersection », *op. cit.*, p. 574

À rebours d'une lecture misérabiliste, plusieurs travaux montrent que les groupes religieux peuvent jouer un rôle déclencheur ou intervenir comme un facteur facilitateur de l'émergence de mouvements sociaux. Ces groupes peuvent ainsi fournir un support matériel et organisationnel dans la formation de réseaux militants, ou encore fonctionner comme un espace de production symbolique en véhiculant des schèmes et visions du monde de type prophétique ou utopique qui remettent en cause l'ordre des choses. Les institutions religieuses sont aussi le lieu où émerge une contestation interne de la vérité instituée, souvent moins structurée et moins visible que les mouvements sociaux traditionnels, mais tout aussi centraux dans l'émergence de contestations qui se produisent en « dehors de la rue », comme le montre Mary Katzenstein¹. Dédaigner l'étude des relations de pouvoir dans les institutions dominantes telles que l'Église « revient à ignorer un territoire où se déploient des luttes majeures autour du pouvoir, des ressources et du statut » de certains individus dans la société qui peuvent irriguer les mouvements sociaux².

À cela intervient parfois une vision essentialiste de la « religion »³, souvent véhiculée par les acteurs religieux eux-mêmes en relation avec leur socialisation et position dans le champ religieux. Là encore, les tenants de la sécularisation et le sens commun ont tendance à naturaliser ce qui relèverait du « religieux » et du « politique », c'est-à-dire à essentialiser les « séparations instituées et constamment consolidées »⁴ entre ces domaines de pratiques. Cette tendance resurgit parfois sous des traits subtils, par exemple lorsque la politisation d'engagement religieux est traitée comme le « passage » de l'engagement religieux à l'action politique. Cette thèse envisage ainsi la socialisation religieuse comme un vecteur potentiel de socialisation à l'engagement, en tenant compte de l'influence du contexte sociohistorique des années soixante caractérisé par le floutage des frontières du politique et du religieux via la contestation interne et externe de l'institution.

¹ M. F. KATZENSTEIN, *Faithful and fearless. Moving feminist protest inside the church and military*, Princeton, Princeton University Press, 1999

² A ce propos, voir l'article traduit de M. F. KATZENSTEIN, « Quand la contestation se déploie dans les institutions », *Sociétés contemporaines*, vol. 85, n° 1, Presses de Sciences Po, 2012, p. 111-131

³ D'où l'usage des guillemets en parlant de « religion ». Pour éviter de réduire la religion aux savoirs, pratiques et croyances instituées par les Eglises officielles, certains auteurs recourent au substantif « religieux » par analogie « au politique », d'autres comme Danièle Hervieu-Léger à la notion de « religiosité » pour désigner des traits spécifiques (par exemple, selon l'orientation vers l'au-delà *versus* vers l'ici-bas) en soulignant la manière dont les individus « bricolent » de plus en plus leur système de croyance, d'autres enfin comme Michel de Certeau parle du « croire religieux » en mettant l'accent sur l'institutionnalisation des croyances et leur rapport avec le savoir institué. D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2003 ; M. DE CERTEAU, « Le croyable, ou l'institution du croire », *op. cit.*

⁴ J. LAGROYE, « Les processus de politisation », dans *La politisation*, Paris, Belin, 2003, p. 362

Une attention portée aux remaniements subjectifs : « On y croit toujours plus qu'on ne croit. »¹

De nombreux travaux empiriques s'inscrivent désormais dans une approche processuelle de l'engagement et la pertinence de celle-ci n'est plus à démontrer. Une des forces majeures de l'analyse par les carrières consiste à tenir compte de la « série de remaniements subjectifs en fonction d'éventuels changements de position » et d'expériences socialisatrices. Jacques Lagroye n'a cessé d'insister sur le fait que les croyances pèsent fortement sur les comportements². Par conséquent, ce que croient les catholiques n'intéresse donc « pas simplement le théologien, mais aussi le sociologue »³. Or, il nous semble que la plupart de ces travaux insistent sur la dimension objective et relèguent les représentations, croyances et perception subjective à l'arrière-plan des processus de socialisation. Rares sont les recherches qui, à l'instar de Jacques Lagroye, tiennent véritablement compte de « l'importance des justifications, des explications et du travail réflexif auquel se livrent les acteurs »⁴, sinon en les induisant des discours officiels tenus par les organisations. Il résulte un décalage entre les travaux d'historiens qui décrivent finement les discours tenus par les acteurs dans un contexte donné, et les travaux de sociologues qui objectivent les transformations de dispositions pratiques et pré-réflexives en fonction de la succession des positions et statuts occupés par ces acteurs dans l'espace social et militant.

Cette thèse puise l'une de ses sources de réflexion dans les lectures de Jeanne Favret-Saada et de Yves Lambert. Celle-ci montre combien la sorcellerie et les croyances magiques fournissent des représentations aux acteurs qui leur permettent de donner du sens à leur expérience⁵. Elles produisent des effets concrets en leur permettant, par exemple, de franchir un passage difficile de leur vie⁶. Dans la même veine, Yves Lambert montre que les croyances dites religieuses peuvent imprégner les « domaines cognitif (conception du monde et de l'existence, savoirs et savoir-faire), matériel, affectuel ([...] expression et régulation des affects et de la culpabilité), éthique (conduite de la vie, valeurs, normes), social (acception, justification, transformation de l'ordre social) et politique »⁷. Ma curiosité grandit aussi à la lecture de l'ouvrage *Croire ou ne pas croire*, fruit des travaux menés durant trois années dans le cadre du séminaire « Qu'est-ce que croire ? » dirigé par

¹ J. FAVRET-SAADA et A. ESQUERRE, *On y croit toujours plus qu'on ne croit. Sur le manuel vaudou d'un président*, s. l., Editions de la Sorbonne, 2020

² Voir en particulier J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris, Économica, 2009

³ J. LAGROYE, *La vérité dans l'Église catholique*, op. cit., p. 227

⁴ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, op. cit., p. 165

⁵ J. FAVRET-SAADA, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977

⁶ J. FAVRET-SAADA, « Le désorcèlement comme thérapie », *Ethnologie française*, vol. 21, n° 2, Presses Universitaires de France, 1991, p. 160-174

⁷ Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, op. cit., p. 387-388

les historiennes Monique Cottret et Caroline Galland¹. Les diverses contributions montrent que « croire en quelque chose » ou « à quelque chose » peut constituer un vecteur d'identification à certains groupes, agir comme une force de légitimation de pratiques (de ce qui est perçu comme légitime ou illégitime, normal ou anormal), et susciter des désirs et émotions qui « font faire » des choses aux individus.

À partir de ces lectures, le parti pris de cette thèse est double. D'une part, elle porte une attention particulière au fait que les individus peuvent cesser de croire « en quelque chose », mais que le passage de ce « croire au non-croire » ne se fait pas en un jour. Ces transformations subjectives qui prennent parfois la forme d'une « conversion »² participent à l'inflexion ou aux bifurcations biographiques, dans la mesure où elles affectent les identifications et attachements à certains groupes, institutions ou milieu social³, et contribuent ainsi à réaménager certaines sphères de vie (affective, sociale, militante, etc.). D'autre part, il s'agit de ne pas confiner la croyance à la « religion ». En effet, ce travail situe sur le même plan les idéologies politiques portées par les groupes, sachant que les deux peuvent atteindre un même degré de formalisation qui prend la forme d'une « doctrine ». Celle-ci est à la fois « contraignante et habilitante » et permet d'assurer « un minimum de cohérence dans les conduites des membres, d'unifier partiellement leurs façons de se comporter, voire de modeler leurs conceptions du juste et de l'inique, du licite et de l'inacceptable, du bien et du mal, du "vrai" et du faux »⁴. Comme le fait remarquer Jacques Lagroye, en toute institution, que ce soit un parti politique ou une Eglise, « une vérité et présumée accessible, sans qu'il y ait forcément entre les membres accord sur la façon d'y accéder, voire sur son contenu exact »⁵. La notion de « régime de vérité » avancé par cet auteur renvoie au fait que les individus croient, plus ou moins consciemment et fortement, au fait que l'institution (ses rôles, hiérarchies, normes, discours, pratiques, etc.) constitue le meilleur moyen d'accéder à une vérité sur le monde social, voire sur le monde tout court. Ce parti pris permet de sortir de « l'enfermement de la croyance dans le domaine religieux »⁶ par le champ scientifique, entendu que « c'est "l'incroyant" qui croit que les "croyants" croient, et cela lui permet de croire qu'il n'est pas croyant, - ou réciproquement »⁷. Toutefois, il ne s'agit pas de tordre le bâton dans l'autre sens en rapportant systématiquement les pratiques aux croyances et valeurs auxquelles elles se réfèrent, et de considérer les croyances comme le ressort décisif des choix individuels.

¹ M. COTTRET et C. GALLAND, *Croire ou ne pas croire*, op. cit.

² P. L. BERGER et T. LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, op. cit.

³ M. VOEGTLI, « Du Jeu dans le Je : ruptures biographiques et travail de mise en cohérence », *Lien social et Politiques*, n° 51, 2004, p. 145

⁴ J. LAGROYE, *La vérité dans l'Église catholique : contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin, 2006, p. 13

⁵ *Ibid.*, p. 21

⁶ M. DE CERTEAU, « Le croyable, ou l'institution du croire », op. cit., p. 252

⁷ M. DE CERTEAU, « Une pratique sociale de la différence: croire », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVIe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, 1981, p. 375

Un regard porté sur la socialisation

Les parcours d'individus qui font l'objet de ce travail se caractérisent par leur inscription originelle dans des univers pluriels de socialisation religieuse, dont on fait l'hypothèse qu'ils produisent des effets plus ou moins durables et variables sur leur investissement militant. Cependant, il ne s'agit pas uniquement d'envisager la seule question de la « foi », mais tout aussi celle de la formation de dispositions, de compétences et d'appétences, car cette socialisation produit aussi des effets durables chez des personnes ayant rompu avec leur religion¹. Leur itinéraire pose alors la question de la « cohérence entre les intériorisations originelles et nouvelles » en relation avec un contexte donné.

Les effets de l'engagement religieux sur la politisation des individus

Une des ambitions de ce travail consiste ainsi à explorer empiriquement les processus socialisation politique au sens large du terme². Il n'est pas question ici de trancher le débat portant sur les conceptions variables que la sociologie se donne pour traiter de la socialisation politique. D'autant plus que derrière « l'usage d'une notion peut se nicher toute une conception du social, du politique et de la manière de faire de la science politique »³. Disons simplement qu'une définition resserrée du politique, au sens d'acquisition d'un savoir politique et de compétences se traduisant par une capacité à énoncer des jugements sur la « politique politicienne », c'est-à-dire une « opinion » sur le jeu et la compétition politique, sur l'état des rapports de force partisans dans le champ politique, nous conduirait à exclure « les savoirs plus directement liés aux luttes politiques et sociales »⁴. Surtout, notre travail n'est pas l'étude de la formation des opinions politiques des militants d'origine chrétienne, mais bien la carrière militante. Or, l'étude des carrières militantes pose la question épineuse des liens entre engagement et politisation qui, selon Camille Hamidi, renvoie à « deux angles d'approche complémentaires, celui des effets à moyen et long terme de l'engagement (...) sur la socialisation politique des individus, qui invite à une étude des trajectoires individuelles, mais aussi, dans une perspective plus interactionniste, celui des processus concrets de politisation à l'oeuvre dans le contexte [associatif, partisan, organisationnel, etc.], qui permet de comprendre

¹ J. SIMEANT, « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », *Le Mouvement Social*, vol. 227, n° 2, 2009, p. 101-122

² Y. BOUGHABA, A. DAFFLON et C. MASCLÉ, « Introduction. Socialisation (et) politique. Intériorisation de l'ordre social et rapport politique au monde », *Sociétés contemporaines*, vol. 112, n° 4, Presses de Sciences Po, 2018, p. 5-21

³ M. AÏT-AOUDIA, M. BENNANI-CHRAÏBI et J.-G. CONTAMIN, « Contribution à une histoire sociale de la conception lagroyenne de la politisation », *Critique internationale*, vol. 48, n° 3, 2010, p. 209

⁴ A. PERCHERON, *La socialisation politique*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 30

comment opère cette socialisation »¹. Pour échapper au risque du légitimisme et se donner les moyens de repérer la politisation parmi des individus initialement peu politisés, c'est-à-dire éloignés des sphères d'activités politiques, la sociologue suggère de retenir deux critères : la conflictualité et la montée en généralité. Cela permet de ne pas réduire la socialisation politique à l'acquisition de compétence politique (au sens bourdieusien), mais de voir comment des expériences vécues au sein d'instance de socialisation (religieuse, scolaire, etc.), dans le cours d'événements, mais aussi l'exposition à des contenus idéologiques et des idées (théologies, philosophies, etc.) ont, dans certains contextes, amené les individus à sortir d'une lecture individualisée de certains « problèmes » au profit d'une montée en généralité sur le mode de l'expression de l'indignation, de la colère, de la dénonciation ou de l'accusation. Cette perspective permet d'observer comment la religion peut, selon les contextes, aussi bien avoir des effets de politisation que de dépolitisation sur les individus.

Définie ainsi, la politisation ne doit pas être confondue avec la conception lagroyenne à laquelle nous nous référons également tout au long de ce travail. Il désigne par là un processus qui porte plus précisément sur la manière dont des pratiques et des discours requalifient des activités comme « politique » et contestent ainsi la « différenciation des espaces d'activités »², par exemple entre l'activité religieuse et l'action politique. Loin de s'opposer, ces deux conceptions de la politisation mettent, pour l'une, l'accent sur les modes ou répertoires d'action auxquels recourent par exemple des prêtres, dont la prise en compte permet de mieux comprendre l'infléchissement vers la gauche de bien des militants catholiques et protestants³, pour l'autre, sur les processus de politisation qui façonnent la carrière militante des individus. L'analyse des itinéraires permet alors de mettre au jour l'interaction étroite entre ces deux phénomènes.

Une perspective objectiviste et subjectiviste de la socialisation

En schématisant un peu, l'une des grandes lignes de fractures des sciences sociales en matière de socialisation résulte de l'opposition entre explication et compréhension. Ce dualisme a fortement structuré les travaux sur la socialisation, avec d'un côté une vision de la socialisation comme contrainte, inculcation à des êtres passifs, incorporation, imposition de normes, de l'autre, une perspective insistant plutôt sur la coopération volontaire, une accommodation, une interaction, une transaction entre le socialisé et les socialisateurs, une renégociation permanente par un acteur libre de ses choix et responsable de ses actes. Comme le note Daniel Gaxie, ce dualisme s'est traduit plus

¹ C. HAMIDI, « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation: Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration », *Revue française de science politique*, vol. 56, n° 1, 2006, p. 9

² J. LAGROYE, « Les processus de politisation », dans *La politisation*, Paris, Belin, 2003, p. 361

³ Y. RAISON DU CLEUZIOW, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 2, n° 42, 2017, p. 105

largement dans le débat intellectuel par une opposition « entre, d'un côté, les dimensions subjectives et symboliques, la perspective cognitiviste, les perceptions, les représentations, les discours, les justifications, le souci de la cohérence, le sens donné aux actions, le raisonnement, la compréhension, l'interprétation et, d'un autre côté, les dispositions incorporées, les appartenances sociales, les effets de champ ou de position, les intérêts, les luttes, les ressources, les stratégies et les contraintes ».

Cette dernière perspective imprègne fortement les travaux de Bernard Lahire et le traitement qu'il fait des croyances. Cet auteur distingue les « dispositions à agir des dispositions à croire, auxquelles ont peut réserver le nom de "croyance" »¹. Il montre empiriquement les décalages qui peuvent exister entre l'intériorisation de croyances et convictions fortes, et les pratiques concrètes qui peuvent apparaître contradictoires avec celles-ci. Il en déduit que « nous vivons dans des sociétés où les acteurs peuvent incorporer des croyances (normes, modèles, valeurs, idéaux...), sans avoir les moyens (matériels et/ou dispositionnels) de les respecter, de les concrétiser, de les atteindre ou de les accomplir »². Ce décalage « entre les croyances et les dispositions à agir, ou encore les croyances et les possibilités réelles d'action »³ peut provoquer, sous certaines conditions, de la frustration ou de la culpabilité qui prend parfois la forme de la « mauvaise conscience ». Ailleurs, Bernard Lahire souligne toutefois que l'incorporation de croyances et idées peut susciter un « désir personnel (...) qui est à l'origine de l'investissement dans l'activité », que la seule obligation et contrainte externe ne saurait obtenir. Autrement dit, il existerait un lien étroit entre l'intériorisation de croyances et l'activation d'un désir qui peut pousser les individus à supporter les coûts de certains choix. En d'autres termes, comme l'affirme Norbert Elias à propos de la vie de Mozart :

« Pour comprendre un individu, il faut savoir quels sont les désirs prédominants qu'il aspire à satisfaire. Le déroulement de sa vie n'a de sens à ses propres yeux que s'il arrive à les réaliser et dans la mesure où il y arrive. Mais ces désirs ne sont pas inscrits en lui avant toute expérience. Ils se constituent à partir de la plus petite enfance sous l'effet de la coexistence avec les autres, et ils se fixent sous la forme qui déterminera le cours de la vie progressivement, au fil des années, ou parfois aussi très brusquement à la suite d'une expérience particulièrement marquante. »⁴

La perspective subjectiviste semble mieux présente dans les travaux de Jacques Lagroye. Ce dernier souligne que la « socialisation n'est pas l'intériorisation de dispositions sans raison, elle et aussi intériorisation des raisons de ses actes, par l'idéologisation de modèles familiaux, l'entretien de

¹ A. PERCHERON, *La socialisation politique*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 30

² *Ibid.*, p. 418

³ *Id.*

⁴ N. ELIAS, *Mozart sociologie d'un génie*, J. Étoré et B. Lortholary (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 14

croyances partagées avec des pairs, l'acceptation de représentations de la société »¹. D'une part, les croyances affichées par les individus « permettent, parfois autant que leurs conduites, de saisir ce qu'ils sont, comment ils se situent eux-mêmes dans les conflits – traditionalistes, novateurs, charismatiques, etc. – de qui ils sentent proches et ce qu'ils ne sauraient accepter »² et qui unissent les individus entre eux³. D'autre part, la socialisation peut aussi impliquer l'intériorisation d'une autorité morale, d'idéaux, de valeurs, d'un intérêt au désintéret, qui rendent possible, par exemple, des affinités électives avec certaines causes, style d'engagement et idéologies politiques. Enfin, bien des individus « puisent dans l'activation de leurs croyances la force de poursuivre des engagements coûteux »⁴.

C'est tout l'intérêt des travaux de Charles Suaud qui portent sur les logiques de prime inculcation de la vocation chez les jeunes catholiques sélectionnés par le clergé pour embrasser la prêtrise. Son enquête sur le Bocage vendéen montre, entre autres, que l'enrôlement des séminaristes trouve ses conditions de possibilité dans les conditions objectives dans lesquelles il s'opère, mais que seule la prise en compte des croyances – l'idée de vocation – assure l'adhésion « dans l'illusion de la liberté » des séminaristes au projet vocationnel, et par conséquent le maintien de leur fidélité à l'Église⁵. En outre, l'effritement des croyances qui fondent l'adhésion à la vérité de l'institution peut transformer le rapport que ces individus entretiennent à l'institution, la manière dont ils l'habitent et la font exister dans leur pratique, comme Yann Raison du Cleuziou a pu le montrer dans son enquête sur la subversion de l'Ordre dominicain par une « génération » de religieux⁶. Une telle approche invite à étudier les processus qui conduisent à l'érosion de la « croyance en la légitimité »⁷ d'une Eglise, d'un parti, d'une autorité ou d'un système politico-économique, en relation avec l'acquisition d'un savoir tel que de nouveaux énoncés théologiques.

Ce rapide tour d'horizon nous a conduits à tenir compte de l'apport de ces travaux et à inscrire ce travail dans la démarche visant à tenir ensemble ces deux perspectives généralement opposées. Ce travail s'inscrit dans une perspective wébérienne selon laquelle les actions des individus sont produites par des « processus d'intériorisation non conscients (...) aussi bien que par des modifications délibérées de ces conduites sous l'effet de croyances ou de conviction de toutes natures »⁸. Ce qui revient à admettre la capacité des individus de se déterminer en partie par des représentants conscience « sans préjuger cependant que cette modalité d'action est la seule ni même

¹ J. LAGROYE, *La vérité dans l'Église catholique*, op. cit., p. 228

² *Ibid.*, p. 227

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit.

⁶ Y. RAISON DU CLEZIOU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, op. cit.

⁷ M. WEBER, *Économie et société. Tome 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, 2010

⁸ C. COLLIOT-THELENE, *La sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, 2006, p. 96

la plus fréquente »¹. On peut toutefois penser que c'est particulièrement le cas dans des situations de rupture avec la routine, notamment lors de chocs biographiques et période de transition, car c'est « en cherchant des solutions pratiques face à des incertitudes de la vie quotidienne qu'un acteur se forge des capacités d'action dans des interactions avec autrui »². Concrètement, il s'agit de « prendre en compte les représentations, visions du monde, préférences politiques et idéologiques, valeurs, instruments cognitifs, schèmes de perception et d'appréciations, mais aussi les socialisations, les origines familiales, les positions, situations et trajectoires sociales, les appartenances, professionnelles, religieuses, ethniques, associatives, syndicales, les engagements militants, les orientations sexuelles, la situation familiale ou les hasards de la vie des individus »³. Autrement dit, notre travail s'inscrit dans une conception d'inspiration piagétienne de la socialisation, selon laquelle « l'accommodation se double d'un autre mécanisme tout aussi puissant et essentiel, l'assimilation »⁴ qui tient compte de la manière dont l'individu « cherche à modifier son environnement pour le rendre plus conforme à ses désirs et diminuer le nombre et l'intensité de ses frustrations et de ses anxiétés »⁵.

Un intérêt particulier pour la socialisation secondaire

Considérée dans la continuité de la socialisation primaire, la socialisation secondaire a longtemps été considérée comme la simple continuité de la socialisation primaire⁶. De plus, les approches statistiques et quantitatives ont tendance à « désinsérer les phénomènes de socialisation et la production d'opinions de leurs contextes, à nier la dimension du temps, à gommer les effets de l'histoire personnelle et de l'histoire collective »⁷. Un des apports de cette thèse consiste à articuler une approche sociohistorique avec une analyse qualitative approfondie des itinéraires militants.

Le modèle alternatif dans lequel s'inscrit ce travail, connu sous l'appellation de « cycle de vie ouvert » (*lifelong openness model*), met l'accent sur les possibilités de changement tout au long de l'existence. Ce modèle suggère que la socialisation et les transformations individuelles constituent en réalité l'ordinaire de la vie sociale⁸. Dans ce modèle, les dispositions ont à peu près les mêmes

¹ *Ibid.*, p. 96-97

² C. DUBAR et S. NICOURD, *Les biographies en sociologie*, Paris, La Découverte, 2017, p. 48

³ D. GAXIE, « Appréhensions du politique et mobilisations des expériences sociales », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 2, 2002, p. 147

⁴ A. PERCHERON, « La socialisation politique: défense et illustration », *op. cit.*, p. 168

⁵ *Ibid.*, p. 178

⁶ M. DARMON et F. de SINGLY, *La socialisation*, [Paris], A. Colin, 2006, p. 54

⁷ A. PERCHERON, « La socialisation politique: défense et illustration », *op. cit.*, p. 184

⁸ Roberta S. Sigel estime ainsi que « l'apprentissage et le développement ne sont pas complets à l'âge adulte » et qu'ils constituent « un processus continu sur la durée d'une vie ». R. S. SIGEL, *Political learning in adulthood: a sourcebook of theory and research*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 8. C'est moi qui traduit.

chances de se transformer tout au long du parcours de vie. Il invite à examiner les effets socialisateurs des différentes étapes de vie, comme l'entrée sur le marché du travail, la mobilité géographique, la participation à un événement ou la vie conjugale. Ce travail repose sur une conception dynamique de la socialisation qui l'envisage comme un processus impliquant la « prise en charge personnelle des pratiques, des valeurs et des normes » du groupe de référence par l'individu. En effet, les enquêtés grandissent dans un univers social (de classe, confession, quartier, etc.) et une institution religieuse (catholique ou protestante) de référence avec ses normes, valeurs et pratiques le plus souvent implicites, ressenties plus qu'intellectualisées, impliquant un certain nombre d'attitudes obligatoires sanctionné par des privilèges et des interdictions. Toutefois, rien n'empêche qu'ils s'en détachent à des degrés divers sous l'effet de divers facteurs, ce dont il s'agira de rendre compte. Ce travail entend précisément procéder à une analyse empirique des logiques d'aménagement ou d'abandon des valeurs et des postures intériorisées par les individus.

Il entend explorer plusieurs voies ouvertes par Annick Percheron. D'une part, il s'agit d'interroger la place spécifique des orientations idéologiques dans les mécanismes de formation des opinions et des attitudes politiques. Cette hypothèse de la « relative autonomie du développement des orientations idéologiques » suggère que les facteurs idéologiques peuvent intervenir comme des phénomènes « de compensation au moins partielle de certains handicaps socio-culturels » dans l'acquisition de compétence politique au sens étroit du terme. C'est du moins ce que montrent les travaux sur l'engagement militant d'individus issus de milieux populaires, que ce soit par la poursuite d'un engagement syndical¹ ou politique au sein du PCF², par exemple. Ce qui implique encore une fois de tenir compte des différentes formes de socialisation en fonction des moments du cycle de vie, mais uniquement, car la « transmission idéologique ne revêtra pas la même forme et ne prendra pas la même intensité selon que celles-ci s'inscrivent ou non dans un système de clivages socio-culturels anciens »³. Or, les enquêtés grandissent dans un contexte, celui des années d'après-guerre, fortement polarisé entre ce qui est perçu comme les milieux « conservateurs » et « réactionnaires » assimilés à la « droite bourgeoise », d'un côté, et les milieux « progressistes » assimilés à la gauche, de l'autre, avec une séquence historique de forte plausibilité révolutionnaire marquée par les événements de 68. C'est l'effet de ce contexte particulier sur la socialisation des enquêtés qu'il s'agit aussi d'explorer dans cette enquête. D'autre part, il s'agit d'être attentif à la place des émotions dans la socialisation secondaire, dans la mesure où elles peuvent provoquer des « chocs » biographiques. En outre, Peter Berger et Thomas Luckmann estiment que certaines situations sociales, comme celle du prêtre ou du révolutionnaire, comportent une forte dimension

¹ C. LECLERCQ, « Engagement et construction de soi. La carrière d'émancipation d'un permanent communiste », *Sociétés contemporaines*, vol. 84, n° 4, 2011, p. 127-149

² B. PUDAL, « Gérard Belloin, de l'engagement communiste à l'"auto-analyse" », dans O. Fillieule (éd.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, 2005, p. 155-169

³ A. PERCHERON, « La socialisation politique: défense et illustration », *op. cit.*, p. 181

affective¹. Enfin, un des apports majeurs de la littérature sur les émotions réside dans la nécessité de tenir compte de la manière dont le contexte et les groupes peuvent susciter et transformer des émotions mobilisatrices².

Section 3 : Méthode et démarche empirique

La manière de saisir empiriquement ces processus repose, dans ce travail, sur une analyse de récits de vie complétée par l'usage de calendrier de vie. Cette démarche pose néanmoins la question du traitement du contexte, de la manière dont on peut tirer des conclusions sur un nombre restreint d'individus, enfin, de la manière dont la population enquêtée a été construite.

Le recours aux récits de vie et calendrier de vie

Selon Daniel Bertaux, le récit de vie se distingue d'autres méthodes en ce qu'il est produit par un entretien narratif au cours duquel un chercheur « demande à une personne (...) de lui raconter tout ou partie de son expérience vécue »³. À la différence des récits autobiographiques et autres discours sur soi, le récit de vie sociologique est mis au service d'une problématique de recherche. Contre une « conception maximaliste » de la biographie⁴, ce type d'entretien fournit un matériau biographique dont l'interprétation peut reposer sur plusieurs méthodes d'analyse. Dans cette thèse, les matériaux ainsi produits font l'objet d'une analyse qui vise à « élucider les liens entre le « sociologique » et le « biographique » en montrant concrètement, à partir d'analyses empiriques, comment des parcours d'individus, ou des lignées familiales, s'éclairent en étant reliés à des processus sociohistoriques et comment, inversement, ces processus peuvent se comprendre à partir de l'analyse de leurs traductions individuelles »⁵.

¹ P. L. BERGER et T. LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, op. cit.. Cela dit, comme le fait remarquer Muriel Darmon, il n'est pas « certain que les socialisations secondaires ne revêtent une dimension émotionnelle que dans ces cas extrêmes ». M. DARMON et F. de SINGLY, *La socialisation*, op. cit., p. 71-72

² P. BRAUD, *L'émotion en politique: problèmes d'analyse*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1996 ; I. SOMMIER, « Emotions », dans *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences po, 2009, p. 197-205 ; I. SOMMIER, « Les états affectifs ou la dimension affectuelle des mouvements sociaux », dans *Penser les mouvements sociaux: conflits sociaux et contestation dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte, 2010, p. 185-202 ; L. MATHIEU, « Les ressorts sociaux de l'indignation militante. L'engagement au sein d'un collectif départemental du Réseau éducation sans frontière », *Sociologie*, vol. 1, n° 3, 2010, p. 303

³ D. BERTAUX, *L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 10

⁴ *Ibid.*, p. 35

⁵ C. DUBAR et S. NICOURD, *Les biographies en sociologie*, op. cit., p. 4

Pour 34 des 44 récits de vie produits (nous indiquons plus en avant les choix et propriétés de ces individus) nous avons pu compléter un calendrier de vie¹ selon une méthode empruntée aux démographes et adaptée sur le modèle appliqué par les chercheurs du projet Sombbrero dans leur enquête sur les soixante-huitards dans plusieurs villes de province en France². Ce dispositif offre l'avantage de produire des matériaux biographiques plus proches de la démarche prosopographique. Il a surtout servi, dans notre étude, de guide d'entretien et des relances permettant d'obtenir de manière plus systématique des éléments sur les différents aspects de la vie sociale (sphères de vie), à savoir les lieux de domiciles, la sphère conjugale et familiale, la sphère professionnelle, enfin, la sphère militante incluant les activités religieuses (e.g. scoutisme, jeunesse paroissiale, catéchisme, etc.). Ces relances ont amené les enquêtés à préciser des expériences qui sont apparues déterminantes dans le déroulement de leur carrière militante, telles que les changements dans la sphère conjugale.

Une partie des relances consistaient ainsi à retracer les étapes de la carrière de ces différentes sphères de vie. Comme l'enquête leur était présentée comme une étude portant sur l'engagement militant, les individus interrogés ont eu tendance à survoler leurs premières années de vie qui, sur le plan de la socialisation, sont déterminantes. Nous avons amené les sujets interviewés à développer les différents aspects de cette socialisation en incluant – quand cela fut possible – des éléments de la trajectoire familiale, puis en portant l'attention sur les groupes fréquentés et les événements auxquels ils ont été exposés. Cette méthode a permis de mettre au jour la variété des façonnements sociaux qui structurent les carrières militantes.

Du plan du métro à l'analyse contextualisée des matériaux biographiques

Le traitement de ces biographiques comporte le risque « inévitable » d'un subjectivisme³ dont toute analyse sérieuse doit se prémunir. Pour ne pas sombrer dans « l'illusion téléologique » et « singulariste »⁴ de la biographie, il est nécessaire de rendre raison de ces trajectoires en tenant compte de la structure de l'espace militant. À la fameuse métaphore du trajet du métro évoqué par Pierre Bourdieu, étroitement associé à sa théorie des champs⁵, on lui préfère celle du réseau d'autobus que Jean-Claude Passeron⁶ emprunte à Schumpeter. De façon analogue, elle invite à situer les itinéraires d'individus dans la structure des relations sociales en perpétuelle

¹ D. FREEDMAN *et al.*, « The Life History Calendar: A Technique for Collecting Retrospective Data », *Sociological Methodology*, vol. 18, 1988, p. 37-68

² O. FILLIEULE *et al.*, *Changer le monde, changer sa vie. Enquête sur les militantes et militants des années 1968 en France*, *op. cit.*

³ J. PENEFF, « Les grandes tendances de l'usage des biographies dans la sociologie française », *Politix*, vol. 7, n° 27, 1994, p. 29

⁴ O. SCHWARZ, « Le baroque des biographies », *Cahiers de philosophie*, n° 10, 1990, p. 173-183

⁵ P. BOURDIEU, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, n° 1, 1986, p. 69-72

⁶ J.-C. PASSERON, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, vol. 31, n° 1, janvier 1990, p. 3

recomposition, partant du principe que les « groupes dont le découpage s’atteste dans des effets durables (ou si l’on préfère, par l’objectivité des relations qui les mettent en rapport de conflit ou de coopération, de domination ou d’obéissance) possèdent des propriétés et une histoire qui ne se réduisent pas à celles des individus ou des lignées qui circulent entre les groupes ». On verra par exemple qu’un enquêté a d’autant plus de chance, pour parler ainsi, de s’engager dans un groupe gauchiste qu’il a fréquenté le groupe de la JEC universitaire à Genève à la fin des années soixante en raison notamment de sa proximité avec la contestation étudiante. Sur le fond, la démarche reste la même. Disons simplement que plusieurs scènes d’interactions structurantes de dispositions ne peuvent être considérées comme des champs¹.

Cette exigence sociologique nous a amenés à nous poser la délicate question de l’articulation du matériau biographique avec le contexte dans la démonstration de la preuve. En effet, nous avons éprouvé une certaine insatisfaction en lisant les travaux qui m’ont semblé parfois souffrir d’une sorte d’accolement entre, d’une part, la restitution cartographique et, d’autre part, l’analyse des itinéraires militants². Par ailleurs, nous nous sommes heurtés à la difficulté de distinguer les éléments pertinents du contexte à retenir pour l’analyse des itinéraires des enquêtés, en l’absence d’un volet quantitatif reposant sur des méthodes plus quantitatives via une analyse de séquence ou une analyse de correspondances multiples³. Cette difficulté redoublait avec le fait que plusieurs enquêtés ont privilégié des engagements peu institutionnalisés et informels.

Ces difficultés nous ont amenés à oser une architecture de thèse moins conventionnelle qui reflète la démarche analytique que nous finalement adopté. Cherchant d’abord à faire une sociohistoire des collectifs pour ensuite les relier avec les itinéraires individuels⁴, nous sommes rapidement tombés dans le piège de la régression sociohistorique⁵ avec le risque d’analyser secondairement les itinéraires militants. C’est ainsi que nous sommes finalement repartis des matériaux biographiques dans une perspective plus inductive, en évitant de découpler le contexte et avec les itinéraires d’enquêtés. Ma démarche emprunte à Daniel Bertaux, dans une note de son manuel sur le récit de

¹ B. LAHIRE, *L’homme pluriel les ressorts de l’action*, Paris, Pluriel, 2011

² Une des raisons de cette manière de procéder repose sur la volonté de combler des lacunes historiographiques sur l’objet en question.

³ A ce propos, voir notamment T. ROSSIER et O. FILLIEULE, « Devenir(s) militants. Proposition de méthode pour une exploration des conséquences biographiques de l’engagement des soixante-huitards français.e.s », *Revue française de science politique*, vol. 69, n° 4, Presses de Sciences Po, 2019, p. 631-683

⁴ C. DUBAR et S. NICOURD, *Les biographies en sociologie*, op. cit., p. 41-42

⁵ A ce propos, l’itinéraire de recherche de Gilles Laferté offre un bon exemple de la manière dont un jeune chercheur peu se perdre dans la démarche socio-historique au détriment de l’analyse initialement visée. G. LAFERTE, « L’ethnographie historique ou le programme d’unification des sciences sociales reçu en héritage », dans *Pratiques et méthodes de la socio-histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 45-68

vie, l'image des parcours de vie comme autant de « fusées éclairantes des contextes sociaux traversés » par les individus :

« Des soldats progressant de nuit dans un environnement accidenté dont ils n'ont pas la moindre idée tirent des fusées pour illuminer un instant les contextes physiques, les reliefs, les dangers potentiels, et ainsi apprendre à mieux les connaître. Chaque fusée en révèle quelques détails – pour peu évidemment que l'on concentre l'attention non pas sur elle, mais sur ce qu'elle révèle autour d'elle dans sa course. »¹

Nous avons donc adopté le principe méthodologique selon lequel « il faut partir des individus et de leur parcours de vie pour seulement, dans un second temps, questionner la manière dont leur existence est en partie déterminée par des facteurs structurels aux niveaux méso et macro »². Ce choix a logiquement amené à laisser de côté certains réseaux – notamment au niveau national – moins repérables au niveau local à travers les matériaux biographiques et sources écrites disponibles, en espérant que de futures recherches viennent combler ce manque. Il porte l'avantage de retenir les éléments les plus pertinents au niveau d'une région ou d'une ville, dans le cadre d'une profession ou d'une institution, car ce « n'est pas (sauf exception de guerre, de bouleversement total d'une population) dans la situation nationale, dans les cadres historiques, souvent trop larges, fournis par les historiens, les économistes ou les démographes que le sujet a rencontrés et affrontés les "relations objectives", mais à une échelle mineure – quoique variable selon le niveau de maîtrise des informations »³. Nous avons ainsi pu mieux tenir compte des cercles de sociabilité influents dans les itinéraires militants qui, comme le relève Camille Masclet dans un autre contexte, sont « nombreux et représentent un large éventail au centre duquel figure le quartier, entité ni strictement militante, ni strictement personnelle »⁴.

La prise en compte des variantes locales de l'événement « 68 » et des configurations militantes dans les années septante impliquait néanmoins de leur porter une attention particulière pour les raisons évoquées plus haut. La structuration des espaces militants locaux s'accompagne d'une intensification de la conflictualité et d'une radicalisation de répertoires d'action (augmentation des modes d'action directe, rejet de la délégation), de la diffusion à large échelle de schèmes d'action (« autogestion », « révolution », « libération »), de revendications qui s'étendent à la qualité de la vie (antinucléaire, féminisme, sens du travail, qualité des conditions de vie, etc.) ou encore de la réactivation de concepts clés par la gauche révolutionnaire (la classe ouvrière comme sujet central et celui de la violence légitime⁵). Dans l'idéal, il faudrait tenir compte de l'ensemble des

¹ D. BERTAUX, *L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie*, op. cit., p. 7

² O. FILLIEULE, « Le désengagement d'organisations radicales. Approche par les processus et les configurations », *Lien social et Politiques*, n° 68, 12 mars 2013, p. 39

³ J. PENEFF, « Les grandes tendances de l'usage des biographies dans la sociologie française », op. cit., p. 29

⁴ C. MASCLÉ, *Sociologie des féministes des années 1970. Analyse localisée, incidences biographiques et transmission familiale d'un engagement pour la cause des femmes en France*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne - Université Paris 8, 2017, p. 348

⁵ I. SOMMIER, *La violence politique et son deuil*, 1998, op. cit., p. 14

transformations culturelles dans les « processus de prise de conscience » politique et transformation des « mentalités », comme l'invitait à le faire Maurice Agulhon¹. Les travaux sur les mouvements catholiques dans la France d'après-guerre montrent, par exemple, comment s'opèrent, parmi les jeunes chrétiens, un élargissement des horizons culturels, avec un regard sur l'outre-mer et les milieux populaires, sous l'influence d'événements internationaux et souvent par l'intermédiaire d'aumôniers et pasteurs « progressistes »². Cette thèse n'a pas la prétention de combler ces lacunes sociohistoriques en ce qui concerne les milieux chrétiens en Suisse romande. Elle s'efforce toutefois de puiser des éléments d'explication d'ordre culturel et de les injecter à divers moments pour éclairer tel ou tel aspect des trajectoires organisationnelles et individuelles, mais en portant l'attention aux « points de contact » entre les individus et les différents éléments de la structure sociale, notamment les organisations concrètes et de déroulement des événements³.

Une démarche par étude de cas

Cette enquête repose sur une analyse approfondie d'un nombre restreint d'individus, afin de « saisir des mécanismes générateurs, des processus récurrents » qui sous-tendent certains comportements individuels et interindividuels⁴. Elle consiste en une approche microscopique qui privilégie « l'étude intensive d'un nombre limité de cas »⁵. Cette approche qui ne doit pas être confondue avec le niveau d'analyse permet « une généralisation empiriquement fondée à partir de l'analyse approfondie du particulier »⁶.

En effet, ce travail se distingue des travaux qui ont tendance à mobiliser les récits de vie dans un usage illustratif de la combinaison de variables identifiées en amont par d'autres méthodes. Or, si l'on suit Jean-Claude Passeron et Jacques Revel, le cas tel qu'envisagé dans ce travail est « autre chose qu'un exemple »⁷. Les enquêtés choisis sont autant de « cas » qui posent la question de savoir ce qui les a amenés à s'engager à gauche comme ils le font et comment, dans ce processus saisi sur la durée, des croyances, dispositions, savoirs et savoir-faire se sont formés, transformés, mis en veille ou transposés dans une diversité de situations. Pour chaque itinéraire faisant l'objet d'une analyse dans ce travail, ce qui fait « cas », c'est « l'ensemble des questions dont on l'investit » et

¹ M. AGULHON, *La République au village*, op. cit.

² Voir par exemple C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, op. cit.

³ C. DUBAR et S. NICOURD, *Les biographies en sociologie*, op. cit., p. 25-26

⁴ D. BERTAUX, *L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie*, op. cit., p. 9

⁵ F. SAWICKI, « Les politistes et le microscope », dans *Les méthodes au concret*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 146

⁶ I. BRUNEAU et al., *Mondes ruraux, classes sociales*, Paris, EHESS, 2018, p. 15-16

⁷ J. C. PASSERON et J. REVEL, « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », dans J.-C. Passeron et J. Revel (éd.), *Penser par cas*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2005, p. 18

dont il est susceptible d'être investi, impliquant l'approfondissement de la description¹. Les « cas » soumis à analyse dans ce travail ont été retenus, car ils posent, à chaque fois, un problème spécifique lié à leurs propriétés sociales, à l'articulation entre socialisation primaire et secondaire, au type de parcours militants poursuivis, au rôle des croyances, etc. Comment comprendre et expliquer, par exemple, qu'un individu issu de la bourgeoisie protestante privilégie un engagement de type contre-culturel en totale contradiction avec le système de valeurs et style de vie familiale ? On peut multiplier les exemples qui font « cas » parce qu'ils posent questions. Ce qui nous intéresse ici est d'explorer la diversité des itinéraires militants, d'analyser les mécanismes et logiques biographiques qui les rendent possibles, et ce en partant de l'histoire dont ils sont le produit, en « remontant aussi loin qu'il est nécessaire et qu'il est possible dans le passé du cas, en même temps qu'à une exploration détaillée de devenir corrélatif du (ou des) contexte(s) dans lesquels il s'inscrit »². À ce titre, chaque cas est constitué « comme une énigme à résoudre »³.

Dès lors, « faire cas, c'est prendre en compte une situation, en reconstruisant les circonstances – les contextes – et les réinsérer ainsi dans une histoire, celle qui est appelée à rendre raison de l'agencement particulier qui d'une singularité fait un cas »⁴, non pour y borner l'analyse, mais « parce qu'on espère en extraire une argumentation de portée plus générale »⁵. Il est alors épistémologiquement pertinent de faire l'étude intensive et contextualisée d'un seul cas, comme procède Bernard Lahire à propos de la vie de Franz Kafka⁶. Nous avons néanmoins procédé à l'étude de plusieurs individus afin de varier les propriétés et types d'itinéraires militants en pariant sur la portée heuristique de la comparaison, mais aussi pour limiter, on l'a dit, le risque de la singularité. La comparaison ou si l'on préfère l'approche « contrastive »⁷ permet « d'établir des analogies, entrevoir des raisons, ébaucher des raisonnements (...) qui ne visent nullement à établir des typologies »⁸. On s'attend ainsi à tirer profit de la « cumulativité » des cas analysés pour saisir la variété des façonnements sociaux, d'une part, et des logiques plus générales quant aux aspects évoqués plus haut, notamment en matière de socialisation secondaire et des effets socialisateurs des croyances et idées.

¹ *Ibid.*, p. 11

² *Ibid.*, p. 18

³ *Ibid.*, p. 20

⁴ *Ibid.*, p. 22

⁵ *Ibid.*, p. 9

⁶ B. LAHIRE, *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*, Paris, La Découverte, 2010

⁷ M. DETIENNE, *Comparer l'incomparable: oser expérimenter et construire*, Paris, Éd. du Seuil, 2009, p. 43

⁸ *Ibid.*, p. 9-11

Reconstruire les espaces militants locaux et identifier des enquêtes

On l'a dit, la notion de carrières autorise une analyse qui « articule l'analyse des trajectoires individuelles à celles d'une part, de l'espace dans lequel s'exercent les activités sociales considérées et, d'autre part, du ou des groupements dans lesquels s'exercent ces activités »¹. Analyser finement les trajectoires individus implique de les inscrire dans leur contexte spécifique, en tenant compte de la structuration de l'espace militant local. En Suisse, ces espaces ont généralement été analysés au niveau national par les spécialistes des mouvements sociaux², alors même que plusieurs travaux en France ont mis en évidence la pertinence d'une analyse localisée³. En tirant les leçons de ces travaux, cette thèse se focalise sur deux sites, à savoir la région lausannoise et genevoise. Il s'agit ici de spécifier les raisons qui sous-tendent ce choix, à présenter les données et la population d'enquête sur lesquelles repose ce travail et la manière dont elles ont été produites.

Le choix d'une analyse localisée

Notre travail s'inscrit dans une « analyse localisée »⁴ selon laquelle la spécificité du local « constitue le cadre de la recherche et non son objet »⁵. Le choix d'une analyse localisée est d'autant plus incontournable dans un pays à la structure fédéraliste qui accorde aux régions une forte autonomie politico-administrative. Cette approche consiste notamment à tenir compte des « réseaux de sociabilité » locaux⁶ et des « systèmes de relations localisées »⁷ qui ne se superposent pas nécessairement aux frontières territoriales ou géographiques. L'analyse se focalise sur deux régions, à savoir l'agglomération lausannoise et genevoise. Il relève d'un choix pragmatique qu'il convient de clarifier.

À son origine, nous avons voulu étudier les trois principales agglomérations de Suisse romande : Genève, Lausanne et Fribourg. L'agglomération genevoise constitue un canton-ville entourée d'une couronne rurale enclavée dans le territoire français, siège de nombreuses organisations internationales. Elle devient dès la fin du XIXe siècle une région d'immigration catholique et ouvrière, avec la présence d'un milieu protestant majoritairement de classe moyenne et supérieure. Le canton de Genève repose sur un régime « laïc » dans lequel cette immigration catholique

¹ O. FILLIEULE, « Post scriptum », *op. cit.*, p. 210

² C. PECHU *et al.*, « De nouveaux mouvements sociaux durant les années 1968 ? », *op. cit.*, p. 249

³ J.-L. BRIQUET et F. SAWICKI, « L'analyse localisée du politique », *Politix*, vol. 2, n° 7, 1989, p. 6-16

⁴ *Id.*

⁵ C. MASLET, *Sociologie des féministes des années 1970. Analyse localisée, incidences biographiques et transmission familiale d'un engagement pour la cause des femmes en France*, *op. cit.*, p. 44

⁶ B. DURIEZ et F. SAWICKI, « Réseaux de sociabilité et adhésion syndicale. Le cas de la CFDT », *op. cit.*

⁷ J.-L. BRIQUET et F. SAWICKI, « L'analyse localisée du politique », *op. cit.*, p. 8

ouvrière favorise le développement, dès le début du XX^e siècle, des associations et mouvements du catholicisme social puis de l'Action catholique (Jeunesse étudiante chrétienne, Jeunesse ouvrière chrétienne, Action catholique ouvrière).

La région lausannoise constitue la principale agglomération urbaine du canton de Vaud. Elle s'inscrit dans un paysage semi-rural, majoritairement protestant historiquement dominé par le parti radical, avec une présence accrue du Parti socialiste dans les villes et un Parti du Travail (communiste) ancré dans les poches industrielles-ouvrières (Ouest lausannois). Le canton de Vaud obéit à un régime mixte qui accorde à l'Église protestante un statut privilégié par rapport aux autres institutions religieuses, finançant les « ministres des Cultes ». L'intérêt d'inclure la région lausannoise nous a permis de ne pas nous focaliser uniquement sur les militants d'origine catholique.

Enfin, la région fribourgeoise s'inscrit en terrain catholique conservateur. Toutefois, elle a progressivement été mise de côté au vu du travail de recherche déjà conséquent pour les deux autres régions. Les entretiens avec des militants de la JEC et de la JRC engagés dans cette région ont toutefois fourni des informations utiles permettant de lever le voile sur certains aspects méconnus de l'histoire religieuse et militante en Suisse romande.

La reconstitution des espaces militants

Il convient de restituer le dispositif qui a permis de reconstruire les espaces militants étudiés. L'approche adoptée dans cette thèse impliquait d'inscrire les parcours individuels dans les configurations militantes locales et d'en dégager les spécificités. Il a donc fallu identifier les groupes et mouvements qui composent l'espace militant, leurs liens et proximités, les chronologies locales, les alliances et conflits, et les manières dont les espaces concrets (église, quartiers, etc.) ont été investis, voire disputés. Une première phase de recherche a donc consisté à reconstituer les configurations locales. Ce travail d'exhumation a permis d'inscrire les itinéraires dans la structure du réseau local et d'en identifier les principes de structuration.

Toutefois, les éléments qui ont nourri la cartographie qui en résulte sont nécessairement le reflet d'un itinéraire de recherche « dans l'infini des possibles où chaque étape dépend de la précédente et conditionne la suivante »¹. Nous ignorions pratiquement tout de l'existence de fonds d'archives et des acteurs de cette période. Certains fonds d'archives, découverts en cours d'enquête, se sont avérés cruciaux et auraient mérité une exploration plus poussée. Nous n'avons investi qu'après plusieurs mois d'enquête les Archives contestataires à Genève qui contiennent une série de fonds

¹ G. LAFERTE, « L'ethnographie historique ou le programme d'unification des sciences sociales reçu en héritage », *op. cit.*, p. 53

concernant des militants d'origine chrétienne (ex-prêtres, ex-laïcs, etc.) classés sous les thèmes « luttes sociales », « anti-impérialisme », « solidarité internationale » ou encore « luttes ouvrières ». Une des premières sources consultées au départ de cette recherche concernait la Fédération romande des socialistes-chrétiens (FRSC). Or, il s'est rapidement avéré que la FRSC ne regroupait que des individus qui sont "membres" du Parti socialiste, en majorité des protestants, dont l'existence se limitait à publier un journal et à tenir une rencontre par année autour d'un exposé apporté généralement par un élu du parti, grâce aux efforts d'une poignée d'entre eux¹.

Cette première piste, peu fructueuse, nous néanmoins permis d'établir une première liste des membres qui a servi de « ligne de départ ». Nous avons alors recouru au dispositif que Camille Masclét a mis en œuvre dans sa thèse pour construire l'espace féministe dans deux villes en France et recruter la population enquêtée². Il consiste à soumettre aux personnes rencontrées des listes de noms d'anciens militants afin de recueillir de nouvelles informations sur ces individus (type de militantisme, situation conjugale, origine sociale, groupes fréquentés, situation actuelle, etc.), et ainsi compléter les listes des personnes et groupes militants. Certains d'entre eux m'ont également indiqué l'existence de fonds d'archives ou donné accès à des documents d'archives personnels. Ce dispositif permet d'identifier les mouvements qui se laissent difficilement enfermer dans la définition classique des mouvements sociaux centrée sur les organisations les plus formalisées³. Les indications ainsi obtenues m'ont permis de retrouver des protagonistes aux propriétés sociales et itinéraires militants variés. Le croisement des sources nous a également permis d'opérer des remontées inductives vers les groupes protestants et catholiques qui ont fonctionné comme des matrices de politisation. Ce dispositif présente certes plusieurs limites évoquées par la littérature, notamment le risque d'une surreprésentation des personnes restées dans la même ville et la difficulté à soumettre de longue liste de noms⁴ dans des entretiens dont la durée varie de 1 à 4 heures⁵.

Cette thèse est donc le fruit d'un patient et important travail d'investigation, car est « illusoire d'identifier en amont le corpus des sources à dépouiller, ni même de croire qu'à un moment donné, on a fait le tour des fonds, puisque c'est la dynamique même de l'enquête qui conduit d'un gisement

¹ A cela s'ajoutait également, admettons-le, que j'avais de la peine à m'y intéresser, ce qui ne signifie évidemment pas qu'il s'agit d'un objet inintéressant pour le sociologue et l'historien sous prétexte qu'il ne « se passe » soit-disant rien.

² C. MASCLÉT, « La quête des féministes. Techniques et enjeux de reconstruction d'un mouvement social », *Genèses*, vol. 95, n° 2, 2014, p. 120-135

³ L. BERENI et A. REVILLARD, « Un mouvement social paradigmatique ? », *op. cit.*

⁴ C. MASCLÉT, « La quête des féministes », *op. cit.*, p. 127

⁵ Certains enquêtés m'ont clairement fait comprendre qu'ils m'accordaient un seul entretien, ce qui nous a amené à privilégier le récit à la production d'informations.

vers un autre »¹ (voir encadré « Fonds consultés »). La maîtrise du contexte s'est vite avérée indispensable pour permettre des relances durant l'entretien permettant de préciser, nuancer ou compléter les informations tirées de sources écrites. Les dates et noms des organisations et mouvements participent également du processus de remémoration des enquêtes, et leur maîtrise offre à l'enquêteur une plus forte crédibilité (l'inverse est aussi vrai). Ces entretiens ont été précieux, car l'ont sait que les sources orales fournissent des informations et éléments de compréhension occultés par les sources écrites. Enfin, les entretiens informatifs offrent un gain de temps considérable, car ils évitent à l'enquêteur d'« aller à la pêche » aux informations dans des archives innombrables².

ENCADRE 1. LES DOCUMENTS D'ARCHIVES CONSULTÉS

Les principaux fonds consultés sont ceux des Archives contestataires à Genève, en particulier les fonds Charles Philipona, Giovanni Chicherio et Bernard Clerc, ainsi que les fonds Ariane Farina, Jacques Mino et Anna Baldacci, Gabriele Curonici, Charles-André Descombes. Il n'a pas été possible dans le cadre de cette thèse d'explorer davantage les fonds des Archives contestataires, d'une grande richesse, dont certains n'étaient pas encore inventoriés au moment de l'enquête. J'ai également consulté certaines archives du CENAC³ réparties entre La Chaux-de-Fonds et Lausanne, en particulier les fonds Comité Paix Genève et Michel Grenier. Quelques incursions ont été faites dans les fonds d'archives de la Ville de Genève, notamment pour consulter la presse militante. Les archives numérisées de la presse locale ont aussi été utiles pour obtenir des informations factuelles sur des mobilisations ou certains individus⁴. Les archives cantonales et les fonds déposés par l'AEHMO à la BCUD concernant certains groupes (e.g. les bulletins des syndicats de la CRT-FCOM, des documents de l'association Église et Monde du Travail, etc.) ont aussi été consultés. Enfin, nous avons régulièrement demandé aux personnes rencontrées dans le cadre des entretiens si elles avaient conservé des documents. Nous avons ainsi eu accès à des archives privées non déposées, souvent soigneusement conservées. D'autres fois, les individus rencontrés m'ont indiqué avoir jeté toute une série de documents qu'ils avaient longtemps conservés, souvent au moment d'un déménagement ou lors d'un décès dans la famille.

Au fur et à mesure de la recherche, l'exhumation des groupes, événements et espaces d'engagement des deux sites enfouis par les effets du temps nous a permis de cartographier l'espace militant genevois et lausannois (cf. annexe 2 et 3). L'objectivation de la configuration militante constitue un premier résultat majeure de cette enquête. Elle met au jour tout un pan de l'histoire militante avec l'avantage d'inclure les interconnexions entre la multiplicité de groupes qui composent la configuration militante. Nous avons opté pour un procédé graphique du type schéma fléché offrant une vue synoptique des groupes militants, des organisations syndicales, des partis politiques et des

¹ G. LAFERTE, « L'ethnographie historique ou le programme d'unification des sciences sociales reçu en héritage », *op. cit.*, p. 53

² Voir le chapitre 2 dans F. DESCAMPS, *L'historien, l'archiviste et le magnétophone. De la constitution de la source orale à son exploitation*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2001

³ Centre pour l'action non-violente, anciennement Centre Martin Luther King (CMLK) dont le premier secrétaire fut le pasteur Michel Grenier.

⁴ Les archives de la *Gazette de Lausanne* et du *Journal de Genève* ainsi que la presse romande ont été numérisées et peuvent être consulté en ligne (<https://www.letempsarchives.ch> ; <https://scriptorium.bcu-lausanne.ch>).

principaux événements. Le croisement des sources écrites et orales nous permis de compléter, au fur et à mesure, cette carte heuristique et d'identifier les liens que les groupes ont pu entretenir entre eux à travers la circulation de militants ou la participation communes à des événements. Ce procédé présente des limites évidentes. Il ne repose pas sur une méthode aussi rigoureuse que peut l'être une ACM ou une analyse de réseau impliquant de faire de la prosopographie ou de la « biographie collective », et donc de disposer de données contrôlées produites selon des principes systématiques de collecte des données¹. Il ne permet pas non plus de raisonner en termes de flux militants d'entrée et de sortie, et fournit donc une image fixiste, à grosses mailles, d'une configuration dynamique.

Cet outil cartographique a néanmoins servi de « ficelle », procédant à la manière d'un archéologue qui, face aux vestiges d'une société disparue, en infère l'ensemble à partir des quelques éléments d'informations disponibles². Car nous avons dû nous contenter de sources hétérogènes, éparpillées et lacunaires. Produire des données quantitatives plus approfondies et systématiques risquait de nous enfoncer un peu plus dans le piège d'une enquête sociohistorique régressive qui nous aurait éloigné de l'analyse approfondie des matériaux biographiques. L'absence de données quantitatives de type prosopographique sur un ensemble significatif d'individus n'empêche pas de se faire une bonne image de la structuration des espaces militants. La connaissance historique fine de l'espace militant par le croisement des sources écrites et orales permet d'identifier, sans de trop grandes approximations, les liens entre groupes et les affiliations multiples des militants pour lesquelles on dispose d'informations plus précises.

La démarche décrite auparavant permet de distinguer quatre grandes « familles » de mouvements à partir desquels s'opèrent, chez les enquêtés, une inflexion militante à gauche : la nébuleuse pacifiste et antimilitariste (PA), le mouvement ouvrier et syndical (MOSY), les groupes de solidarité internationale (SI), enfin, les groupes et collectifs de défense des immigrés (DM). Une partie d'entre eux s'orientent par la suite vers la gauche institutionnelle, à savoir le Parti socialiste (PS) et la nouvelle gauche³ (NG), dans les divers groupes gauchistes (GG) ou de types contre-culturels (CC)⁴. Dans ce travail, j'utilise le terme « gauchiste » pour désigner les groupes néo-léniniste (dans leur déclinaison maoïste, trotskiste, etc.) qui prônent une rupture avec le système capitaliste en procédant à la critique plus ou moins radicale du communisme orthodoxe et du marxisme

¹ Voir le chapitre 2 dans C. LEMERCIER et C. ZALC, *Méthodes quantitatives pour l'historien*, Paris, la Découverte, 2007

² H. S. BECKER, *Les ficelles du métier*, op. cit., p. 123

³ On regroupe sous ce terme la gauche du PS autour de la revue *Domaine Public* ainsi que le Mouvement socialiste autonome à Genève.

⁴ C'est-à-dire les milieux squat, les collectifs de contre-information, les groupes féministe ou encore les mouvements de contestation juvénile.

soviétique¹, mais dont colonne vertébrale reste la culture communiste traditionnelle². Ces groupes sont généralement assimilés par la littérature à des « organisations » dans la mesure où ils se réfèrent à des principes organisationnels fortement formalisés, reposant sur un certain degré de discipline et l'existence de cadres désignés. On verra que la culture organisationnelle de certains militants d'origine catholique, en particulier les jécistes, entretient une plus grande affinité avec ces groupes que les militants d'origine protestante. Quant au qualificatif « groupes révolutionnaires », il renvoie aux militants qualifiés péjorativement de « spontanéistes » par leurs rivaux gauchistes. Ces militants « spontanéistes » se réfèrent davantage aux principes théoriques et répertoires d'action d'une partie de l'extrême-gauche italienne de la période d'avant (opéraïsme) et surtout d'après 68 (les mouvements de l'autonomie italienne)³.

La fabrication du corpus

Soulignons d'emblée que le corpus d'entretiens n'a pas été constitué à des fins de représentativité, au sens statistique du terme. Car celle-ci exige d'être en mesure de dresser une liste exhaustive d'individus dont j'aurais pu m'assurer qu'ils aient été activement engagés, et dont l'itinéraire atteste de leur passage dans la constellation des groupes militants chrétiens. Établir une liste de militants d'origine chrétienne impliqués d'une façon ou d'une autre dans la contestation politico-religieuse des années 68 est un exercice difficile qui tient pour une part de choix arbitraires. Dans un premier temps, nous avons d'abord décidé de retenir trois critères de sélection des individus : la région (Suisse romande), le passage par une organisation, une paroisse ou un groupe confessionnel (protestant ou catholique) durant les années 1960, enfin, la participation à au moins une action (manifestation, occupation, comité d'action, réunion, etc.) ou organisation militante dans le cadre des contestations et mobilisations des années 68. Pour cela, nous avons recouru à la technique de construction d'une population militante élaborée par Camille Masclet dans sa thèse sur les féministes à Lyon et Grenoble⁴. Cette technique présente l'avantage de ne pas retrouver uniquement celles et ceux qui furent le plus visibles à l'époque ou qui le sont devenus en investissant des postes dans des institutions internationales (ONU, COE, etc.) ou politiques (députés, conseillers d'État, etc.). En combinant les entretiens, listes de noms et documents d'archives, nous sommes parvenus à dresser une première liste de 613 individus. Cette liste n'implique nullement que ces 613 individus

¹ On reprend ici la définition proposée par L. FLEURY et I. SOMMIER, « Les luttes des gauches alternatives », dans *Marseille années 68*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 231-313. J'ai privilégié le terme « gauchiste » à « gauche alternative », bien que ce dernier présente l'avantage d'échapper au caractère péjoratif qu'à pu prendre le premier.

² P. BUTON, S. REPAIRE et I. SOMMIER, « Les gauches alternatives en France, du bouillonnement des années 1968 aux recompositions de la fin de siècle », *Revue historique*, vol. 684, n° 4, Presses Universitaires de France, 2017, p. 843-854

³ Voir notamment I. SOMMIER, *La violence politique et son deuil*, 1998, *op. cit.*, chapitre 1.

⁴ C. MASCLÉ, « La quête des féministes. Techniques et enjeux de reconstruction d'un mouvement social », *Genèses*, vol. 95, n° 2, 2014, p. 120-135

constituent le dénombrement exact de militants d'origine chrétienne répondant au croisement de ces trois critères.

Cette liste comporte de nombreux individus pour qui il n'était pas toujours absolument certain que tous remplissent les trois critères mentionnés. Nous avons donc retranché les individus pour lesquels nous ne disposions pratiquement d'aucune information ainsi que ceux qui ont milité dans une autre région que les deux seules étudiées¹. Nous avons également écarté les individus qui semblaient selon nos informations avoir participé qu'à une seule mobilisation, par exemple les mouvements d'occupation d'églises ayant attiré de nombreux paroissiens sans que l'on sache s'ils ont poursuivi par la suite un engagement militant. La liste s'est ainsi réduite à 313 individus pour lesquels nous ne disposons pas d'informations exhaustives sur leur parcours militant, et sachant qu'elle inclut des individus qui ont seulement été membre d'un parti politique, que ce soit au PS (N=70) ou dans les partis de la nouvelle gauche² (M=5). Les indications suivantes sont donc à prendre avec précaution et ne permettent pas d'établir une analyse prospographique ou sociographique un tant soit peu rigoureuse.

Le tableau ci-après indique le nombre d'individus par région et par milieu religieux d'origine. L'indicateur retenu pour définir la région est celui du domicile (seuls quatre individus ont milité dans deux villes de domicile). Par-delà la répartition assez équilibrée par régions, la répartition des milieux religieux est claire puisque la majorité des protestants milite dans la région lausannoise et la majorité des catholiques dans la région genevoise.

Figure 1 : Répartition des individus selon la région et l'origine religieuse

	Genève	Vaud	Vaud et Genève	Total
Catholique	112	38	2	152
Protestant	51	108	2	161
Total	163	146	4	313

La deuxième figure ci-dessous indique par région puis par milieu religieux d'origine le nombre d'individus impliqués dans un engagement propre à chacune des familles d'engagement, sachant qu'un individu peut se retrouver dans différentes familles. On observe que l'engagement syndical concerne majoritairement les catholiques dans la région genevoise, tandis que les individus d'origine protestante sont assez nombreux à endosser un engagement pacifiste et antimilitariste ou

¹ Parmi les premiers figurent une cinquantaine d'individus figurant sur les listes d'abonnés à la Fédération romande des socialistes chrétiens de 1987.

² Je désigne de Nouvelle gauche les quelques rares groupes situés à la gauche du Parti socialiste (PS) et du Parti indépendant chrétien-social (PICS), à savoir les militants socialistes autour de la revue *Domaine Public* créée en 1963 à Lausanne et le Mouvement socialiste autonome (MSA) créée à Genève auquel participe quelques militants chrétiens engagés au PS et au PICS.

à s'engager dans la défense des immigrés. Le nombre important de militants catholiques dans les groupes de solidarité internationale s'explique principalement par le fait que la dimension anti-impérialiste du gauchisme s'est traduite par la création de groupe *ad hoc* de solidarité avec le Brésil, le Chili ou d'autres pays.

Figure 2 : Répartition des individus selon la région, l'origine religieuse et par famille

	Pacifisme- antimilitarisme (PA)	Syndicalisme- mouvement ouvrier (SYMO)	Solidarité internationale (SI)	Défense des migrants (DM)
Genève	38	40	67	11
Vaud	59	12	12	10
Vaud et Genève	1	1	3	1
Total	98	53	82	22
Catholiques	39	43	56	8
Protestants	59	10	26	14
Total	98	53	82	22

Remarques sur les catégories : on a regroupé dans PA les objecteurs de conscience, les militants des comités de soldats et des groupes engagés pour un service civil et dans la non-violence ; dans SYMO les militants de la Jeunesse ouvrière chrétienne, de l'Action catholique ouvrière, du Mouvement populaire des familles et des syndicats ; dans SI les groupes de solidarité avec les pays du Tiers-Monde et contre la dictature, ou encore les groupes de défense des droits humains (Ligue des droits de l'homme, Action des chrétiens contre la torture, etc.) ; dans DM les collectifs et organisations impliquées tout particulièrement dans la défense des migrants et plus tard des requérants d'asiles, y compris le Centre social protestant qui à ce propos joue un rôle analogue à la CIMADE en France.

Enfin, la troisième figure indique, par région puis par milieu, les individus engagés à un moment donné ou un autre dans groupe de type contre-culturel, un groupe gauchiste ou au sein de la gauche institutionnelle (PS, PICS, etc.). Comme mentionné, le nombre élevé de protestants qui sont membres du Parti socialiste renvoie majoritairement à des individus figurant sur la liste de la Fédération romande des socialistes-chrétiens. On observe surtout le nombre important de gauchistes et militants engagés dans un militantisme de type contre-culturel qui sont issus du catholicisme. Ces chiffres doivent être nuancés, dans la mesure où, parmi les militants d'origine protestante figurant dans la catégorie gauchiste, quinze d'entre eux figurent en réalité sur la liste des membres des Chrétiens pour le socialisme créé en 1975, un groupe lausannois presque inactif avec un noyau de quelques militants, principalement des étudiants en théologie. De plus, la majorité des protestants figurant au sein de la gauche institutionnelle sont des membres du Parti socialiste figurant sur la liste de 1987 de la Fédération romande des socialistes-chrétiens.

Figure 3 : Répartition des individus selon la région, l'origine religieuse et par type de groupe

	Milieu contre-culturel (CC)	Groupes gauchistes (GG)	Gauche institutionnelle
Genève	11	32	24
Vaud	1	26	60
Vaud et Genève	-	-	2
Total	12	58	86
Catholiques	5	35	20
Protestants	7	23	66
Total	12	58	86

Remarques sur les catégories : on a regroupé dans CC les groupes squats, féministes, juvéniles, etc. ; dans GG les groupes gauchistes se revendiquant du trotskisme, du maoïsme ou de groupes d'extrême-gauche italiens tels que Potere Operaio ainsi que les Chrétiens pour le socialisme ; dans la gauche institutionnelle, les membres du parti socialiste, de la nouvelle gauche (MSA, Domaine public) ou de l'aile gauche du PICS.

Au total, nous avons rencontré 58 individus en Suisse romande avec lesquels j'ai mené des entretiens. Disons-le clairement, le choix de ces individus est arbitraire. Nous avons cherché à rencontrer des individus permettant de rendre compte de la richesse et de la diversité des engagements. Nous avons également privilégié les individus qui disposaient d'archives personnelles et dont nous savions par les autres informateurs qu'ils pourraient éclairer certains éléments restés dans l'ombre concernant certaines actions, mobilisations ou organisations militantes. Il s'agissait également de rencontrer autant des prêtres que des pasteurs, des laïcs et des théologiens. Enfin, nous avons privilégié les individus pour lesquels nous disposions d'informations biographiques, de documents d'archives ou d'ouvrages autobiographiques permettant de compléter l'analyse et de croiser les informations. Nous savons que ce dernier critère risque de privilégier celles et ceux qui se sont le plus investis. Mais c'est aussi un atout dans la mesure où les matériaux biographiques sont aussi plus riches. Cela permet également d'éviter de multiplier les entretiens pour parvenir à rassembler les pièces d'un espace militant morcelé. Par ailleurs, des militants (notamment des prêtres, pasteurs et aumôniers) trop âgés ou décédés n'ont pas pu être interviewés, alors qu'ils ont exercé une forte influence sur les mouvements et groupes concernés et qu'ils auraient grandement éclairé certains éléments de l'histoire militante et religieuse de la Suisse romande. À cela se sont ajoutés les refus et l'incapacité à joindre par téléphone certaines personnes.

Sur les 58 individus figurent sept femmes. Il aurait fallu incontestablement élargir l'exploration aux militantes. Il faut toutefois noter le fait qu'au sein de cette population de militants figurent de nombreux clercs c'est-à-dire des individus ayant occupé une fonction cléricale réservée aux hommes dans l'Église catholique. Il est vrai que les études de théologie dans les facultés de Genève et de Lausanne sont ouvertes tant aux hommes qu'aux femmes. Dans les faits, les femmes sont très minoritaires dans ces facultés. Et si l'accès des femmes au sacerdoce est officiellement ouvert dans

l'Église protestante de Genève comme dans celle du canton de Vaud, les femmes pasteurs sont rares. Laurianne Savoy montre ainsi qu'entre 1920 et 1960 à Genève, seule une femme exerce comme pasteure, et les quelques diplômées en théologie consacrées et débutant un ministère pastoral l'interrompent très rapidement¹. À cela s'ajoute le fait que la plupart des organisations militantes, notamment gauchistes et syndicales, ont indubitablement tiré profit d'une division sexuelle du travail militant, les hommes s'appropriant largement les positions de leadership². De plus, la littérature indique que les femmes ont joué un rôle important dans les petits groupes de conscience non hiérarchisés. Or, ces groupes sont plus difficiles à identifier et il a fallu l'apport des travaux sur les groupes de femmes et les mouvements féministes pour mettre au jour ce que les approches classiques des mouvements sociaux avaient tendance à invisibiliser.

Enfin, nous nous sommes volontairement moins intéressés aux militants uniquement engagés au PS ou au Parti indépendant chrétien-social (PICS). Une histoire plus complète de cette période aurait demandé que l'on soit en mesure de consacrer une partie de la thèse à ces militants. Plusieurs raisons expliquent que nous y avons finalement renoncé. D'une part, peu d'entre eux semblaient entretenir un lien réel avec des organisations syndicales ou des groupes appartenant à l'une des familles de mouvements mentionnées plus haut. Nos recherches préalables sur la Fédération romande des socialistes chrétiens à partir d'archives et d'entretiens informatifs avec des membres de ce groupe indiquaient que la plupart de ces individus étaient simplement « membres cotisants » du PS ou du PICS sans avoir été engagés en tant que « militants ». Or, notre travail consistait à étudier des processus de socialisation spécifiquement liés aux mobilisations des années soixante-huit. Et si on peut être « membre » du PS, payer des cotisations, et assister occasionnellement aux assemblées, en revanche, le militantisme syndical, gauchiste ou l'investissement dans des mouvements sociaux exigent, eux, un engagement considérable (émotionnelle, matérielle, biographiques, etc.), soulevant la question des processus qui les amènent à se consacrer parfois corps et âme pour une cause. D'autre part, ce choix répond à des enjeux d'analyse des itinéraires militants. En effet, il n'existe pratiquement aucun ouvrage sérieux sur l'histoire du PS en Suisse romande, malgré l'existence de nombreux fonds d'archives. Mener une analyse sérieuse de leur itinéraire militant au sein du PS impliquait de maîtriser non seulement l'histoire, mais aussi les enjeux et les configurations militantes au sein de ce parti à l'échelle locale et régionale, voire nationale³. Les

¹ En 1980, dans le cadre d'un processus d'ouverture, l'Église protestante de Genève compte 3 femmes pasteures contre 91 hommes, et 8 femmes diacres contre 9 hommes. L. SAVOY, « Des groupes de théologiennes protestantes à Genève (1978-1998). Entre espace de partage et laboratoire féministe », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 38, n° 1, Éditions Antipodes, 2019, p. 36-53

² O. FILLIEULE et P. ROUX (éd.), *Le sexe du militantisme*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2009

³ Ma lecture des travaux de Frédéric Sawicki, tout en offrant de nombreuses pistes d'analyse et qui m'ont permis de comprendre les enjeux d'une telle sociologie, m'ont conforté dans ce choix F. SAWICKI, *Les réseaux du Parti socialiste*, *op. cit.*

ressources dont nous disposions ne permettaient pas de mener une telle analyse, ce qui est évidemment regrettable.

Pour 24 des 58 individus interrogés, il s'agissait davantage d'entretiens « tour d'horizon » remplissant une « fonction exploratoire »¹, et non véritablement un récit de vie de type narratif. Nous avons mené un entretien récit de vie avec 44 individus et nous avons pu compléter un calendrier de vie pour 34 d'entre eux. Les données ainsi produites sont nettement plus fiables et offrent des indications un peu plus détaillées, puisqu'elles le calendrier de vie recense des informations assez complètes en matière d'engagement sur le plan diachronique et synchronique.

Le tableau suivant indique la répartition de ces militants par famille d'engagement en tenant compte des multi-appartenances. Au-delà de la densité des multi-appartenances et d'une répartition assez équilibrée par familles, ces résultats confirment certaines tendances observées plus haut. Ainsi, les liens entre les militants d'origine protestante et les organisations syndicales sont beaucoup plus ténus que pour les catholiques.

Figure 4 : Répartition des enquêtés par famille (y.c. multi-appartenance)

	Pacifisme-antimilitarisme (PA)	Syndicalisme-mouvement ouvrier (SYMO)	Solidarité internationale (SI)	Défense des migrants (DM)	Catholiques	Protestants
(Multi-)appartenance						
Pacifisme-antimilitarisme (PA)	4	-	-	-	-	4
Syndicalisme-mouvement ouvrier (SYMO)	-	2	-	-	2	-
Solidarité internationale (SI)	-	-	4	-	4	-
Défense des migrants (DM)	-	-	-	1	-	1
PA-SI	5	-	-	-	3	2
PA-SYMO	1	-	-	-	1	-
DM-SYMO	-	3	-	-	-	3
SI-SYMO	-	-	4	-	4	-
DM-SI	-	-	-	1	-	1
SYMO-DM-MO	-	1	-	-	1	-
PA-SI-SYMO	2	-	-	-	2	-
DM-SI-PA	-	-	-	2	-	2
DM-SI-SYMO	-	-	-	1	1	-
Total	12 (38%)	6 (19%)	8 (25%)	5 (15%)	17	13
Milieu contre-culturel	1	2	1	1	1	-
Groupes gauchistes	6	7	6	2	8	6
Gauche institutionnelle	2	1	1	1	1	3

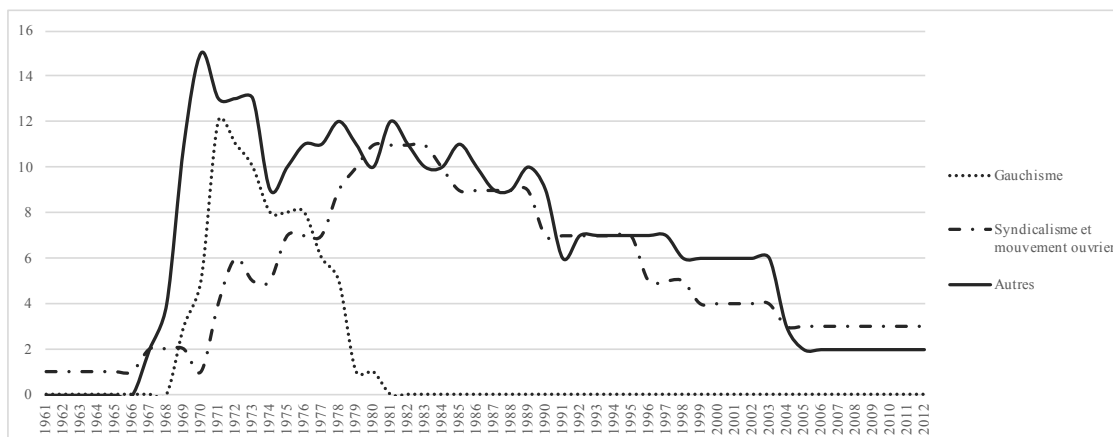
Exemple de lecture : Parmi les individus figurant sous la catégorie pacifisme-antimilitarisme (N=12), 8 d'entre eux sont multipositionnés, dont 5 (à savoir 3 catholiques et 2 protestants) dans la solidarité internationale (SI), 1 dans le mouvement ouvrier (SYMO) et 2 dans la solidarité internationale (SI) et le mouvement ouvrier (SYMO). Parmi ces 12 individus, 6 ont milité dans un groupe gauchiste, 1 seul dans un engagement contre-culturel et 2 au sein de la gauche institutionnelle.

L'enquête du collectif Sombbrero sur les soixante-huitards en France indique que les militants étudiés qui ont adhéré soit à la CFDT soit à la CGT l'ont fait pour près d'un quart avant 1968, et rend attentif au « mouvement de translation » vers l'activité syndicale des militants des gauches

¹ D. BERTAUX, *L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie*, op. cit., p. 49

alternatives à partir de 1974¹. La figure suivante indique, pour les individus enquêtés dans ce travail, les mêmes tendances, avec un net désengagement des groupes gauchistes dès le milieu des années septante.

Figure 5 : Militantisme sur l'ensemble de la période



Finalement, vingt-deux individus ont fait l'objet d'une analyse approfondie répartie entre les chapitres 2 à 4 et 6 à 9². Le chapitre 1 se consacre aux mouvements de jeunesse catholique et le chapitre 5 visant à restituer la cartographie des espaces militants locaux et la dynamique des mobilisations de catholiques et protestants. Ces individus appartiennent presque toujours aux réseaux d'interconnaissance à partir desquels, à Lausanne et Genève, se sont développés et structurés les mobilisations et engagements subséquents : Chrétiens du mouvement pour Genève et La paroisse œcuménique des jeunes à Lausanne. C'est donc en définitive une sorte de portrait de groupe que l'on entreprend, non sans quelque arbitraire en fonction de la complémentarité et de la qualité des entretiens.

Le choix de retenir ces vingt-deux individus a été guidé par le souci de maximiser la probabilité de l'apparition du cas « étrange » susceptible de remettre en question ce que l'on pensait savoir sur cet objet³. Un premier critère de sélection initiale a donc consisté à interviewer des militants ordinaires ayant emprunté différentes lignes d'autobus, pour poursuivre la métaphore du réseau, c'est-à-dire explorer des itinéraires d'individu engagé aussi bien dans un groupe gauchiste que dans les milieux antimilitaristes ou encore dans la solidarité internationale. Il ne s'agit donc pas seulement de portrait, mais aussi d'itinéraires, de connexions entre univers militants et de réseaux multiples.

Nous avons également privilégié des individus aux propriétés individuelles contrastées, notamment afin de mieux tenir compte de l'influence du milieu socioprofessionnel et de l'impact de certains

¹ O. FILLIEULE *et al.*, *Changer le monde, changer sa vie. Enquête sur les militantes et militants des années 1968 en France*, *op. cit.*, p. 36

² Un résumé de leur parcours figure en annexe 1.

³ H. S. BECKER, *Les ficelles du métier*, *op. cit.*, p. 147

événements et engagement en fonction de l'étape de vie dans laquelle se trouvent les individus. Nous avons retenu des individus qui, « sous l'angle de la diversité et de l'hétérogénéité des expériences sociales et socialisatrices », donnent à voir les effets contrastés et le poids inégal de certains facteurs sur leur carrière militante.¹ Or, certains entretiens fournissaient des matériaux biographiques plus riches que d'autres, ne serait-ce qu'en raison de la plus forte disponibilité de certaines personnes rencontrées et de leur capacité de remémoration du passé. Le choix d'analyser en profondeur certains itinéraires plutôt que d'autres est donc aussi un choix d'opportunité.

Les obstacles à l'enquête

Une étude des carrières militantes attentive non seulement à la socialisation, mais également aux logiques de l'engagement et au devenir militant implique de produire des histoires de vie (life history) complète plutôt que des fragments². Le dispositif d'entretien mis en place dans cette enquête vise à assurer « à la fois la description et l'explication de faits objectifs, la compréhension de façons subjectives de vivre ces faits, et l'interprétation des manières de les dire, à travers la mise en récit de différentes étapes biographiques dans plusieurs sphères de socialisation »³. Le recours à une grille thématique d'entretien se prêtait assez peu à cette démarche sociologique puisqu'il s'agit moins de traiter d'un « thème » que d'obtenir un récit à partir duquel il devient possible d'analyser la carrière militante des individus. Utilisé principalement à des fins prosopographiques ou statistiques par des approches quantitatives⁴, le calendrier de vie (Life History Calendars, ci après LHC⁵) se prête en réalité parfaitement à la fois en tant que « guide » d'entretien et comme aide à l'analyse qualitative des récits (voir annexe 9). Complété par des relances commençant par « comment... » en se demandant pourquoi la carrière militante s'est déroulée ainsi et pas autrement, cela a permis de s'assurer que toutes les sphères de vie ont été renseignées. Certes, les récits n'éclairent que des moments, des portions de la vie malgré la richesse des informations dont ils sont porteurs. De plus, les individus sont forcément plus discrets sur certains thèmes ou aspects de leur vie que sur d'autres. D'où des portraits plutôt que des biographies puisque ces récits ne fournissent que des éléments fragmentaires de leur existence, mais riche en détails évocateurs.

¹ B. LAHIRE, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, op. cit., p. 29

² Sur les différents types de récits et histoires de vie, voir N. K. DENZIN, *The research act. A theoretical introduction to sociological methods*, First paperback printing, New Brunswick (U.S.A.) London (U.K.), AldineTransaction, a Division of Transaction Publishers, 2009

³ C. DUBAR et S. NICOURD, *Les biographies en sociologie*, Paris, La Découverte, 2017, p. 72

⁴ Voir par exemple O. FILLIEULE *et al.*, *Changer le monde, changer sa vie. Enquête sur les militantes et militants des années 1968 en France*, s. l., Actes Sud, 2018

Nous avons renoncé à opérer en deux temps, le premier pour faire remplir le calendrier de vie et le second pour mener l'entretien. Les usages courants du calendrier de vie s'inscrivent dans un dispositif d'enquête quantitative dans lequel l'entretien consiste principalement à « faire remplir » le calendrier de vie avec la personne dans le but d'effectuer ensuite un codage fiable des événements du parcours de vie. Or, procéder ainsi en première partie d'entretien limite considérablement le temps imparti à un type d'entretien « compréhensif »¹, et fige la dynamique d'entretien sur le mode « question-réponse ». De plus, les individus contactés ont été nombreux à hésiter à nous rencontrer, ne souhaitant pas nécessairement faire étalage de leur passé face un inconnu : « Je veux bien vous raconter, mais il y a une chose... qui est personnelle et analytique, cela va vous intéresser évidemment, mais je ne veux pas que ce soit public. »²

Débuter l'entretien en brandissant un calendrier de vie a parfois provoqué un geste de rétractation, voire une suspicion, les individus s'attendant à traiter des luttes et contestations dans lesquelles ils se sont engagés plutôt qu'à parler de leur vie privée. Lors de la prise de contact par téléphone, la demande d'entretien a clairement été formulée de manière à ce que la personne saisisse que l'entretien porte sur « son parcours » et « engagement militant ». Nous nous sommes présentés en tant que « doctorant » menant un « travail sur l'engagement militant dans les années 68 », avant de préciser que cette période est traversée « par tout un ensemble de contestation, à la fois politique et religieuse » et que « l'Église n'a pas échappée à la contestation ». La suite consistait à recourir à un levier, celui d'une information fournie par un proche ou une personne de contact qui nous a recommandé cette personne ou alors des documents d'archives sur lesquels figurait son nom. Toutefois, nous avons mis en sourdine le dispositif consistant à obtenir des informations complètes sur les différentes sphères de vie. Une fois sur place, il était plus commode d'expliquer l'intérêt de ce dispositif, mais les difficultés à obtenir une première rencontre nous ont fortement incités à ne pas consacrer une heure complète à « faire remplir » le calendrier de vie. L'entretien débutait ainsi directement par une consigne, demandant à la personne de « prendre le temps » de « raconter sa vie », de son enfance jusqu'à aujourd'hui, en précisant l'importance des différentes sphères de vie, de leur interaction et des étapes successives de leur parcours. Nous nous sommes servis du calendrier de vie comme d'un guide d'entretien, tout en nous assurant d'obtenir des informations complètes pour les différentes sphères de vie.

Les entretiens se sont déroulés à l'occasion d'une ou deux rencontres. Parfois, la personne contactée d'abord pressée d'en finir s'est comme prise au jeu de la narration, et une deuxième entrevue – souvent plus détendue – a permis de faire surgir de nouveaux éléments. Le temps entre les deux entretiens fournit l'occasion à la personne de se souvenir, de rechercher des archives personnelles,

¹ J.-C. KAUFMANN, *L'entretien compréhensif*, 4e éd, Paris, Armand Colin, 2016

² Entretien avec J.M.D, août 2017.

de lancer quelques appels ou d'échanger avec des proches pour éclairer certains aspects devenus obscurs. La plupart des entretiens ont été menés au domicile des militants, parfois dans un café avec l'inconvénient de disposer d'un temps souvent plus limité dans un espace public moins propice à la confiance. Les entretiens au domicile, à l'abri des « regards » en quelque sorte, semblaient favoriser la confiance. Ces conditions d'entretien marquaient un climat de confidentialité qui nous a fourni parfois le sentiment de s'introduire frauduleusement dans la vie privée de ces (ex-)militants. Tout cela a parfois soulevé en nous un malaise, un sentiment de redevabilité.

Lors de la prise de contact, nous avons fini par ne pas présenter notre travail comme une « enquête » sur les « chrétiens de gauche ». En effet, ce type de formule nous a valu des refus dans la mesure où plusieurs des individus contactés avaient très tôt rompu avec la religion, certains supportant assez mal d'être catégorisés ainsi. Si cela n'a pas été toujours le cas, j'ai rapidement compris qu'un des motifs du refus ou de la méfiance – outre le fait que certains ne voyaient pas l'intérêt de rouvrir les pages d'un passé qui, parfois, ne passe pas¹ – résidait dans l'usage incontrôlé du mot « chrétien ». Car le terme est étroitement associé à une institution religieuse qu'ils ont contestée. Durant l'entretien, une personne m'expose ainsi les raisons de son refus initial :

Les journalistes voulaient faire de nous une communauté religieuse. On a fait des bonds parce que... il y avait G. qui était curé, qui était très religieux, J. je ne sais pas dans quelle mesure il l'était, c'est-à-dire qu'il était chrétien, mais au sens où moi je l'entends, c'est-à-dire qui reconnaît dans le Christ quelqu'un de valable, mais déjà le nom *Christ* a une connotation religieuse.²

Il a souvent fallu insister pour ensuite la confiance des personnes interrogées en faisant preuve d'une grande écoute durant l'entretien. En témoigne ce retour par courriel après un long entretien au terme duquel j'ai été convié au repas :

Nous aussi étions finalement très contents de vous recevoir (après un peu d'inquiétude face à l'inconnu !) et comme vous êtes simple et chaleureux, c'était un beau moment pour nous.

Ce n'est que plus tard que nous comprendrons le sens d'une méfiance de certains individus à mon égard. L'invitation à raconter leur vie a parfois fait resurgir, à l'instar des prêtres-ouvriers, les circonstances dans lesquelles « ils ont souffert de voir leur propos déformé et dénaturé, après avoir offert leur témoignage "en toute confiance" »³. Une fois nous avons été confrontés à des réactions

¹ Pour reprendre une expression utilisée par Isabelle Sommier à propos des années de plombs, qui l'emprunte à H. Rouso. Voir I. SOMMIER, « “Les années de plomb” : un “passé qui ne passe pas” », *Mouvements*, vol. 27-28, n° 3, 2003, p. 196

² Entretien avec EB, décembre 2016

³ C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers. Une double fidélité mise à l'épreuve, 1944 - 1969*, Paris, Karthala, 2004, p. 21

sévères. Nous avons invité cinq d'entre eux à réaliser un entretien collectif dans le cadre d'un numéro de revue. Il a fait l'objet d'un compte-rendu de presse qui présente le numéro dans la rubrique « religion ». Ce classement a fait réagir certains militants, nous indiquant avoir « insisté sur le fait que notre engagement dans le syndicalisme n'avait aucune motivation ou connotation chrétienne, car nous ne partageons pas ou plus cette croyance à l'époque », et me reprochant d'avoir utilisé leurs contributions « sous une telle "couverture" religieuse »¹. Pour ces militants il s'agit de mettre en avant une identité de syndicaliste, d'historien ou d'expert. Ces réactions montrent que le sociologue n'a aucune chance de « satisfaire » tous ses enquêtés, et ce n'est d'ailleurs pas son devoir. Il fournit une interprétation certes documentée, mais toujours partielle et sujette à controverse, à partir d'une question de recherche. D'une certaine manière, comme le note Françoise Zonabend à propos de la restitution de l'objet par les anthropologues, « ce que recherchent les informateurs dans les textes ethnographiques, c'est d'une certaine manière le reflet d'eux-mêmes, tel qu'ils pensaient l'avoir donné. Ils cherchent ce qu'ils croient ou veulent être. En ce sens, l'ethnographe, parce qu'il renvoie une image à laquelle ses interlocuteurs ont quelque peine à s'identifier devient une sorte de décepteur du social². » Une autre explication qui nous paraît plus évidente dans notre cas est fournie par Charles Suaud et Nathalie Viet-Depaule. Ces derniers rappellent que « donner la parole » à un individu est un geste de pouvoir : « c'est parce que celui qui donne la parole, s'arroge le plus souvent le droit de la reprendre et de la reconstruire à sa guise qu'il attire des demandes d'explications, voire des refus, de la part de ceux qui sont "consultés" »³.

Certains, devenus entre-temps des amis, m'ont indiqué par la suite n'avoir volontairement pas évoqué des conflits, enjeux affectifs ou personnes rencontrées, témoignant d'un niveau de censure propre à toute interaction sociale. Il est évident que la maîtrise progressive du contexte à travers le travail d'archive et la réécoute des premiers entretiens a permis au fur et à mesure de l'enquête d'asseoir ma légitimité face aux personnes contactées et de formuler des relances plus précises pour éclairer certains éléments de contexte. La faible maîtrise du sujet au début de ce travail, le sentiment de mener une incursion dans la vie privée des militants, tout cela a contribué à susciter une forme d'inhibition lors des premiers entretiens et à obtenir des informations « superficielles » qu'une analyse plus approfondie et complète des archives aurait permis d'éviter.

ENCADRE 2. UNE ENQUETE QUI COMMENCE MAL...

À la fin d'un premier entretien pour le moins compliqué, la personne rencontrée (un ex-curé, originaire du Valais, devenu sociologue aujourd'hui à la retraite) m'a clairement signifié le peu d'intérêt de ma recherche :

¹ Extrait tiré d'un échange pour courriel.

² F. ZONABEND, « De l'objet et de sa restitution en anthropologie », *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n° 16, 1994, p. 10

³ C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers, op. cit.*, p. 21

« Je suis poli, hein, mais disons que cette discussion qu'on a eu et qui a fait notre jeunesse, tout le monde s'en fout ! ...maintenant, même chez les historiens ! Ce n'est pas quelque chose qui va déterminer de quelques manières les orientations de la génération de mon fils et de la vôtre. [Non, presque aucune thèse finalement.] Non, non ! Ma thèse sur la maîtrise de la division du travail dans les professions du social et de la santé était orientée vers l'organisation d'un vaste ensemble qui a encore évolué depuis que je l'ai faite. Le problème c'est que tout ce que j'ai préconisé et souhaité a été fait dans le sens contraire. Mais au moins j'ai abordé un sujet qui est resté vivant d'actualité. »

La situation d'interaction est importante à comprendre dans ce propos. L'entretien s'est déroulé dans son salon pendant plus de deux heures. J'ai rapidement été placé dans le rôle de l'étudiant. Vers la fin, après une bonne heure de « discussion » durant laquelle il ne livre que des bribes de son passé et où il discute de la pertinence de ma recherche, on sonne à la porte. Une étudiante dont il attendait visiblement la venue fait alors incursion dans le salon, lui l'invitant à se joindre à nous. Je comprends progressivement qu'il a codirigé ou coédité un ouvrage avec elle, et que certains points doivent être encore clarifiés. Soudain, il reprend notre échange, elle encore présente. C'est à ce moment-là qu'il me signifie les propos mentionnés ci-dessus. Tout s'est passé comme si le ressentiment éprouvé à l'égard d'un passé qui ne passe pas l'amenait plutôt à mettre en avant ses accomplissements académiques, plutôt que de parler d'une expérience douloureuse que connaissent certains prêtres qui, quittant la prêtrise et l'institution, se retrouvent « sans presque rien » ni personne sur qui compter. Je comprendrai aussi plus tard que, destiné à une carrière universitaire, il a renoncé à un poste prestigieux dans une université, ce qu'il semble regretter amèrement. Par ailleurs, l'entretien s'est déroulé dans le contexte de médiatisation des viols pédophiles dans l'Église catholique. Me fournissant une liste importante de personnes « intéressantes » à contacter, il signifie plusieurs fois le lourd passé d'une Église qui a caché l'horreur et l'indicible, sans savoir s'il en a lui-même subi les conséquences, ainsi que le mépris que tout un monde conservateur a affiché à l'égard des prêtres mariés :

« Et puis il s'est marié avec une « salope » de Lyon, une « salope » c'est le nom qu'on lui donnait avant. Ca c'est une des trajectoires, donc, la rupture, hein ! Mais on n'est pas de la même génération. Dans votre groupe il y a des vieux. Narcisse c'est un vieux. (...) Il était écolier chez mon père, il était du même parti, c'est la famille, quoi. [Narcisse Praz.] La canaille. [Lui il est intéressant, je ne suis pas sûr que je vais le rencontrer, enfin peut-être pour qu'il me donne des noms, mais parce qu'il a une reconversion très tôt. Il fait le petit séminaire c'est ça ?] Non, il s'est fait vider de tout ! Il a écrit un petit bouquin, vous devriez lire le bouquin de Narcisse Praz sur les viols. Il s'est fait... son bouquin sur la pédophilie dans l'Église, moi je ne voulais pas le lire. Mais il raconte en donnant les noms, il était dans la congrégation, donc ça s'est passé là où j'ai étudié moi, et où j'étais le « chef » à l'époque, hein ! »

Je n'ai évidemment jamais réussi à obtenir le récit de son parcours. J'ai été secoué par cet entretien, pensant ne jamais parvenir à mener une recherche dont je ne m'attendais pas à ce qu'elle remue autant la poussière d'un passé douloureux, notamment parmi les prêtres défroqués. Cette expérience explique l'esprit de prudence qui m'a animé durant les premiers entretiens en évitant de poser les questions qui fâchent. Les entretiens menés avec les autres personnes interviewées ont été nettement moins houleux, mais cet exemple met en exergue le rapport parfois complexe et ambivalent que certains d'entre eux entretiennent vis-à-vis de leur passé religieux.

Les récits produits par les enquêtés empruntent des formes de narration variables. Tous les individus n'ont pas une égale propension à « se raconter », à « mettre en récit » leur vie, à la « rendre adéquate

à la structure parfaitement artificielle d'un récit »¹. Il est vrai toutefois que le sociologue l'y incite, l'y encourage. Les récits prennent parfois la forme d'une juxtaposition de faits de vie et l'interviewer est mis en position de devoir enchaîner les relances pour « combler » les blancs et poursuivre le récit. Dans ce cas le sociologue intervient pleinement dans la reconstitution d'une « cohérence » biographique. Nombreux sont ceux et celles qui marquent des temps d'hésitation et s'interrogent sur la réelle « utilité » de leur propos, peinant parfois à saisir l'intérêt des nombreux « détours » et « parenthèses » sur une expérience singulière de leur vie. C'est parfois plus tard, par l'intermédiaire d'un autre témoin, que l'on apprend que la personne a « omis » de raconter des engagements pourtant essentiels de sa carrière militante. D'autre fois l'interaction prend une forme plus théâtrale, dans laquelle le narrateur se comporte comme un acteur et l'apprenti-sociologue comme un « public » se laissant « emballer » par le récit. Enfin, certains entretiens ont pris une forme analogue à celle qu'identifie Olivier Schwarz en évoquant le « baroque de la biographie » c'est-à-dire la situation où le narrateur cherche opère une sorte de « catharsis », où il est « aux prises avec une histoire qu'il ne parvient pas à faire sienne (...) parce qu'elle est accidentée d'épisodes critiques, de phases conflictuelles »².

Ces remarques indiquent que « la pratique de l'entretien ne peut être entièrement codifiée par des routines »³, qui plus est lorsqu'il s'agit de récit de vie. Nous avons dû « gérer » les réactions que notre intrusion a pu provoquer, avec le sentiment de ne jamais véritablement maîtriser la relation d'entretien. Nous avons constamment été surpris et parfois déroutés par la dynamique d'entretien.

Organisation de la thèse et guide de lecture

Cette thèse est divisée en trois parties chronologiques sous-divisées en chapitres, neuf au total. La première et troisième partie porte sur l'analyse des itinéraires biographiques. Le deuxième chapitre marque un temps d'arrêt sociohistorique autour des événements, mobilisations et contestations des années 1960-1970 en Suisse romande. Le changement d'échelle permet au lecteur de prendre du recul, de mieux apprécier le contexte, de se faire une idée plus générale de l'évolution des configurations, tout en marquant un temps de respiration dans la lecture.

La première partie porte sur la période d'avant-1968. Les parcours ou « morceaux choisis » jettent la lumière sur les transformations des modalités d'appartenance au protestantisme et au catholicisme durant cette période, et leur contribution au processus d'engagement. Le premier

¹ O. SCHWARZ, « Le baroque des biographies », *Cahiers de philosophie*, n° 10, 1990, p. 174

² *Ibid.*, p. 177

³ D. DEMAZIÈRE, « À qui peut-on se fier ? Les sociologues et la parole des interviewés », *Langage et société*, vol. 121-122, n° 3-4, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007, p. 27

chapitre s'ouvre sur les principales instances de socialisation de la jeunesse protestante, avant d'offrir une description approfondie de la formation et de la configuration militante de l'Action catholique. Il analyse le dispositif particulier de formation des militants catholiques, de l'univers de rôle des aumôniers, et des transformations de la JOC et de la JEC en Suisse romande durant les années 1950-1960. Les deux chapitres suivants se focalisent sur des clercs et missionnaires protestants et catholiques qui ont joué un rôle significatif dans la politisation des plus jeunes générations militantes. Le deuxième chapitre porte les itinéraires de théologiens protestants – issus de l'Église protestante nationale ou de l'Église libre – formés dans les années 1950-1960. À partir de trois portraits, nous traitons de la manière dont l'inscription de ces individus dans une configuration (familiale, religieuse, politique) suscite chez eux une remise en question plus ou moins radicale de la pertinence de la profession pastorale et des énoncés théologiques fondés sur le salut de l'âme. Le troisième chapitre tourne le regard sur les prêtres, aumôniers et militants catholiques formés durant la même période. Ils permettent d'appréhender les soubassements sociologiques de la crise de docilité à l'institution religieuse, de la manière dont ces catholiques engagés en viennent à la contester. Enfin, le quatrième chapitre traite des itinéraires contrastés de militants d'Action catholique, d'abord des jécistes puis des jocistes. Ces itinéraires doivent être interprétés comme les premières péripéties de la révolte ou de la crise dont ces protestants et catholiques sont porteurs à travers des expériences nouvelles, une ouverture accrue au monde et par la prise de rôle en dehors des univers traditionnels balisés par l'institution.

La deuxième partie comporte le chapitre cinquième et sixième. Elle porte le contexte militant et contestataire des années 1968. Le chapitre 5 aborde la contestation étudiante de 1968 à Lausanne et Genève et traite de l'émergence des configurations militantes de l'immédiat après-68. Le caractère « global » de la contestation implique toutefois de tenir compte de la circulation de certains schèmes et thèmes politiques, tant au niveau national (notamment depuis le Tessin) qu'au niveau européen (Italie, France, Allemagne). Le chapitre 6 insiste plus particulièrement sur la contestation religieuse qui traverse les années 68. Il porte tant sur le versant politique de cette contestation en remontant dans les années 1960 que sur le versant plus institutionnel de cette contestation en mettant l'accent sur la pluralité des répertoires d'action du militantisme institutionnel. Nous levons ainsi le voile sur tout un pan de l'histoire militante en Suisse romande restée enfouie dans les cartons d'archives (parfois non répertoriées) et absente de l'historiographie. Nous montrons ainsi qu'émergent dès les années 1960, dans les milieux chrétiens, les thèmes de la « révolution » et de la « solidarité internationale » avec les « opprimés », dont le concile Vatican II et le Conseil œcuménique des Églises contribuent à légitimer comme inhérents à « la foi », invoquant un nouveau mode présence religieux dans le monde tout en condamnant la violence

révolutionnaire et le marxisme. La séquence 1968-1973 correspond à l'essor d'un gauchisme catholique et à la prolifération des communautés de vie qui disqualifient les formes instituées de « vivre la foi » et anticipent, de façon prophétique, une société plus fraternelle et équitable. C'est l'apogée d'un engagement enthousiaste et parfois sans concession pour une société nouvelle qui devra s'ériger sur les ruines d'une marche forcée vers une société technocratique, bourgeoise et « individualiste » fondée sur la division en classes sociales et l'exploitation des travailleurs – notamment des immigrants.

La troisième partie change à nouveau d'échelle en reprenant le fil d'une analyse biographique des itinéraires militants qui traversent cette période d'intense politisation et mobilisation. Les chapitres sont organisés en distinguant différents types d'engagements militants. Le chapitre 7 porte sur les carrières militantes d'individus – en majorité d'origine catholique – engagés dans les organisations gauchistes ou les mouvements de l'autonomie. Il examine d'abord le façonnage organisationnel des groupes gauchistes pour cerner à la fois les affinités et les tensions qu'il soulève chez ces militants d'origine catholique, et *in fine* les contributions spécifiques de ces militants à ce militantisme. Il traite ensuite plus spécifiquement sur les itinéraires de militants d'origine catholique et protestante au sein de cette configuration militante. Le chapitre 8 s'intéresse aux carrières militantes syndicales. Il s'intéresse aux transformations des syndicats chrétiens portées en partie par des militants d'Action catholique, à la manière dont ces organisations se redéfinissent au sein de l'espace configurationnel, des tensions aussi que soulèvent ces transformations entre fédérations syndicales plus ou moins ouvertes et intéressées au « nouveau syndical ». Le chapitre 9 analyse les carrières militantes d'intellectuels religieux à partir de l'étude de deux itinéraires de théologiens, l'un catholique quittant l'ordre dominicain, l'autre protestant s'écarter d'abord de la vocation pastorale avant de s'en accommoder. Au-delà d'un même intérêt et engagement dans la production et promotion d'une éthique politique et économique dans les institutions de régulation du marché du travail et des relations internationales, leur comparaison met en lumière à la fois l'influence différenciée des configurations institutionnelles protestante et catholique sur les choix de vie et orientation théologique, et la manière dont ces individus transposent des savoirs et dispositions religieuses dans d'autres contextes d'engagements. Le chapitre 10, enfin, étudie plus particulièrement ce qui conduit un jeune qui grandit « dans la foi » au sein d'une famille protestante engagée dans la paroisse du village durant les années 1950 à partir en Amérique latine, terre « d'accueil » et d'engagement de nombreux chrétiens qui y découvrent une militance chrétienne engagée dans les luttes populaires et révolutionnaires. L'examen de cet itinéraire jette la lumière sur la manière dont certains militants choisissent d'une certaine manière « l'exil » leur permettant de persévérer dans la recherche d'une fidélité religieuse en prise avec les luttes sociales de leur temps.

Le choix de traiter ne pas commencer par une partie sociohistorique pour ensuite poursuivre sur l'analyse des itinéraires se justifie pour au moins deux raisons. D'une part, il invite le lecteur – surtout s'il en est éloigné – à entrer dans l'univers religieux, social et militant de ces protestants et catholiques. Il procède ainsi d'un souci pédagogique pour inviter le lecteur à mieux s'immerger dans un monde qui, aujourd'hui, semble appartenir à un autre « époque » pourtant pas si lointaine. D'autre part, ce façonnage met en lumière les transformations rapides qui surviennent dans les années 68 et qui contribuent à « dévier » les itinéraires de leur « route ». La distribution des itinéraires entre les différents chapitres offre une lecture à la fois synchronique et diachronique des carrières militantes. Synchronique, d'abord, parce que les différents chapitres sont organisés à la manière d'un *film choral* ou de *destins croisés*, faisant succéder des portraits qui mettent ainsi en relief ce qui les singularise et les font se rejoindre. Diachronique, ensuite, parce que l'on progresse dans la chronologie en procédant par un « tuilage », bien que le traitement de certaines thématiques ou le traitement d'événement sous un autre angle nécessite parfois de revenir en arrière. Chaque étude de cas éclaire à sa manière les dynamiques configurationnelles et l'entremêlement des expériences et des contextes façonnant les itinéraires biographiques et les carrières militantes. Au final, le lecteur est invité au fil de la lecture à passer d'un tableau à l'autre, l'approche contrastive lui permettant de mieux apprécier la singularité de chaque portrait, mais aussi les traits communs l'air de famille qui s'en dégage. En cela, cette thèse est un assemblage dont la démarche s'apparente à celle de Nathan Wachtel dans son remarquable travail sur les itinéraires de Juifs marranes convertis de force à la foi catholique à partir de la fin du XIV^e siècle.

ENCADRE 3. LABYRINTHE MARRANE PAR NATHAN WACHTEL

« La question marrane, dans ses multiples dimensions (religieuse, intellectuelle, économique, sociale, politique), constitue un phénomène dont l'intelligence exige une étude autant que possible globale. Pour l'aborder, le présent ouvrage ne prétend proposer qu'une première esquisse, sous la forme d'une galerie de portraits. De fait, les milliers de procès conservés dans les archives inquisitoriales nous offrent comme autant de miroirs où se reflètent les vies d'hommes et de femmes dont il ne reste plus que ces traces inscrites devant les tribunaux du Saint-Office. D'où des portraits, en effet, plutôt que des biographies à proprement parler, car cette documentation ne nous fournit, au total, que des informations partielles et fragmentaires. (...) On se propose ainsi de composer le récit d'événements souvent dramatiques, de retracer des destins toujours singuliers, autrement dit de tenter de faire entendre l'écho de ce qui fut une unique fois dans le passé. (...) Cependant, de tels documents permettent également de situer les individus dans leurs trajectoires, leurs stratégies, leurs rapports avec les autres au sein de la société globale : au-delà de l'idiosyncrasie de chacun d'entre eux, ils représentent bien plus qu'eux-mêmes et, chacun à sa manière, expriment quelque chose du collectif dont ils ne peuvent s'abstraire. De l'un à l'autre apparaissent évidemment des différences, mais aussi des analogies et de nombreuses récurrences. C'est en définitive un portrait de groupe de que l'on entreprend, réunissant une dizaine de personnes ainsi que les protagonistes qui leur sont proches, choisis non sans quelque arbitraire en fonction de leur complémentarité et de la qualité des sources, le tout

sur une durée relativement longue, de la fin du XVIe à la première moitié du XVIIIe : limites suffisamment larges pour tenter d'atteindre au-delà des cas individuels, des résultats de portée plus générale. (...) Il s'agit donc non seulement de portraits, mais aussi d'itinéraires, de périples, de connexions, de réseaux multiples. Car ces destinées singulières se croisent, se mêlent, convergent et divergent, s'entrelacent, se conjoignent et se disjoignent dans un fourmillement d'interrelations complexes, écheveau embrouillé d'affinités et d'inimitiés, d'intérêts partagés ou opposés, de solidarités ou de trahisons. Ce sont ces labyrinthes marranes que l'on entreprend d'explorer. »¹

Parmi les itinéraires étudiés, six d'entre eux (Jean T., Jonathan M., Antoine M., Élise B., Brieux C., et Amandine B.) apparaissent dans la première et la troisième partie. Si elle présente le défaut d'interrompre le souffle de l'analyse et demande au lecteur un effort supplémentaire pour reprendre le fil « lâché » en cours route, cette architecture narrative a été longuement murie. En effet, elle met en exergue la manière dont les événements et contestations qui surgissent en 1968 sont fait *par* des individus *déjà socialisés*, tout en suscitant une reconfiguration de l'espace militant et l'apparition de nouveaux répertoires d'action et d'opportunités d'engagement. Outre le souci pédagogique soulevé plus haut, ce temps de respiration permet également de montrer comment les systèmes de valeurs de croyances nouveaux qui apparaissent dans la foulée des événements de 68 informent les choix, les attitudes et les pratiques des individus.

Toutefois, plusieurs schémas et tableaux accompagnent le lecteur et diminuent – nous l'espérons – l'effort de lecture. Le lecteur trouvera en fin de thèse un tableau récapitulant les principales propriétés des individus faisant l'objet d'une analyse. La dernière colonne est dotée d'un renvoi paginal que l'on peut maintenir ouvert à droite du manuscrit de thèse, auquel l'on peut se référer dans la lecture des portraits. De plus, chaque étude de cas est accompagnée d'un schéma de synthèse en fin de section ou de chapitre. Les schémas récapitulent les différents niveaux d'analyse (mésos-, maso-, macro-) et les principales séquences de réaménagement des orientations et appartenances religieuses des itinéraires étudiés. Les flèches (en gras) indiquent les différentes phases de la carrière militante. Cela permet de différencier les processus d'engagement militant des transformations des modalités d'appartenance religieuse et leur interaction.

Enfin, la plupart des portraits ont été anonymisés, hormis ceux pour lesquels nous disposons de documents et de publications publiques qui renseignent des aspects essentiels de leur itinéraire, et qu'il nous revenait donc de citer, avec l'accord des personnes. Nous avons conservé le nom des personnalités publiques que nous n'avons pas interviewées, notamment de certains théologiens et aumôniers qui nous semble participer de la mémoire historique. Jusqu'où aller dans l'anonymisation sans perdre de la qualité d'information ou effacer de l'histoire la traces des protagonistes ? Doit-on se limiter à ne citer que les noms qui apparaissent dans les archives

¹ N. WACHTEL, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001, p. 18-19

publiques ? Il n'existe pas de solution miracle en matière d'anonymisation et tout travail reposant sur l'analyse d'itinéraires court le risque de dévoiler l'identité des personnes concernées. Nous espérons toutefois avoir limité au mieux ce risque et ne pensons pas avoir porté préjudice à leur réputation. Au contraire, ce travail doit aussi être lu comme un hommage à celle et ceux qui se sont engagés pour changer ce monde selon les idéaux de justice sociale, payant parfois un lourd tribut.

PREMIÈRE PARTIE : SOCIALISATIONS ET GENÈSES DES ENGAGEMENTS MILITANTS DANS LES ANNÉES 1950-1960

Plusieurs études sur les catholiques et protestants dits « progressistes » en Europe ont montré que l'engagement à gauche d'une partie active d'entre eux dans les années d'après-guerre revêt des modalités multiples selon les régions et appartenances socio-économiques¹. En France, la littérature souligne le rôle original que « ces militants qui *se réclamaient* de leur appartenance religieuse »² tiennent dans la recomposition de la gauche française, tandis que les ouvrages généraux sur la période en Suisse romande privilégient une histoire institutionnelle et éclairent les diverses facettes du mouvement ouvrier et de l'action syndicale³. Notre approche consiste à ne pas réduire l'histoire du christianisme de la période des Trente Glorieuses à la « perte » et à l'érosion des pratiques dominicale et rituelles. Cette première partie l'envisage sous un tout autre angle, celui de l'histoire militante au sein du catholicisme et du protestantisme en tant que matrice idéelles et organisationnelles ayant contribué à modeler les itinéraires et configurations militantes locales. Les itinéraires choisis l'ont été en raison de leur capacité à éclairer les supports réflexifs, les expériences et les dispositifs qui ont fait naître des schèmes, des représentations, des pratiques et des conceptions nouvelles de l'engagement au sein des configurations religieuses, catholiques et protestantes.

À travers une série de portraits, cette première partie retrace l'itinéraire de théologiens, de clercs et de laïcs nés entre les années quarante et cinquante. L'étude de ces itinéraires offre un miroir

¹ G.-R. HORN et E. GERARD (éd.), *Left Catholicism 1943-1955. Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation*, op. cit. ; S. BERGER (éd.), *Religion in West European politics*, London ; Totowa, N.J., Frank Cass, 1982

² D. PELLETIER et J.-L. SCHLEGEL (éd.), *À la gauche du christ*, op. cit., p. 9

³ A. RAUBER, *Histoire du mouvement communiste suisse. T. 2: De 1944 à 1991*, Genève, Ed. Slatkine, 2000 ; P. JEANNERET, *Popistes: histoire du Parti ouvrier et populaire vaudois, 1943-2001*, Lausanne, Editions d'en bas, 2002 ; M. VUILLEUMIER, *Histoire et combats: mouvement ouvrier et socialisme en Suisse, 1864-1960*, Lausanne, En bas : Collège du travail, 2012. Voir aussi la riche collection d'ouvrages collectifs de l'AEHMO.

grossissant sur les processus de transformation des pratiques et croyances qui accompagnent la politisation d'un ensemble générationnel de catholiques et protestants. L'entrée par les individus vise moins à identifier le poids de tel ou tel modèle engagement précédent les années 68 qu'à montrer que la politisation d'engagement religieux est grandement déterminée par le contexte dans lequel elle s'opère, notamment dans les autres sphères de vie et les expériences de la vie ordinaire (sociale, émotionnelle, scolaire, etc.). L'analyse de la dynamique de construction de leur carrière permet d'éviter de rapporter la pluralité de leur engagement à une hypothétique cause ou disposition commune, et de mettre au jour les contextes de formation de dispositions et d'aspiration auxquels correspondent des logiques d'engagement spécifiques. Une telle approche permet de faire apparaître la variété des expériences individuelles au sein de milieux sociaux, familiaux et religieux spécifiques, qui se rencontrent progressivement sur le terrain d'un certain nombre d'exigence commune. Au-delà de la singularité de chaque itinéraire, peut-on déceler des logiques communes sur le plan religieux, politique, social ? Quels sont les modèles, les schèmes, les matrices de socialisation qui façonnent des dispositions et convictions potentiellement transposables dans l'action militante ?

En retraçant leur itinéraire, on se donne les moyens de mettre au jour la genèse ou la contribution religieuse à la formation d'un regard critique sur la société qui les entoure. Cette première partie explore ainsi les socialisations et les genèses des engagements militants des enquêtés qui s'engagent plus tard sur de multiples terrains, du féminisme au gauchisme, du loisir à la défense du logement, de l'éducation populaire à la défense des droits de l'homme, ou encore du syndicalisme à l'autogestion en passant par la critique de la société de consommation.

CHAPITRE 1 : HISTOIRE LOCALISEE DES ORGANISATIONS

D'ENCADREMENT DE LA JEUNESSE CHRETIENNE

Ce chapitre vise à poser des éléments de compréhension de la socialisation qui se vit dans les différentes organisations d'encadrement de la jeunesse chrétienne. La socialisation politique d'un nombre important de nos enquêtés prend largement racine dans le cadre de ces groupes dont l'histoire permet de dégager les spécificités. Elle permet d'inscrire plus largement les itinéraires des enquêtés dans une histoire sociale de la jeunesse, du protestantisme et du catholicisme en Suisse romande. Les différents groupes et mouvements de jeunesse se situent toutefois dans des univers religieux distincts, marqués par de modalités de socialisation et des formes de sociabilités propres. Leur mise en abîme permet de révéler la variété des principes socialisateurs sous-jacents à l'acquisition par les enquêtés de représentations et dispositions transférables dans l'action militante. Le recours à une approche sociohistorique permet également d'éviter de faire des « liens sociaux et de la sociabilité une variable autonome et univoque, valable pour tous les groupements »¹.

La première section traite des groupes juvéniles fréquentés par les jeunes protestants : les Jeunesses protestantes (JP) et le scoutisme (1). L'analyse s'attache également à un vecteur commun de politisation majeur des enquêtés qu'il ne suffirait de nommer pour comprendre comment ils en viennent à acquérir de nouvelles représentations du monde et conception de l'engagement religieux. Les appels à s'engager et soutenir pour les pays qui, avec la conférence de Bandung en 1955, constituent le « Tiers-Monde » ont une forte audience au sein de la jeunesse chrétienne. Toutefois, l'attention plus congrue consacrée à leur traitement dans ce chapitre se justifie par le plus faible encadrement des jeunes protestants en comparaison aux deux principales organisations catholiques des régions étudiées, à savoir la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) et la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC)². Car les militants de l'Action catholique sont des acteurs incontournables de l'histoire des mobilisations en Suisse romande depuis les années trente jusqu'au début des années septante. À côté du modèle communiste et de l'intellectuel engagé que l'on retrouve plus particulièrement au sein de la gauche protestante, ces chrétiens catholiques incarnent un modèle d'engagement apostolique fondé sur l'humanisation du milieu et sur le témoignage par l'action. Ce chapitre cherche à comprendre plus précisément en quoi consiste ce modèle d'engagement, en quoi

¹ L. BERLIVET et F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », 1994, *op. cit.*, p. 20

² Les premiers n'exercent pas moins des effets socialisateurs considérables sur le rapport des jeunes protestants au religieux et au politique.

il a contribué à façonner un éthos militant « catholique », quels en ont été les effets sur la formation de réseau et d'unités de génération militante, enfin, à quels types d'engagement et de causes les différents groupes sont parvenus à le traduire en actions concrètes.

On verra que les différents groupes d'Action catholique s'organisent par « milieu » ouvrier, étudiant ou agricole, et leur histoire est étroitement liée aux caractéristiques socio-économiques où ils parviennent à s'implanter (2). La présence inégale de ces groupes dans les deux régions étudiées est importante à saisir pour comprendre la place que les catholiques occupent dans les événements et configurations locales des années soixante-huit. Au-delà du dispositif pédagogique qui façonne de manière tout à fait singulière ce « militantisme catholique », notre attention se portera également sur les prêtres qui encadrent ces mouvements. On verra que ces prêtres promeuvent chez ces jeunes chrétiens une nouvelle manière d'être au monde, en considérant celle-ci comme une réponse adéquate à l'éloignement de ces derniers de la structure paroissiale et plus généralement des pratiques religieuses instituées. L'Action catholique donne ainsi lieu à un nouveau type de militantisme qui émerge à la confluence d'une crise de l'institution et des tentatives d'y faire face par certains de ses acteurs.

Il nous faudra ensuite traiter des spécificités et dynamiques internes propres aux différents groupes de l'Action catholique en raison de la division organisationnelle par « milieu » ouvrier, agricole et étudiant. La perspective historique adoptée ici vise à dégager différentes séquences de l'histoire militante de la JOC (3) et de la JEC (4). Dans chacun de ces groupes, le modèle d'engagement apostolique repose sur des formes, répertoires d'action et thématiques relativement différents, à la fois en raison de l'héritage des générations qui les ont précédées, des propriétés des jeunes chrétiens qui composent ces groupes, et de leur inscription différenciée dans un contexte local où les transformations socio-économiques rapides d'après-guerre modifient en profondeur les rapports sociaux tels qu'ils sont vécus au sein du monde rural, à l'usine et dans les collèges. Il s'agit donc de faire l'histoire de ces groupes qui, contrairement à leur pendant rural (la JAC), s'implantent à Genève et Lausanne. On sera particulièrement attentif à la dimension militante de ces groupes catholiques en partant du principe que travailler sur la politisation ce « n'est pas implicitement considérer que l'activité religieuse et l'activité politique sont des réalités distinctes l'une de l'autre et que par conséquent l'entrée en politique serait une sortie du religieux »¹. Il s'agit donc de prêter attention aux luttes et processus impliqués dans la redéfinition des relations entre religion et politique, en particulier aux cadrages et nouvelles manières de militer qu'inventent ces mouvements en fonction des contextes locaux et internationaux, ainsi qu'aux relations avec d'autres

¹ Y. RAISON DU CLEUZIOU, « Introduction », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 42, n° 2, 2017, p. 9

organisations (syndicales, associatives, partisans) qu'implique le déplacement de la frontière du politique et du religieux.

Section 1 : Les organisations d'encadrement de la jeunesse protestante

L'absence de références historiographiques sur les groupes et mouvements de jeunes protestantes en Suisse romande rend difficile leur autopsie en tant qu'instance de socialisation. Cette section ne prétend pas épuiser les analyses, mais simplement fournir les principaux éléments marquant de la socialisation religieuse qui ressortent des récits produits par les enquêtés.

Les Jeunesses protestantes

En Suisse romande, les jeunes filles et garçons des paroisses protestantes se retrouvent un soir par semaine dans les locaux de leur église pour y recevoir une éducation religieuse. Ces rencontres sont animées par le pasteur qui se charge de leur catéchisation sans se référer à une méthode et une pédagogie bien définie. Le style et l'ambiance de ces soirées sont ainsi étroitement liés à la personnalité et orientation théologique du pasteur qui s'y investit plus ou moins fortement :

« Dans ma paroisse, le pasteur n'utilisait pas le livre de catéchisme tel quel, il s'en inspirait et à partir de là il animait une rencontre de réflexion, alors qu'à des endroits les pasteurs le lisaient et pour les jeunes ça restait un peu abstrait. (...) Il y a quelques affirmations, quelques textes bibliques, et quelques thèmes de réflexion. Ça dépend beaucoup de ce que le pasteur en faisait. »¹

Les paroisses protestantes des régions rurales de Suisse romande sont marquées par une individualisation du religieux qui prend la forme d'une piété intériorisée, parfois mystique, insistant sur l'aspect moral de la vie chrétienne et érigeant Jésus en modèle moral plus qu'en défenseur des pauvres et critique des tribuns. Centrale dans la vie religieuse protestante, la prédication place les questions de l'au-delà, du ciel et de l'enfer au centre de la prédication et de l'expérience chrétiennes. À bien des égards, toutefois, les modalités de socialisation religieuse aux JP s'apparentent aux nouveaux styles d'autorité marqués par « l'avènement du relationnel »² bien avant les paroisses catholiques. Elles perdent la dimension autoritaire de la religion « appris par cœur » au profit d'une religion « par le cœur » qui rassemble « des garçons et des filles heureux d'être amis et de venir

¹ Entretien avec PF, juin 2015

² On reprend cette notion de l'analyse des transformations de l'exercice de la discipline dans un lycée en France menée par Muriel Darmon. M. DARMON, « Les transformations de la discipline dans un lycée de province, 1940-1970 », dans D. Damamme *et al.* (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 75-88

ensemble au catéchisme rencontrer le Seigneur, un ami qui les écoute, qui leur demande de le connaître, de découvrir la Parole de Dieu, qui est le secret du bonheur individuel, familial et collectif »¹. Pour certains enquêtés, les JP sont un « club de copains », un « un lieu identitaire »² où les jeunes s'accommodent de la religion en développant une foi plus personnelle.

Les Jeunesses protestantes en tant qu'espace de sociabilité favorisent également la transmission des normes d'éducation et sexuelle. En effet, c'est le plus souvent dans ces soirées que les pasteurs cherchent à promouvoir une morale sexuelle hostile à la sexualité juvénile, au même titre que dans les organisations de jeunesse catholique en milieu rural³. Dans les années 1960, les Églises réformées distribuent aux jeunes paroissiens un petit ouvrage intitulé « Avant le mariage » qui, décliné en version fille ou garçon, procède par affirmation pour rappeler les valeurs telles que l'abstinence des relations sexuelles avant le mariage.

Si les Églises protestantes sont soucieuses de transmettre aux jeunes paroissiens les fondements d'une vérité plus ou moins diffuse au sein du protestantisme, elles délèguent donc aux pasteurs de chaque paroisse la charge de leur éducation religieuse. Toutefois, le prolongement de la scolarité et l'accès d'une partie croissante des jeunes aux écoles supérieures amènent les autorités religieuses à financer des postes d'aumôniers de jeunesse dans les universités et écoles professionnelles. Les aumôniers de Fédération des aumôniers romands ne suivent toutefois pas de formation particulière. Dans les années soixante, les aumôniers sont de plus en plus des jeunes diplômés en théologie qui n'aspirent pas au ministère pastoral souvent associé à l'exercice d'une « fonction » dans les paroisses vieillissantes du canton.

Le style pédagogique de ces aumôniers évolue au contact de jeunes pour qui la religion ne va plus de soi, voire se montrent profondément indifférents. Les interactions avec ces jeunes les amènent à se détacher des « références obligées et des héritages imposés »⁴ et donc à rompre avec une théologie doctrinale. Ils deviennent les promoteurs d'une nouvelle sociabilité religieuse caractérisée par la disjonction entre la croyance et l'affiliation religieuse institutionnelle « sous le signe de la valorisation du monde, d'une part, et de l'affirmation de l'autonomie du sujet croyant, d'autre part »⁵. Cette religiosité « associée à un refus radical de toute orthodoxie croyante validée par une institution »⁶ structure profondément le rapport que certains jeunes protestants entretiennent plus tard à l'égard du gauchisme, qualifié de « dogmatique » et idéologique ». La subjectivation

¹ Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, op. cit., p. 282

² Entretien avec AJ, novembre 2015

³ J. MEIZOZ et A. ERNAUX, *Temps mort. Une jeunesse jaciste, 1937-1945*, s. l., Édition d'en bas, 2014

⁴ J.-M. DONEGANI, « La sécularisation du croire : pragmatisme et religion », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 169, 2015, p. 229

⁵ D. HERVIEU-LEGER, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 1, 2010, p. 43

⁶ *Ibid.*, p. 52

religieuse induite dans les groupes animés par ces aumôniers repose sur le partage, l'expression et l'échange horizontal des points de vue entre chrétiens « en recherche ». Elle s'accompagne de la prolifération des aspirations communautaires qui fonctionne comme des instances « d'auto-validation » de croyances et convictions religieuses partagées¹. Mais c'est aussi du côté du scoutisme qu'il faut chercher les principaux vecteurs de socialisation politique des jeunes protestants en Suisse romande, en particulier dans la région lausannoise.

Le scoutisme, une école de socialisation

Le scoutisme créé par Baden-Powell est l'un des vecteurs majeurs d'éducation morale des jeunes. Il consiste à former le caractère par l'action, à induire un profond patriotisme parmi les jeunes générations, et à en faire des citoyens exemplaires tournés vers le service du prochain. À la « transmission » de « valeurs », telles que le respect d'autrui, la loyauté, l'altruisme et la fraternité par un dispositif d'éducation pratique (jeux de rôles, activités collectives, etc.) s'ajoutent le développement d'un sens de la « débrouillardise » et de la responsabilité (Père). Dans la région genevoise et vaudoise, il faut néanmoins distinguer le scoutisme non confessionnel qui regroupe tant des jeunes catholiques et protestants que des jeunes issus de familles non-pratiquantes et « non-croyantes », des groupes confessionnels tels que les Unions chrétiennes de jeunes gens (UCJG). En Suisse romande, les UCJG sont affiliées aux Églises protestantes et sont surtout présentes dans le canton de Neuchâtel et le canton de Vaud. Elles intègrent dans leur projet l'inculcation d'un sens de la piété (fidélité à Dieu, prières, etc.) à travers les « bonnes actions » et l'étude biblique en petits groupes :

« Il y a avait une séance chaque samedi qui portait sur une histoire, par exemple sur la lutte des noirs, la lutte des prisonniers politiques contre Hitler, puis une partie récréative et physique, et une partie biblique. On avait un message biblique à la fin. Et on avait des cantonales, on était des centaines de cadets de tous les villages ou presque. Pour nous c'était le poumon de l'année. »²

Dans l'arc lémanique, les UCJG connaissent toutefois un rapide déclin au cours de la décennie suivante. Le phénomène touche également le mouvement scout non confessionnel, mais dans une moindre mesure en partie grâce à l'introduction d'une série d'innovations qui favorise son succès auprès des jeunes. À partir des années soixante, le scoutisme en Suisse romande connaît en effet une série de transformations pédagogiques sous l'influence des Scouts de France, catholiques, avec leurs branches Louveteaux et Éclaireurs. Face à la crise qu'ils traversent à la fin des années

¹ *Id.*

² Entretien avec TB, mai 2014

quarante, les responsables des Scouts de France entreprennent un important travail de recherche pédagogique adaptée à la psychologie des différents âges, tout en prenant leur distance avec l'aspect paramilitaire de la branche des raiders¹. Les Scouts de France sont au faîte de leur puissance, comptant pas moins de 90'000 jeunes en 1962². Les dirigeants du mouvement portent une attention nouvelle à la dynamique de groupe et à la psychologie du développement. Cette réforme consiste d'abord à diviser la branche Éclaireurs qui regroupe les jeunes de 12 à 16 ans en deux groupes, celui des préadolescents (12-13 ans), et celui des adolescents (14-17 ans). Cette dernière tranche d'âge constitue une phase cruciale du développement de la personnalité du jeune qu'il s'agit d'accompagner et de renforcer en couplant à la pédagogie du sujet une pédagogie du projet valorisant la prise de responsabilité des jeunes. Cette pédagogie s'inscrit dans un contexte marqué par les grands projets d'aménagement (barrages, grands travaux, etc.) et d'ouverture au monde des jeunes catholiques et protestants à travers le « passage » de la mission au soutien du Tiers-Monde³. Enfin, le mouvement aborde plus directement les sujets « tabous », tels que l'argent, le sexe et la politique⁴.

Ladite « réforme pédagogique » est progressivement introduite en 1962-1963 par des responsables et pédagogues catholiques, bientôt influencés par le Concile Vatican II sur la question de la promotion du développement intégral de la personne humaine⁵. En Suisse romande, les responsables y puisent directement les principes qu'ils mettent à leur tour en œuvre. Licencié en théologie à Lausanne (1959-1965) dans un contexte de démonétarisation de la vocation pastorale, Arnold Jaccoud obtient un poste à mi-temps de délégué d'aide à la jeunesse à Lausanne pour coordonner les maisons de jeunesse et de la culture (ancêtre des centres socioculturels), avant d'être nommé permanent des groupes de scouts vaudois (non confessionnel). Il se forme à la pédagogie des Scouts de France au sein de l'équipe nationale en France, au côté de François Lebuteux qui est à l'origine des travaux d'utilité collective des Pionniers à la suite d'un séjour aux États-Unis⁶. Avec le chef de la Troupe des Grands Lacs (Morges), Roger Logoz, Arnold Jaccoud met sur pied, en 1965, les pionniers et les Cordées. Il encourage les jeunes à mettre en place des projets relevant de l'entreprise collective, du projet jusqu'à sa réalisation, sorte de « démocratie participative » avant l'heure. Ce diplômé en théologie et pédagogue jouera plus tard un rôle central dans l'expérience de

¹ C. GUERIN, « Pédagogies de l'aventure, décolonisation et recomposition du projet éducatif des Scouts de France (1944-1964). Le raiderisme, entre succès et échec », dans *De l'Indochine à l'Algérie*, Paris, La Découverte, 2003, p. 211-225

² P. LANEYRIE, « Scouts de France : le grand écart », dans G. Poujol (éd.), *Education populaire: le tournant des années 70*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 91-100

³ C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, op. cit.

⁴ P. LANEYRIE, « Scouts de France : le grand écart », op. cit.

⁵ G. SAINT-AUBIN, « Les Scouts de France », *Etudes*, vol. 377, n° 1-2, août 1992, p. 45-56

⁶ Entretien avec AJ, octobre 2018

la Paroisse œcuménique des jeunes à Lausanne qui se déroule entre février et avril 1969 (on traitera de cette expérience collective au chapitre 6).

L'ouverture au Tiers-Monde au sein de la jeunesse protestante

En janvier 1967, environ 300 jeunes protestants du Jura et de Bienne participent au camp des UCJG placé sous le thème « Aidez les autres ou la faim de l'Occident »¹. Il indique l'importance croissante que prend le thème de la faim dans le Tiers-Monde dans les organisations d'encadrement de la jeunesse protestante. Dans le canton de Vaud, les jeunes volontaires pour qui souhaitent se rendre dans les pays du Tiers-Monde afin d'y apporter une aide concrète le font dans le cadre des Gais-Vagabonds outre-mer (GVOM) créée en 1964 soutenus par le Département missionnaire romand. Début 1967, les GVOM comptent une soixantaine de jeunes âgés entre vingt et vingt-cinq ans, souvent des jeunes travailleurs, qui se rendent à Haïti, au Rwanda ou au Congo-Kinshasa pour une mission d'une année à deux ans². La genèse des GVOM remonte à la création des Gais-Vagabonds, dans les années cinquante, qui proposent à une vingtaine de jeunes protestants des missions d'évangélisation en Suisse ou en France. S'ils n'ont pas de buts politiques, ces groupes fonctionnent comme une instance de socialisation militante, car ils amènent ces jeunes à prendre position dans l'espace public et à valoriser les formes communautaires et collectives du vivre-ensemble dans le cadre d'un engagement. Étudiant en théologie de l'Eglise libre, Pierre D. dont l'itinéraire sera analysé plus en détail (cf. chapitre 2) y participe à plusieurs reprises :

« Chaque été, on va deux semaines en France faire de l'évangélisation, et de septembre à décembre on tourne dans les villages vaudois. On joue une pièce de théâtre, on discute avec les gens et on parle de la Bible. (...) Le livre du théologien Dietrich Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, c'était le livre de référence dans ces équipes des Gaies Vagabonds, parce qu'on vivait quinze jours ensemble, on se préparait pendant trois mois, et il y avait une vie communautaire. On a entre 19 et 20 ans, et on se met à réfléchir sur ce que c'est que d'être ensemble, l'amour psychique, l'amour spirituel. C'était très engagé, très militant, mais c'était une sorte de rite de passage pour beaucoup beaucoup de jeunes libristes et de l'Eglise protestante nationale. »³

Nommé aumônier étudiant à Lausanne à la fin des années soixante, où il œuvre avec à la Paroisse œcuménique des jeunes et crée une communauté à avec des jeunes protestants, Pierre D. se lie d'amitié avec Gilbert Sberén du Département missionnaire qu'il rencontre par le biais de la Fédération des aumôniers romands, la « Fédé ». Proche de ce milieu missionnaire qui opère un

¹ CP, « Le Tiers Monde. Thème du 38e camp des Unioins mixtes de jeunes gens », *Feuille d'avis de Lausanne*, 30 janvier 1967, p. 9

² TdL/SPP, « Dix Gais-Vagabonds outre-mer bont s'embarquer pour Haïti », *Tribune de Lausanne - Le Matin*, 12 août 1967, p. 3

³ Entretien avec PAD, août 2018

tournant vers la mission dite « intégrale », il ouvre les Gais Vagabonds à l'œcuménisme et au Tiers-Monde : « Donc il y a l'idée d'être catholiques et protestants, mais aussi d'être tiers-mondiste. C'est international, c'est interconfessionnel, c'est ouvert sur la société. »

ENCADRE 4. UNE POLITISATION INCREMENTALE PAR LA MISSION

L'engagement des laïcs catholiques dans le Tiers-Monde est généralement associé dans la littérature à leur passage à l'Action catholique, à des mouvements comme Frères du monde ou Pax Christi, ou encore aux revues telles que *Croissance des jeunes nations*¹. Les jeunes protestants sont assez absents de cette historiographie, sauf à mentionner l'aile radicale du protestantisme français autour des pasteurs Jacques Lochard et Georges Casalis. En Suisse romande, les milieux protestants ont derrière eux une longue histoire missionnaire qui remonte à plus d'un siècle. Fondée en 1815 dans le contexte du réveil religieux en Europe et aux États-Unis, la mission de Bâle qui entretient des liens étroits avec la Mission de Paris a fortement contribué au rayonnement missionnaire du protestantisme en Suisse et à l'international. En Suisse romande, l'Église libre et l'Église protestante nationale envoient également des missionnaires en collaborant étroitement avec ces organisations. À partir la fin de la Deuxième Guerre mondiale, la mutation des rapports nord-sud plaça au second plan la « conversion des païens », bien que les missions protestantes « non-coloniales » ont depuis longtemps associé le service social à la « mission civilisatrice »². La mission de Bâle est l'une des pionnières du commerce équitable et les missionnaires protestants participèrent à l'essor d'un « tiers-mondisme d'expert »³ à l'origine des premières organisations de coopération au développement à Genève, avec notamment la création de l'Institut d'étude du développement en 1973 auquel le politologue et Directeur du Centre Europe – Tiers-Monde (CETIM) Gilbert Rist et l'anthropologue Roy Preiswerk ont fortement contribué. Animé par le pasteur Pierre Vittoz, le Département missionnaire des Églises de Suisse romande dont le siège est à l'avenue des Cèdres à Lausanne compte, cinq ans après sa création en 1963, pas moins de trois cents missionnaires, principalement actifs en Afrique et en Asie. Sa création intervient dans un contexte de profonds changements de conception de l'action missionnaire sous l'effet des indépendances et de l'autonomie accordées aux Églises locales, et de la critique-culpabilité des liens étroits entre la mission et la colonisation. Les Églises européennes requalifient leur engagement en misant sur l'indigénisation du clergé local qui ne tarde pas à poser la question de leur lien à la colonisation⁴. Pour de plus en plus de missionnaires, la neutralité de la mission vis-à-vis de tout engagement temporel devient difficile à concilier avec la réalité du terrain. Les jeunes missionnaires n'aspirent plus au couple mission-civilisation associé désormais à la domination coloniale. La mission dite « intégrale » envisage désormais l'entraide et l'aide au développement au même niveau que l'action évangélisatrice. L'engagement de l'Église en faveur du « développement » et du « progrès économique » du Tiers-Monde est théologiquement théorisé et légitimé par des théologiens catholiques et protestants, qui jettent un regard anthropologique sur l'autre lointain. Les représentations de ces « peuples idolâtres » à convertir se modifient au profit d'un regard valorisant la richesse des cultures indigènes et les nombreux points de contact avec le message évangélique⁵. Dans les années cinquante, les

¹ Voir C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, op. cit.. A noter que CNJ est une revue française qui ne circule guère en Suisse romande.

² J.-F. ZORN, *Le grand siècle d'une mission protestante: la Mission de Paris de 1822 à 1914*, 2e éd. revue et augmentée, Paris, Éd. Karthala, 2012

³ S. ROUSSEAU, « Un tiers-mondisme chrétien », dans D. Pelletier et J.-L. Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 379

⁴ C. PRUDHOMME, « La mission du XXe siècle. Triomphe, crise et mutations du côté catholique en particulier à travers l'exemple des Spiritains », *Histoire monde et cultures religieuses*, n°10, n° 2, 2009, p. 9

⁵ *Id.*

organisations d'entraide chrétienne telles que l'Entraide protestante (EPER) accompagnent la diffusion du modèle de la mission « intégrale » en fournissant une aide matérielle, éducative et sanitaire. Elle implique le recrutement croissant de jeunes laïcs dits « volontaires ». En décembre 1967, la neuvième session du Département qui réunit 100 délégués pour environ 300 missionnaires souligne ainsi la nécessité d'une meilleure coordination entre la mission et l'entraide au Tiers-Monde¹. La Fédération de la Jeunesse protestante distribue également à tous les groupes un « catalogue original d'actions pour l'aide au Tiers-Monde » destinées en particulier à soutenir le Département missionnaire. Les actions s'inscrivent toutefois dans le registre de l'aide charitable, puisqu'elles consistent à verser un don destiné principalement à l'Afrique, à Haïti et à la Polynésie. Toutefois, une partie des jeunes volontaires et missionnaires convaincus de leur mission civilisatrice reviennent de la mission en étant profondément marqués par la misère et la pauvreté². Certains missionnaires de Suisse romande qui s'engagent en Afrique du Sud découvrent les effets désastreux du régime de l'apartheid sur les populations indigènes exploitées dans les mines. Ils requalifient les orientations de la mission en associant le témoignage à une attitude de solidarité, de partage et d'immersion parmi les « pauvres ». C'est le cas du missionnaire Daniel Rochat, né en 1931, jardinier de formation, qui accomplit ses études de théologie à Lausanne via l'école préparatoire de théologie à Saint-Germain-en-Laye, près de Lyon. Il s'engage avec sa famille dans la mission au Mozambique, puis en Afrique du Sud (1961-1972) dans les camps de travail miniers. À son retour, il mobilise le registre du témoignage pour sensibiliser les paroissiens et les jeunes aux violences subies par ces hommes, femmes et enfants sous le régime d'apartheid et les entreprises minières occidentales. Il devient médiateur pour le groupe Eglise-Réfugié de l'Église protestante vaudoise, aumôniers dans un centre de réfugié et rédacteur ponctuel de *Terre-Nouvelle*³. Il ouvre avec d'autres laïcs, prêtres et pasteurs les premières aumôneries dans les centres de réfugiés avec l'AGORA (Genève) puis ARAVOH (Vallorbe). Préhistoire de l'action humanitaire, l'engagement pour le Tiers-Monde devient le nouveau registre d'intervention de l'Église catholique et des Églises protestantes dans les relations internationales⁴. Le Département missionnaire collabore ainsi étroitement avec le Conseil œcuménique des Églises qui lance, au début des années septante, son programme de lutte contre le racisme. Ce processus sociohistorique accompagne ainsi une « politisation incrémentale »⁵ de l'engagement religieux, informelle et circonscrite dans certains espaces spécifiques, et légitimée par un refus de toute forme de compromission politique avec l'exercice de la domination économique et politique.

En 1967, Pierre-André Diserens organise avec d'autres aumôniers le « camp Tiers-Monde » qui rassemble 200 jeunes de toute la Suisse. Parmi eux figurent surtout des étudiants en théologie dont

¹ M.T., « Une meilleure coordination entre la mission et l'entraide au tiers monde est nécessaire », *Feuille d'avis de Lausanne*, 4 décembre 1967, p. 13

² A Fribourg, les jeunes envoyés à l'international par Frères sans Frontières s'investissent, à leur retour, dans l'organisation en qualifiant ses activités dans le registre de l'humanitaire. A. BRADY, *Le mouvement Frères sans frontières. De l'aide aux congrégations missionnaires à l'engagement pour un monde plus solidaire (1959-1980)*, Fribourg, 2007

³ Entretien avec DR, juillet 2014.

⁴ F. MABILLE, « L'action humanitaire comme registre d'intervention de l'église catholique sur la scène internationale: L'exemple du CCFD », *Genèses*, vol. 48, n° 3, 2002, p. 30

⁵ Y. RAISON DU CLEUZIOU, « Le Secours catholique et les forums sociaux : une politisation incrémentale (2003-2010) », *op. cit.*

Gérald Fioretta, étudiant à Genève qui sera très actif dans la contestation étudiante de 1968, et plus tard engagé au Nicaragua avec GVOM devenu entre-temps le Groupe de volontaire outre-mer.

Section 2 : Structure organisationnelle, implantation territoriale et dispositif pédagogique de l'Action catholique

Sans équivalent au sein du protestantisme, l'Action catholique est la réponse apportée par des prêtres catholiques face à la « déchristianisation » des milieux populaires et, subsidiairement, au risque de les voir prendre parti pour la révolution socialiste. Forcés de constater que le cadre paroissial ne rencontre pas les préoccupations et difficultés spécifiques des jeunes ouvriers catholiques, les théoriciens de l'Action catholique, érigée d'abord en Belgique puis en France, se donnent pour objectif de « reconquérir le monde ouvrier » en mettant sur pied de nouvelles structures plus adaptées à la réalité ouvrière et conformes à la doctrine sociale de l'Église¹. Mais plus qu'un encadrement de ces ouvriers catholiques, ces clercs envisagent l'Action catholique comme une instance de formation de « militants » qui, familiers de leur milieu et dotés de techniques destinées à « humaniser » les conditions de vie et de travail de leurs camarades d'usine, doivent parvenir par le témoignage visible de la pratique militante à transformer l'image du christianisme pour attirer à lui la classe ouvrière. Car plusieurs prêtres officiants dans les paroisses populaires² ressentent depuis longtemps « l'impérieuse nécessité de laisser conduire une action d'Église par les propres membres du milieu à évangéliser »³. L'Action catholique consiste ainsi à former les jeunes ouvriers catholiques pour « refaire chrétien nos frères », grâce à « l'immersion des militants dans la masse dans l'espoir qu'ils y diffusent l'enseignement de l'Église plus efficacement qu'un clerc n'aurait pu le faire »⁴. Avec la création au début des années 1920 de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) et son pendant féminin (JOCF), l'Action catholique prend son envol soutenu par le pape Pie XI pour qui « la résistance croyante passe moins par les neufs que par l'action au cœur du monde »⁵. Dix ans plus tard, la JOC-F rencontre un tel succès que l'apostolat des laïcs gagne en légitimité dans l'Église catholique qui l'officialise dans l'encyclique *Quadragesimo Anno* du 15 mai 1931 :

« À ce matérialisme envahissant toutes les professions la Providence se devait d'opposer un remède efficace. C'est l'apostolat des laïcs, l'effort de reconquête du camarade par le

¹ P. PIERRARD, M. LAUNAY et R. TREMPÉ, *La JOC: regards d'historiens*, Paris, Ed. Ouvrières, 1984, p. 25

² E. GERARD, « Adaptation en temps de crise (1921-1944) », dans E. Gerard et P. Wynants, *Histoire du mouvement ouvrier chrétien en Belgique*, Leuven, KADOC-Studies, 1994, vol. Tome I, p. 175-194

³ P. PIERRARD, M. LAUNAY et R. TREMPÉ, *La JOC*, *op. cit.*, p. 26

⁴ B. GIROUX, « De l'Action catholique aux JMJ: L'Église et la jeunesse catholique de France », *Transversalités*, vol. 119, n° 3, 2011, p. 124

⁵ Y. ABIVEN et E. CALVEZ, « Les avatars de l'identité catholique », *op. cit.*, p. 79

camarade du même milieu, la rechristianisation des corps professionnels par des militants qui en font partie. »

En Suisse, l'essor de l'industrialisation dans les régions de diaspora (Genève, Jura, Vaud) et dans les poches industrielles des régions catholiques (vallée du Rhône au Valais, Fribourg, Romont, etc.) explique l'implantation initiale de la JOC-F dans ces régions, suivi par la Jeunesse agricole chrétienne (JAC) et plus tard la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC).

Implantation et effectifs à Genève et Lausanne

Après la Belgique et la France, les premiers groupes en Suisse romande se forment à Genève avec la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) destinée aux jeunes ouvriers de l'industrie ou du commerce. Mouvement emblématique de l'Action catholique, la JOC rencontre rapidement, comme en France, un énorme succès en parvenant à rassembler des milliers de jeunes ouvriers catholiques. La JOC devient à son tour le principal mouvement d'Action catholique en Suisse et parvient à réunir 20'000 catholiques, dont 700 militants, lors de son premier congrès national en septembre 1936. Avec le temps, les sections locales deviennent « de plus en plus fortes, hiérarchisées » et les secrétariats nationaux « prennent beaucoup d'ampleur : le nombre des permanents et permanentes augmente, les bulletins se multiplient, l'aumônerie grossit. (...) Des équipes d'action se développent ainsi que des équipes de militants sur les quartiers (pas seulement des équipes paroissiales). »¹

Durant l'entre-deux-guerres, l'expérience jociste favorise la généralisation des mouvements dits « spécialisés » par milieu² et leur versant féminin, avec la création des groupes de Jeunesse agricole chrétienne (JAC-F) qui devient plus tard la Jeunesse rurale chrétienne (JRC), et ceux, mixtes, de la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) dans les collèges et dans les universités (JECU). L'implantation inégale de ces différents groupes en Suisse romande reflète les propriétés démographiques des catholiques. À côté de la jeunesse agricole chrétienne présente uniquement dans les cantons ruraux catholiques (Fribourg, Valais), la JOC s'implante d'abord dans les régions de diaspora (Genève, Jura) où s'érige un bassin manufacturier plus vaste et étendu que dans les cantons catholiques (Valais, Fribourg), à l'initiative de prêtres qui « souffrent aussi de voir l'Église assimilée à une puissance réactionnaire et oppressive »³. L'accès croissant des jeunes catholiques à partir des années cinquante aux collèges et à l'université explique la création plus tardive des premiers groupes jécistes. La JEC s'implante alors dans toutes les villes universitaires de Suisse

¹ A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », Secrétariat romand de la JOC, 1975, p. 17

² La spécialisation par milieu est mise en place en France, Belgique, puis en Suisse après de nombreuses tergiversations au sein de la hiérarchie épiscopale. En revanche, le modèle italien organise la spécialisation par « âge » (jeunes gens, hommes, jeunes filles, dames).

³ A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse: 1932-1948*, Fribourg, Université de Fribourg, 1996, p. 47

romande et la JOC compte des groupes dans les principaux centres industriels, essentiellement à Genève, Lausanne (agglomération), au Valais (Sierre, Martigny) et au Jura. Si plusieurs groupes jocistes parviennent à s'implanter dans le canton de Vaud, la région de Lausanne ne compte en revanche qu'un seul groupe réunissant une dizaine de jeunes ouvriers en formation et collégiens. La JEC compte des effectifs assez restreints, puisqu'au tournant des années soixante, la JECU à Fribourg en est encore à ses débuts¹ tandis qu'à Lausanne elle peine à former un groupe au point de disparaître temporairement entre 1964 et 1965². À Genève, la JEC compte toutefois une dizaine de petits groupes soutenus par une forte immigration catholique et l'essor d'une classe catholique moyenne d'employés subalternes. La JEC et JEC-F comptent des groupes dans le cycle d'orientation (2000 élèves), les 1^{re} et 2^e années de l'ESC (490 élèves) et de l'EST (3000 élèves), les 4^e et 5^e du Collège (1650 élèves) et de l'ESJF (1760 élèves), totalisant dix-neuf groupes formés d'une dizaine de jécistes³. Les jécistes ne représentent néanmoins qu'une proportion très restreinte de l'ensemble des élèves genevois puisqu'en 1964, le nombre d'élèves genevois en secondaire I (collège moderne et cycle d'orientation) se monte à 2800 élèves et celui en secondaire II (formation professionnelle) à 11'000 élèves⁴. Dans la même ville, la JECU rassemble « quelques dizaines » de jeunes catholiques, soit environ la moitié des étudiants catholiques de l'université (160 étudiants catholiques et 127 étudiantes catholiques pour l'année 1959-1960⁵). Comme le note ce couple d'anciens jécistes à Genève à propos de la JECU, « on n'a jamais été des hordes [mais à la fin de la décennie] la JEC était à son maximum. (...) C'était son plus haut niveau. »⁶

¹ J.-P. DORAND, « Autrefois le Collège. St-Michel entre 1968 et 1971 », *Le message*, n° 2, 17 juin 2019, p. 48-54

² Archives du diocèse LGF, Fonds IX.53/55/58 JEC-JECU, « Position des aumôniers cantonaux de la JEC secondaire ».

³ AC, Fonds Dominique Frei, Brochure « JEC-JECF. Bilan de l'enquête. Campagne d'années 64-65 », Genève, 1966. En comparaison, la JEC française, dont les effectifs sont en diminution depuis le début des années soixante, compte pas moins de 15'000 membres en 1968, contre une centaine tout au plus en Suisse romande. C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, op. cit., p. 278

⁴ En 1964, les élèves se répartissent entre le Collège de Genève – 1650 élèves –, l'Ecole supérieure des jeunes filles (EJF) – 1760 élèves –, l'Ecole supérieure de commerce (ESC) – 490 élèves –, et l'Ecole supérieure technique (EST) – 5000 élèves. Il faut encore rajouter les élèves du CEPIA et de l'EPIA et ses 2000 élèves.

⁵ BUREAU FEDERAL DE STATISTIQUE, *Les étudiants en Suisse. Enquête de 1959/1960*, Berne, 1961, vol. 31e fascicule.

⁶ Entretien avec GJ et FJ

Figure 6 : Nombre d'étudiants.es par confession dans les universités de Lausanne et Genève¹

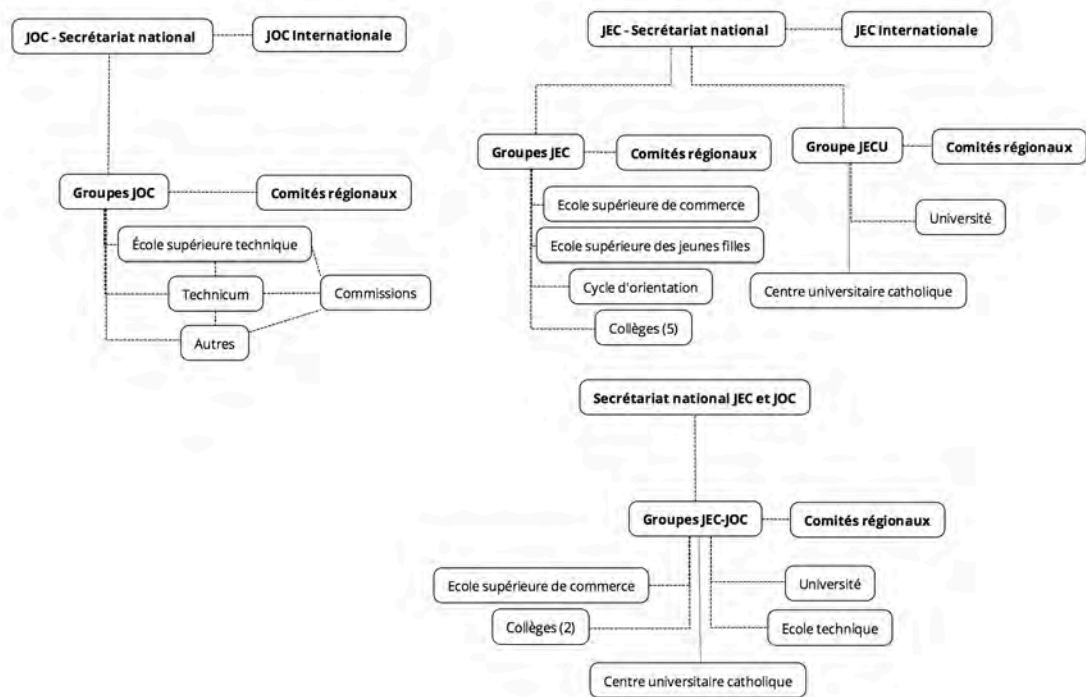
		Genève		Lausanne	
		Homme	Femme	Homme	Femme
Suisses	Catholique	85	39	171	24
	Protestant	179	94	489	105
	Total	296	144	710	138
Étrangers	Catholique	75	88	123	26
	Protestant	61	82	75	43
	Total	225	217	475	105
Total		882		1 428	

Cette configuration explique que le centre de gravité de la JEC et de la JOC se situe à Genève où se trouvent les deux secrétariats nationaux (en réalité, il s'agit des secrétariats romands et tessinois puisque l'Action catholique ne s'implante guère en Suisse alémanique) tenus par des aumôniers (vicaires et prêtres) nommés directement par la hiérarchie et des délégués. La structure organisationnelle de l'Action catholique permet d'intégrer les jeunes catholiques dispersés sur le territoire dans un réseau local, puis international avec la création des mouvements internationaux (JOICI, JECI). Comme on le verra, les Congrès annuels, notamment ceux de la JOC, prennent un soin particulier à créer un sentiment d'appartenance au mouvement à l'échelle mondiale. Les secrétariats nationaux coordonnent les activités des groupes régionaux (Genève, Vaud, Valais), organisent les congrès annuels, planifient des sessions de formation interrégionales et entretiennent les relations avec les organes internationaux de l'Action catholique. Les comités régionaux se composent à leur tour d'aumôniers et de délégués qui se chargent de représenter le mouvement au conseil presbytéral et de coordonner le programme des groupes locaux. Enfin, les différents groupes locaux se répartissent sur différents sites (écoles professionnelles, collèges, universités, etc.) animés par des aumôniers – certains aumôniers siégeant à la fois au secrétariat national et dans les groupes locaux. À Genève, où les jocistes sont plus nombreux qu'ailleurs, la JOC met également sur pied des commissions (apprentis et hôpital) de militants chargés de mener des réflexions et enquêtes sur les problèmes spécifiques rencontrés par les jeunes travailleurs dans leur formation².

¹ BUREAU FEDERAL DE STATISTIQUE, *Les étudiants en Suisse. Enquête de 1959/1960*, op. cit.

² La commission hôpital faillit disparaître au début des années septante, notamment du fait que les jocistes en milieu hospitalier changent régulièrement d'établissement et d'horaire de travail.

Figure 7 : Organigrammes de la JOC et de la JEC à Genève (en haut) et Lausanne (en bas)



Les mouvements de l'Action catholique comptent ainsi des effectifs assez restreints en comparaison au nombre de jeunes ouvriers et étudiants de ces régions. On verra cependant que l'influence de l'Action catholique sur l'espace militant dépasse de loin le nombre de militants qu'elle parvient à regrouper. Elle fournit par ailleurs des occasions de loisir et de détente qui « favorisent les relations, les contacts et les échanges et constituent même une sorte de micromarché matrimonial pour de nombreux adhérents »¹. Elle exerce à ce titre des effets similaires à la cellule du parti communiste qui, « en regroupant un petit groupe de militants ayant des contacts fréquents, des liens affectifs profonds et de nombreuses activités communes », produit de « puissantes incitations au militantisme et favorise l'identité de vue de ses membres »². Plusieurs enquêtés qui fréquentent la JOC ou la JEC y rencontrent leur partenaire.

On ne dispose pas, hélas, de données statistiques sur ces groupes en Suisse capables de renseigner la durée de l'engagement des jeunes militants et sur les transformations du rapport à la religion et la politique sur le temps long. On peut néanmoins s'en faire une idée en se référant aux enquêtes

¹ D. GAXIE, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, vol. 27, n° 1, 1977, p. 138

² D. GAXIE, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, vol. 27, n° 1, 1977, p. 138

réalisées en France¹. L'enquête sur la JEC réalisée par Bernard Giroux² qui recueille les données de 391 individus (parmi lesquels, toutefois, de nombreux cadres) dont l'engagement à la JEC/F se distribue entre 1929 et 1981 indique que plus de la moitié des jécistes fréquentent le mouvement pendant 3 à 8 années lorsqu'ils ont entre 12 et 18 ans. Il montre surtout l'existence d'importantes transformations sur le rapport à la croyance religieuse entre les cohortes qui fréquentent le mouvement. Ainsi, sur le plan religieux, près de 50% des militants des cohortes 1929-1945, 1945-1951 et 1951-1962 se disent aujourd'hui "catholique fervent", contre moins de 30% pour la cohorte 1962-1970 (22% se disent "hors religion", 23% "catholique pratiquant" et 17% "catholique saisonnier") et 1970-1981 (46% "hors religion" et 13% "catholiques saisonniers"). En revanche, les diverses cohortes entretiennent toute une forte « unité entre la foi et la vie quotidienne », une « foi profonde », « l'intellectualisation de la foi », une « meilleure connaissance de la Bible », hormis la dernière cohorte (1970-1981) dans laquelle 31% des individus admettent une « prise de distance ou la rupture avec l'institution ». Sur le plan militant, aucune organisation ou association « n'apparaît comme le débouché naturel de la JEC/F » sachant que l'enquête, sur cette dimension, ne détaille pas les résultats par cohorte. Au total, trois-quarts des individus interrogés déclarent avoir eu au moins un engagement après leur engagement à la JEC/F et un cinquième aucun (6% de non-réponse), avec des pourcentages relativement équivalents entre les hommes et les femmes. À nouveau, les effets de cohortes sont importants dans la mesure où 20% seulement des militants engagés entre 1920 et 1945 s'engagent dans une structure non confessionnelle, contre respectivement 50% et 75% pour les individus engagés en 1951-1962 et 1970-1981. Les 295 individus qui signalent plusieurs engagements à leur sortie de la JEC cumulent au total 606 engagements, à savoir en moyenne 2 engagements par individus. Ces résultats laissent ainsi penser que la JEC constitue une instance majeure de socialisation à l'engagement. Enfin, sur la question de savoir ce que les anciens jécistes retiennent intellectuellement de leurs années d'engagement, les dernières cohortes (1962-1970 et 1970-1981) se démarquent en soulignant l'apport des outils d'analyse de la société (respectivement 14% et 21%) et l'aptitude à prendre la parole en public (7,8% et 26,3%). Du point de vue sociopolitique, l'ouverture aux problèmes sociaux « dont le traitement passait par une mobilisation collective » s'affirme également plus nettement dans les années d'après-guerre. L'ouverture des jécistes aux questions sociales, politiques et économiques

¹ Mais là encore une fois, il n'existe à notre connaissance aucune étude pour la JOC/F, dont les résultats divergeraient sans doute de manière assez significative avec les constats portés sur la JEC (moins sur l'âge d'entrée et de sortie ainsi que sur la durée de l'engagement, que sur les effets religieux et politique de la JOC). Dans sa thèse consacrée à la JOC, Françoise Richou note toutefois que les jécistes qui ne dépassent pas le stade de « l'adhésion » au sein du mouvement restent rarement plus de deux ans à la JOC, contre au moins deux ans pour les responsables nationaux F. RICHOU, *La J.O.C.F. dans l'Ouest*, Thèse de doctorat, Nantes, Université de Nantes, 1986

² B. GIROUX, *La jeunesse étudiante chrétienne: des origines aux années 1970*, Paris, Éd. du Cerf, 2013, p. Cf. Annexes

est donc particulièrement marquée pour les générations d'après-guerre qui sont plus habituées à vivre leur engagement « catholique » en étroite articulation avec ces réflexions. C'est en partie du côté des aumôniers qu'il faut chercher les raisons de cette ouverture qui contribuent fortement à la dynamique des groupes d'après-guerre.

Des « militants » secondés par des aumôniers

Les militants sont secondés par des prêtres dont une partie du ministère est consacré à l'Action catholique, ce qui explique que la plupart d'entre eux exercent en tant que vicaires. Comme le relève Tangi Cavalin, le rôle des aumôniers d'Action catholique et en particulier ceux de la JOC dans l'histoire du catholicisme contemporain n'a pratiquement pas fait l'objet d'étude sérieuse. L'originalité de leur position dans le champ religieux est ainsi restée dans l'ombre¹.

Ces aumôniers qui par moment « pèsent lourd dans la vie du mouvement auquel ils consacrent toutes leurs forces »² disposent, au sein de l'Action catholique et pour certain dans le cadre du scoutisme et des Routiers, une certaine autonomie dans l'exercice de leur fonction. À travers ce ministère *extra-muros* qui les amène d'ailleurs à effectuer de nombreux déplacements, ces aumôniers échappent en partie au contrôle que des curés et la hiérarchie peuvent exercer sur eux. La nouvelle fonction d'aumônier qu'endossent des jeunes prêtres sortis du séminaire implique un processus de resocialisation, tant « l'écart entre les règles et principes incorporés au séminaire pendant des années (...) et les tâches qui s'imposeront à eux dans leur nouvelle fonction d'aumôniers » est important³. A tel point que l'Action catholique engendre un « nouveau type de prêtre ». Ce processus se situe dans l'ordre des pratiques, en côtoyant des aumôniers plus expérimentés, en allant concrètement à la rencontre des jeunes, en s'ouvrant à leur expérience ; en puisant aussi dans les réflexions théologiques nouvelles qui entendent recoder « la foi » dans le langage du monde, ne plus conformer le monde à l'Église, mais se mettre à l'écoute des souffrances et aspirations humaines pour y prendre part selon les desseins du Royaume de Dieu.

L'aumônier d'Action catholique est donc appelé à endosser le rôle de l'éducateur attentif, mais discret, qui se met en retrait, préférant « laisser mûrir les choses que brusquer les consciences » sous peine de « se substituer aux échanges entre laïcs, voire de les remplacer dans leurs responsabilités »⁴. Les jeunes sont invités à sortir de la « position passive » dans laquelle les place

¹ T. CAVALIN, « Dans les replis de l'engagement: l'aumônier d'action catholique ouvrière », dans B. Duriez *et al.* (éd.), *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2005, p. 203-215

² A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 19

³ T. CAVALIN, « Dans les replis de l'engagement: l'aumônier d'action catholique ouvrière », dans B. Duriez *et al.* (éd.), *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2005, p. 205

⁴ T. CAVALIN, « Dans les replis de l'engagement: l'aumônier d'action catholique ouvrière », dans B. Duriez *et al.* (éd.), *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2005, p. 207

d'ordinaire les structures paroissiales¹. Il est donc un accompagnateur qui doit aller à la rencontre des jeunes ouvriers et étudiants, gagner leur confiance en effaçant les signes de tout cléricisme afin de lever les obstacles à la rencontre, apprendre d'eux plutôt que de leur inculquer une vérité. L'aumônier n'est pas « à la tête » du mouvement, mais plutôt celui qui relaie auprès de l'ensemble des militants les outils de réflexions que sont la « révision de vie » et l'enquête (cf. *infra*). Une attention spécifique doit être portée à l'aumônier de la JOC. Dans les viviers industriels des régions catholiques rurales dominées par un catholicisme très conservateur, l'aumônier de la JOC ne peut que prendre acte de la distance sociale qui sépare la paroisse et son curé des jeunes ouvriers. Dans les années 1950-1960, il est souvent confronté à des militants chevronnés enracinés dans le mouvement ouvrier. L'inflexion majeure consiste à « se mettre à l'écoute, non pas seulement laisser parler les laïcs comme il lui est recommandé depuis l'origine du mouvement, mais reconnaître la distance qui le sépare de leurs expériences ouvrières »². Cette attitude le conduit à s'insérer dans le monde ouvrier, à côtoyer les organisations militantes, syndicales notamment.

Par-delà cette resocialisation, on peut distinguer plusieurs profils d'aumôniers en fonction de leur rapport à l'autorité religieuse et de l'attitude qu'ils adoptent face à la dynamique contestataire des années soixante. Une première démarcation s'établit entre les aumôniers nés entre le milieu des années vingt et trente, formés au sacerdoce durant les années cinquante, et les aumôniers dont la formation se déroule durant les années du Concile. Les premiers, parmi lesquels se trouve une proportion importante de vocations tardives, font preuve d'une plus grande loyauté à l'égard de l'institution en privilégiant le « double jeu » plutôt qu'une contestation ouverte des formes instituées d'exercice du sacerdoce³ ; les seconds, qui occupent souvent la fonction de vicaires lorsqu'éclatent les événements de 1968 et peuvent compter sur l'appui discret de prêtres plus âgés, sont plus enclins à contester ouvertement et parfois collectivement l'institution en s'estimant « porteurs du renouveau nécessaire » et en assumant « un combat ouvert contre tous ceux qui, dans le champ ecclésial, défendent des conceptions conservatrices de l'Église et des rôles ecclésiaux »⁴.

Dans le premier groupe figure par exemple l'abbé Pierre Oberson (1933-2016) qui est le « premier aumônier de notre toute jeune équipe JEC et JOC » à Lausanne⁵. Nommé prêtre en 1960, ce prêtre

¹ C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, op. cit., p. 38

² T. CAVALIN, « Dans les replis de l'engagement: l'aumônier d'action catholique ouvrière », dans B. Duriez et al. (éd.), *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2005, p. 209

³ Comme le note du Cleuziou à partir des travaux de Charles Suaud, ces prêtres "savent à la fois agir pour transformer l'institution quand c'est possible et s'autocensurer quand c'est opportun pour ne pas compromettre leurs avancées". Y. RAISON DU CLEUZIOU, « Quand une génération en cache une autre: Différenciations générationnelles et mobilisations réformatrices dans la Province dominicaine de France autour de Mai 68 », *Politix*, vol. 96, n° 4, 2011, p. 116

⁴ *Id.*

⁵ Entretien avec BC.

est un « maçon à l'origine »¹ dont une partie de la formation sacerdotale se déroule en au séminaire du Prado, à Lyon, réputé pour former des prêtres aspirant à l'apostolat en milieu ouvrier, provenant eux-mêmes le plus souvent d'un milieu ouvrier-paysan². Vicaire à Genève (1960-1963), l'abbé Pierre Oberson est ensuite nommé prêtre à la paroisse du Sacré-Cœur à Lausanne (1963-1971), une paroisse ouvrière dont le public se compose essentiellement d'ouvriers espagnols et italiens³. Ce prêtre qui « va nous marquer profondément » endosse dans le cadre de son ministère à l'Action catholique une posture d'animateur engagé dans les actions que mènent les jeunes laïcs du mouvement, sans jamais franchir la barrière de la confrontation directe avec l'institution religieuse :

« J'ai l'impression que c'était plus un animateur social ou un agitateur social qu'un prêtre. C'est l'impression qu'il me donnait. (...) Moi je n'ai pas connu de prêtre ouvrier, mais c'était ce modèle. Il était... d'ailleurs je pense qu'il a été un peu... bon, c'était un Fribourgeois d'origine, mais il avait un côté... ancré, assez agitateur je trouvais. »⁴

Cette attitude contraste fortement avec son confrère Georges Kolb (1940-2015), aumônier des étudiants du secondaire au Centre catholique universitaire de la même ville qui « politiquement était plus à gauche, mais il était surtout rebelle, c'est-à-dire qu'il contestait l'establishment »⁵. On peut également classer dans cette catégorie l'abbé Charles Devaud (1924-2008), une autre vocation tardive, nommée aumônier de la JOC à Genève (1958 à 1968) puis à l'ACO. Vicaire à Notre-Dame en 1950, Charles Devaud est perçu par les enquêtés comme quelqu'un de « spontané » et de concrètement « engagé », tout comme l'abbé Baud, aumônier de la JEC pour les collégiens et collégiennes. Liés par l'expérience de l'Action catholique et l'exercice en zone de diaspora urbaine, ces prêtres « dont les leaders indiscutés sont les abbés Charles Devaud et Émile Conus »⁶ sont particulièrement réceptifs au concile qui, à son ouverture, instaure des doutes au sein du clergé romand sur sa capacité à revaloriser le statut du prêtre. Avec la publication des premiers travaux du concile Vatican II, les prêtres ruraux plus âgés qui ont vu leur statut et autorité perdre en reconnaissance symbolique durant leur carrière sacerdotale, et qui ont le plus souvent fortement intériorisés le régime autoritaire des paroisses rurales, s'inquiètent « concrètement, car le concile verrait, d'après leurs témoignages, la revalorisation des statuts de l'épiscopat et du laïcat, avec en particulier le développement de la notion de « peuple de Dieu », au détriment de la dichotomie clerc/laïc. Leur statut, au contraire des évêques et des laïcs, ne serait donc pas revalorisé. »⁷ Chez

¹ Entretien avec BC.

² C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers*, op. cit.

³ De 1971 à 1977, le père Pierre Oberson assure la direction cantonale de l'ACO, ce qui témoigne de son attachement à la vie ouvrière.

⁴ Entretien avec CL.

⁵ Entretien avec BG.

⁶ L. PLANZI, *La fabrique des prêtres: recrutement, séminaire, identité du clergé catholique en Suisse romande (1945-1990)*, Fribourg, Academic Press, 2016, p. 397

⁷ *Ibid.*, p. 396

les « nouveaux » prêtres comme l'abbé Devaud, cette incertitude provoque au contraire un questionnement de fond sur leur manière d'être présents dans un monde en pleine mutation. En 1964, plusieurs séminaristes romands réunis pour des journées d'étude sur l'Action catholique ouvrière à Lausanne affirment ainsi vouloir mieux connaître la vie ouvrière. S'ils admettent que les cours de pastorale récemment instaurés au séminaire peuvent certes affermir leur doctrine, ils se révèlent incapables de remplacer la connaissance de la vie concrète de ces ouvriers et estiment que leurs études les isolent des jeunes étudiants et travailleurs¹.

« Nous nous apercevons même quelquefois que nous ne savons plus leur parler, que nous sommes souvent très loin de leurs vraies préoccupations. Nous avons donc besoin de dépasser les problèmes, pour découvrir les personnes qui vivent ces problèmes, avec leurs sentiments de justice, de solidarité, leurs révoltes, leurs espérances, leurs richesses et leurs limites : c'est sur ces valeurs-là que comme prêtres, nous aurons à les aider à édifier le Royaume du Seigneur. »²

Ce sentiment encourage ces aumôniers à adopter un style d'encadrement qui se fait moins autoritaire, ayant parfois eux-mêmes mal vécu ce type d'autorité péremptoire au séminaire, marquant ainsi l'avènement du relationnel qui opère une plus grande personnalisation (les jeunes ont une personnalité et des expériences singulières qu'il faut prendre en compte) qui mobilise la figure du « jeune-interlocuteur » et de « l'élève-citoyen » en engageant la responsabilité du jeune³. Dans les témoignages de militants ayant passé par l'Action catholique, en particulier à la JEC, cette pédagogie « antiautoritaire » contraste fortement dans les années soixante avec le style autoritaire, impersonnel, punitif, recourant parfois à l'humiliation, de l'école publique en Suisse romande. En ce sens, l'Action catholique participe à la transformation de l'économie affective ou émotionnelle des jeunes, au sens de Norbert Elias, l'autorité par la contrainte-punition étant de plus en plus vécue comme humiliante, arbitraire et injuste en comparaison avec leur expérience au sein de l'Action catholique.

Une deuxième démarcation s'observe entre les aumôniers qui valorisent une approche plus intellectuelle de la foi et une appréhension globale des problèmes rencontrés par les jeunes, et ceux qui privilégient plutôt des actions concrètes et une pratique militante de la foi. Comme le note un ancien permanent de la JOC, le mouvement « s'inscrivait dans un contexte où il y avait une partie de l'Église de gauche, ou dirait-on de l'Église consciente. Dans la JOC, il y avait donc des jeunes

¹ L. PLANZI, « Le moment 68 dans l'église catholique suisse », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, 2016, p. 3

² *Ibid.*, p. 4

³ A ce propos, voir en particuliers M. DARMON, « Les transformations de la discipline dans un lycée de province, 1940-1970 », *op. cit.*

prêtres et des gens plus intellectuels » comme l'abbé Marcel Châtelain¹. Formés dans la période d'immédiat-après-guerre l'abbé Marcel Châtelain (1924-2010), aumônier cantonal de la JEC-JECU à Genève (1964-1973) qui exerce une influence considérable sur l'Action catholique genevoise, est « un catholique de gauche, mais pas du tout militant, même s'il pouvait avoir des prises de position »². Comme le note cette jéciste :

« L'abbé Marcel Châtelain était un type qui avait une pensée qui nous a beaucoup ébranlés. Il nous a beaucoup transmis l'idée du progrès, l'idée de l'action pour le progrès, ça, lui, il l'avait très fortement. (...) Peut-être bien que jusque-là j'avais une espèce de foi traditionnelle que je n'avais pas tellement questionnée. Et là, avec lui, j'ai été poussé à réfléchir à ce que c'est que d'avoir la foi, qu'est-ce que c'est que d'être chrétien par rapport à l'être humain. C'était des choses très fortes. En discutant avec lui, il n'était pas question d'avoir des valeurs religieuses, ce n'était pas des valeurs chrétiennes qui faisaient qu'on s'engageait, c'était parce que c'était des valeurs humaines sur lesquelles on pouvait porter peut-être un autre regard (...). »³

Au sein de la JECU, la réflexion politique est portée à un niveau de réflexion intellectuelle important sous l'influence de l'abbé Châtelain, avec le concours des aumôniers dominicains animant le Centre catholique universitaire. Abritant des logements, des salles de réunions et une bibliothèque, le CUC donne d'ailleurs accès à deux principales revues militantes, *Esprit* et *Témoignage chrétien*. Ces aumôniers mettent sur pied des groupes d'études à midi et le soir pour les étudiants des collèges, car ils « avaient compris qu'on ne pouvait pas nourrir les têtes pensantes de demain avec la seule soupe populaire distribuée aux sermons du dimanche »⁴. Formé avant les années soixante, l'abbé Châtelain incarne ces prêtres plus « intellectuels », rompus au débat théologique par leur formation théologique plus poussée que les vocations tardives formées dans un cursus accéléré, qui font preuve d'une grande loyauté envers l'institution religieuse et sa hiérarchie :

« Châtelain c'était l'intellectuel très rigoureux. (...) Je pense que Marcel Châtelain était un fin théologien alors que l'abbé Baud a fait le TECH. (...) Il n'a pas le niveau intellectuel de Marcel Châtelain. Marcel Châtelain était peut-être prudent alors que l'abbé Baud était plus spontané. (...) Et l'abbé Châtelain était un homme d'Eglise, un homme d'appareil. (...) Je me souviens que l'abbé Châtelain disait : "Qu'est-ce qui réunit autant de monde ? Il n'y a que l'Eglise catholique !" »⁵

Si la différence entre ces deux attitudes résulte en partie d'une formation ecclésiale plus poussée pour certains d'entre eux, cela ne signifie pas nécessairement une moindre politisation des uns par rapport aux autres puisque le refus de monter en généralité peut être une stratégie d'évitement de la conflictualité avec la hiérarchie.

¹ Entretien avec NT.

² Entretien AB.

³ Entretien avec GJ et CJ.

⁴ L.-F. DUMAS, *Bachu chez les justes*, s. l., l'Age d'Homme, 1990, p. 41

⁵ Entretien avec DM.

Cette typologie permet alors de mettre en évidence un dernier groupe de prêtres, plus jeunes, et particulièrement actifs à Genève. Formés vers la fin des années cinquante, ces jeunes prêtres qui débutent leur ministère vers le milieu des années soixante formulent une critique plus franche de l'Église, plus proche de la protestation interne (revendication, subversion, pétition, menace de défection) que de la conformation à l'institution (double-jeu, silence contestataire, hypocrisie)¹. Dans le cours des mois qui succèdent aux événements de 68, la plupart de ces aumôniers défroquent et radicalisent leur engagement en rejoignant des organisations gauchistes, suivis par des laïcs et des militants de l'Action catholique. C'est le cas notamment de l'abbé Kolb (1940-2015) à Lausanne, et plus encore de l'abbé Charles Philipona (1942-2010) à Genève. Nommé aumônier cantonal de la JOC (1967-1971), Charles Philipona² participe en mai 1970 à l'occupation de l'église du Sacré-Cœur puis entre en conflit avec Mgr. Pierre Mamie, avant de défroquer l'année suivante. Il s'engage dans les mouvements de quartiers, milite dans un groupe marxiste-léniniste³, apporte son soutien aux mouvements antimilitaristes et s'investit dans la Ligue suisse des droits de l'homme. D'autres aumôniers partagent une trajectoire religieuse assez similaire telle que celle de l'abbé Giovanni Chicherio (1939-2011), nommé prêtre en 1963, aumônier des routiers et du Technicum, qui « défroque » à son tour au début des années septante et devient par la suite secrétaire de la Ligue suisse des droits de l'homme jusqu'en 1987.

Un dispositif pédagogique orienté vers la transformation du milieu

L'Action catholique désigne des groupes organisés par secteurs (jeunes ouvriers, ruraux, collégiens, universitaires) animés par des prêtres-aumôniers. Pour les fondateurs de l'Action catholique, ce n'est pas au prêtre, ni même à l'aumônier de « prêcher » un évangile à des « milieux » éloignés de l'Église, de son langage et de son public dont la seule réponse à la question sociale se réduit à l'action charitable et au patronage. Les normes de référence sont « dans les Evangiles avant d'être dans le catéchisme et la morale de l'Église »⁴. L'étude de l'Evangile « à partir des faits de la vie

¹ Y. R. DU CLEUZIOU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *op. cit.*

² Après le petit-séminaire et le lycée d'Engelbert (1960-1962), il accomplit le séminaire à Fribourg et passe sa licence de théologie (1962-1967). Il est ensuite nommé vicaire (1967-1971) à la paroisse de Saint-François (Genève, quartier de Plainpalais) dont le curé, Fernand Duvillard, est l'aumônier cantonal de la Jeunesse ouvrière chrétienne.

³ Il s'agit de l'Organisation de lutte pour le communisme (OLC) dont l'existence débute en 1973 jusqu'à sa disparition en 1977.

⁴ Y. RAISON DU CLEUZIOU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, *op. cit.*, p. 171

quotidienne, ou la relecture de la vie quotidienne à partir de l'Évangile » doit rendre le message chrétien plus concret, car ancré dans la réalité des jeunes.

Cette pédagogie pastorale s'inscrit dans un contexte où « il n'est plus possible d'imposer et de menacer, où l'indifférence religieuse est la principale attitude à combattre, où il est nécessaire d'obtenir une adhésion consentie pour qu'elle soit durable, alors qu'il s'agissait autrefois de modeler une fidélité acquise d'avance étant donné l'emprise de la religion »¹. La constitution pastorale *Gaudium et Spes* de 1965 prononcée par un concile qui se veut plus pastoral que dogmatique est perçue par les aumôniers comme un signe de reconnaissance et de validation de leur ministère².

Il s'agit en second lieu de former des « militants »³ par une « éducation intégrale », ce à quoi le syndicalisme ne peut prétendre. Partageant les mêmes conditions sociales d'existence que leurs pairs, les militants doivent acquérir par l'Action catholique des convictions suffisamment solides et des moyens suffisamment efficaces pour attirer à « la foi » leur camarade en les rejoignant dans leurs préoccupations et contextes de vie. C'est donc à la connaissance de leur « milieu », à l'entretien des convictions et à la vocation militante apostolique que répond le dispositif de l'Action catholique. L'efficacité de cette stratégie de « conquête » repose sur la capacité des militants à mener des actions « de masse » coordonnées et unies par un même état d'esprit, comme le rappelle par exemple le programme de la JEC en 1958-1959 :

« La société civile recevra l'influence de l'Évangile par la communauté qui vit de l'Évangile et par des chrétiens fervents qui doivent être présents dans les organisations temporelles. (...) La pénétration de l'esprit du Christ dans tout l'humain, c'est-à-dire l'action de l'Eglise dans le monde, est donc l'affaire à la fois de la hiérarchie et de tous les membres qui croient au Christ et Lui sont unis dans la charité. »⁴

Au début des années cinquante, les milieux de la jeunesse catholique deviennent, en outre, le public auquel les instances officielles de l'Église et de nombreuses organisations catholiques s'adressent pour les inciter à devenir les acteurs d'un monde à transformer en luttant contre les inégalités et l'injustice sociale. En décembre 1965, le pape Paul VI, s'adressant au monde à la fin du concile Vatican II, interpelle les jeunes : « C'est à vous, enfin, jeunes gens et jeunes filles du monde entier, que le concile veut adresser son dernier message. Car c'est vous qui allez recueillir le flambeau des mains de vos aînés et vivre dans le monde au moment des transformations les plus gigantesques de

¹ Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, op. cit., p. 283-284

² Y. TRANVOUEZ, « Les idées du ciel ne tombent pas juste. La division théologique des chrétiens de gauche », dans D. Pelletier et J.-L. Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 514

³ On rejoint ici l'invitation à « prendre pour objet le qualificatif « militant » plutôt que d'en faire une catégorie routinière d'analyse », cf. L. BARGEL et S. DECHEZELLES, « L'engagement dans des partis politiques de droite », *Revue française de science politique*, vol. 59, n° 1, 2009, p. 5-6

⁴ Document interne, « Introduction au programme 1958-1969 sur le thème « L'Eglise et le monde » », Archives du diocèse, Fond IX. 53/55/58 JEC-JECU - ACAR/JRC

son histoire. [...] C'est au nom de ce Dieu et de son Fils Jésus que nous vous exhortons à élargir vos cœurs aux dimensions du monde, à entendre l'appel de vos frères et à mettre hardiment à leur service vos jeunes énergies. » Deux ans plus tard, dans sa lettre encyclique *Populorum Progressio*, il insiste d'un même ton sur l'urgence d'un engagement pour le développement du Tiers-Monde en rappelant le « devoir d'œuvrer ensemble pour édifier l'avenir commun de l'humanité (...), en premier lieu les plus favorisés » par un « devoir de solidarité (...), un devoir de justice sociale (...), un devoir de charité universelle (...), car l'avenir de la civilisation mondiale en dépend ». Ce discours est largement relayé par des organisations proches de la jeunesse catholique, telles que Pax Christi, Ad Lucem, les mouvements d'Action catholique, le Centre catholique en faveur du développement (CCFD), les aumôneries des étudiants et les scouts. C'est dans ce contexte particulier que de nombreux jeunes catholiques vont, à travers l'Action catholique et le scoutisme, se familiariser avec l'action collective¹ et la vie groupe valorisant des liens de solidarité instrumentale et expressive².

Parmi les agents, objets et supports d'inculcation d'un habitus militant catholique, deux procédés principaux assurent la formation militante des jeunes de l'Action catholique, à savoir la « Révision de vie » et la méthode « voir, juger, agir ». Ces procédés reposent moins sur un savoir propositionnel c'est-à-dire sur un ensemble d'énoncés théoriques, que sur le partage collectif (révision de vie) et des actions de terrain menées dans les collèges, les écoles professionnelles et leur entourage proche (« voir, juger, agir »). Tout d'abord la *Révision de vie*³ consiste à réaliser tour à tour au sein du groupe, par chaque participant, une relecture des événements vécus dans leur semaine, et à confronter, discuter et éclairer ces expériences à la lumière des avis du groupe qui peut éventuellement recourir à des textes christologiques avec l'appui de l'aumônier. Or, ce dispositif de partage social accorde une large place à des propos de nature affective qu'un parti politique, par exemple, tend à marginaliser, et qui constitue pourtant un vecteur puissant de façonnage du collectif contribuant à terme au processus de mobilisation du groupe⁴ :

¹ Ce que note également, auprès des enquêtés d'origine catholique à Lyon, F. ALFANDARI, L. MATHIEU et V. PORHEL, « «On pouvait être catho et être révolutionnaire». Socialisations religieuses et appétences contestataires », dans *Lyon en luttes dans les années 68. Lieux et trajectoires de la contestation*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2018

² Sur solidarité expressive (l'ami est celui à qui on peut se confier) et la solidarité instrumentale (l'ami est celui sur lequel on peut compter), voir C. BIDART et A. PELLISSIER, « Copains d'école, copains de travail. Evolution des modes de sociabilité d'une cohorte de jeunes », *Réseaux*, vol. 115, n° 5, Lavoisier, 2002, p. 17-49

³ Pour une analyse complète de la Révision de vie, voir A. FAVIER, « La révision de vie. Une pratique religieuse méconnue au cœur du catholicisme français », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 186, n° 2, 2019, p. 142 Ce dernier montre cependant que la révision de vie, du moins à la JOC, renvoie davantage à des mutations spirituelles plus générales au sein du catholicisme français qu'à un outil pédagogique ou pastoral.

⁴ Voir à ce propos I. SOMMIER, « Emotions », *op. cit.*

« Ce n'était pas des confessions publiques, mais on revoyait ce qu'on avait fait pendant la semaine ou dans la quinzaine. On avait des réunions toutes les semaines et on réfléchissait. On disait : « Ben voilà, moi cette semaine j'ai vécu tel événement, je me suis fâchée, ou je n'étais pas contente, j'étais frustrée, je n'ai pas su répondre, ou alors ça m'a fait tellement plaisir parce que bla-bla-bla », enfin tout ce qu'on pouvait éprouver. Et puis c'était en groupe qu'on disait : « Tu as bien géré, pas bien. » Et ça, je trouvais que c'était extrêmement dynamique et que ça nous aidait. D'abord on avait un groupe à qui dire ce qu'on ressentait. On était des gamines. On avait un aumônier avec nous. Et puis ça soudait le groupe parce qu'on se connaissait. »¹

Cette technique de « transformation des conduites » par les pairs valorise « une spiritualité ancrée dans le quotidien attachée à la résolution d'enjeux concrets, et met à distance une approche trop intellectuelle de la foi ». ² Elle procure au militant « le sentiment qu'il n'est pas chrétien qu'à l'église, dans ses rites et ses œuvres, mais également dans sa vie personnelle et ses engagements militants propices à un monde plus juste et conforme à l'Évangile » ³. Surtout, cette « mise en forme biographique » apprise lors de ces exercices rituels (de révision de vie) n'est pas uniquement une rationalisation *ex post*, mais participe d'un *modus operandi* de l'action dans la mesure où elle produit une « conscience discursive » ⁴ qui rend les participants capables de « mettre en mots » leur expérience et d'agir en conséquence ⁵.

Ensuite, la méthode « voir, juger, agir » distingue l'Action catholique des pratiques et discours que l'on rencontre dans de nombreuses associations ⁶, et éloigne le militant du paroissien. À travers trois étapes, les militants sont d'abord invités à *voir* c'est-à-dire à observer et comprendre la réalité qui les entoure (à l'usine, dans les collèges, dans la classe, dans le quartier, etc.). À nouveau, elle sollicite le vécu et c'est bien à partir de l'expérience « que se constitue un savoir sur une réalité que l'on ne peut pas connaître si l'on ne s'implique pas » ⁷. D'où le recours aux enquêtes (questionnaires, observations écrites et parfois entretiens) auprès d'élèves, de parents et d'apprentis dans un contexte marqué par l'essor des sciences sociales, en particulier de la sociologie et de la psychologie, qui trouvent auprès de ces jeunes un véritable intérêt. Ainsi renseignés par le « terrain », les militants sont invités à *juger* cette réalité, non pas au sens de « jugement », mais en

¹ Entretien avec LD.

² A. FAVIER, « La révision de vie », *op. cit.*, p. 146

³ *Ibid.*, p. 145

⁴ A. GIDDENS, *La constitution de la société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 93

⁵ L. BERLIVET et F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », 1994, *op. cit.*

⁶ Comme le note Camille Hamidi à propos du monde associatif, lorsqu'ils "réfléchissent aux actions à mener dans le cadre associatif, les agents ne partent pas d'un diagnostic de la situation et d'une analyse des causes des problèmes (ce qui serait propice à la montée en généralité) pour rechercher, ensuite, les solutions à apporter à ces problèmes". C. HAMIDI, « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation: Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration », *Revue française de science politique*, vol. 56, n° 1, 2006, p. 13

⁷ P. MARTINOT-LAGARDE, « De nouvelles formes d'engagement », *Revue Projet*, n° 305, n° 4, 2008, p. 48-54. Comme le note Martinot-Lagarde, si « le militant est amené à prendre une responsabilité pour les autres, c'est bien d'abord pour eux, plus que pour une cause générale. Il se situe comme accompagnateur, et si l'action engagée nécessite un porte-parole, plutôt que d'assurer lui-même ce rôle, il mettra en avant et fera parler les personnes concernées ».

termes de conformité à l'épanouissement de l'homme selon les critères de justice, de liberté et d'amour définis à partir d'une lecture christologique des textes bibliques que légitiment les textes du Concile à partir des années soixante. Enfin, le militant doit *agir*, c'est-à-dire retourner sur le terrain en agissant de manière à transformer cette réalité pour la rendre conforme aux aspirations chrétiennes. Le résultat des enquêtes et des actions menées par les différents groupes, ainsi que les réflexions et évaluations qu'elles suscitent sont transmises à l'ensemble des groupes à travers une brochure – dont les contenus varient entre la JOC, la JEC et la JRC – élaboré communément par les aumôniers et les permanents. Ce procédé permet à chaque militant de se situer dans le monde à partir « de sa propre position et de la dimension collective de ses propres problèmes »¹, passant ainsi du « je » au « nous », qu'incitent et accompagne les questions que leur pose les bulletins à chaque séance (par exemple, « Y a-t-il un monde étudiant qui nous est propre ? », « Ce monde est-il le même aujourd'hui qu'il était hier ? »). Enfin, ces réflexions guident les « actions de masse » pour transformer ce qui doit l'être au nom de du droit de la personne « aimée de Dieu » à la dignité, au bien-être, à l'intégrité corporelle et à l'autodétermination. La coordination de ces « actions de masse » à l'échelle régionale, voire internationale favorise « la consolidation de sociabilités militantes liant entre eux des acteurs, certes parfois très hétérogènes, mais qui éprouvent, à travers la coordination de leurs actions, des sentiments de solidarité, de communalisation, de fierté d'agir de concert, voire d'enthousiasme »².

Le dispositif marque le passage « du rite à l'action », du « je » au « nous », de la « mièvrerie à la virilité », du « catéchisme à l'Evangile », enfin, du « clergé au laïc »³. Il repose sur la pratique de l'enquête sur le « terrain » qui se fait en équipe ; puis par l'évaluation, également collective, objectivant l'écart entre la réalité et l'idéal chrétien ; enfin, par des décisions pratiques et applicables en menant des actions afin de transformer cette réalité. Pour cela, les groupes recourent à la pédagogie par objectif qui consiste à diviser les tâches à accomplir de telles sortes que chacun est amené à prendre des responsabilités. Le militant passe ainsi son temps en réunions, et, constamment confronté à ses camarades, il fait l'apprentissage de la prise de parole en public, de l'argumentation, de la négociation⁴.

¹ J.-M. DONEGANI, « Itinéraire politique et cheminement religieux », *Revue française de science politique*, vol. 29, n° 4, 1979, p. 722

² L. BLONDIAUX et C. TRAÏNI, *La démocratie des émotions: dispositifs participatifs et gouvernabilité des affects*, s. l., Presses de Sciences Po, 2018, p. 29

³ Y. TRANVOUEZ, « Le militant d'action catholique », dans B. Duriez et al. (éd.), *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2005, p. 228

⁴ Y. TRANVOUEZ, « Le militant d'action catholique », dans B. Duriez et al. (éd.), *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2005, p. 203-215

Très tôt puisque la plupart d'entre eux intègrent l'organisation vers 14-15 ans, les jécistes et jocistes les plus impliqués se familiarisent ainsi avec les questionnaires distribués dans leur collège, leur école professionnelle et leur entourage. Ils apprennent à prendre la parole en groupe et à s'engager dans l'animation de sessions et de réunions. Pour de nombreux militants, l'Action catholique offre ainsi un espace qui permet de sortir de l'isolement dans lequel les place la déstructuration des liens de solidarité organique (le travail à l'usine, les nouveaux quartiers HLM, l'augmentation des effectifs scolaires comme autant d'espace et d'institution dans lesquels les individus perdent les liens de solidarité communautaire auxquels la sociabilité villageoise les avait habitués) et la rareté des espaces de sociabilité juvénile.

Il n'existe pas d'équivalent dans les milieux protestants de l'Église nationale où morale religieuse et morale civique (et sexuelle) vont souvent de pairs. Les jeunes protestants sont pris en charge dans le cadre paroissial dans le cadre d'une éducation chrétienne formelle fondée sur un programme, des objectifs et des contenus élaborés au préalable. Pour la plupart, cette « instruction religieuse, ni pire ni meilleure que l'éducation scolaire en général, n'a guère laissé de traces. À peine un moyen mnémotechnique, toujours utile pour me rappeler l'ordre des premières épîtres du Nouveau Testament. »¹ Les jeunes protestants sont considérés comme de futurs paroissiens et non comme des militants chargés de transformer la société pour reconquérir la place perdue par l'Église. C'est au pasteur que revient la tâche de transmettre, par le catéchisme, une culture biblique et morale en procédant le plus souvent par affirmation malgré l'existence d'une tradition théologique valorisant l'interprétation continue et jamais fermée des textes :

« Il y a des tas d'endroits où on enseignait de manière presque *ex cathedra*. (...) Dans la tradition protestante, l'interprétation se discute en fonction de la manière dont d'autres textes bibliques peuvent nous interroger et aussi d'autres personnes. On ne peut jamais dire j'ai le dernier mot sur tel ou tel texte. Mais il y avait un peu une contradiction entre cette sensibilité confessionnelle et une pratique assez autoritaire. »²

De manière générale, ce dispositif favorise l'apprentissage du travail militant à travers des processus similaires à ceux que met en lumière Lucie Bargel à propos des jeunes militants socialistes et UMP³ en soulignant l'importance de l'acquisition progressive par les jeunes militants d'un intérêt à apprendre des pairs plus expérimentés, du « goût » pour les activités de « réflexion » et de « terrain » et du sentiment de légitimité à prendre la parole au sein du groupe. Parmi les multiples facteurs qui y contribuent, plusieurs se situent au cœur du dispositif de l'Action catholique. D'une part, le caractère informel des réunions favorisé par des réunions qui prennent la

¹ M. PREISWERK, *Partir pour apprendre: chemins interculturels*, Vevey, L'Aire, 2019, p. 23

² Entretien avec PF.

³ L. BARGEL, *Jeunes socialistes, Jeunes UMP: lieux et processus de socialisation politique*, Paris, Dalloz, 2009

forme de cercle de discussion accordant une place importante à la discussion et aux échanges libres durant lesquels chacun « fait comme si tous étaient égaux »¹, offrant ainsi aux nouveaux entrants une place à part entière dans le groupe². D'autre part, la dynamique collective générée par l'Action catholique qui ressort systématiquement dans les divers témoignages, et qui tient à deux sources d'« adhésion émotionnelle » : la première tient au dispositif de partage collectif qui génère un sentiment d'appartenance et d'obligation vis-à-vis du groupe, dans un contexte où l'action collective, sous couvert des aumôniers, revêt un caractère particulièrement transgressif ; la seconde, davantage tributaire de dispositions, est cette « forme de sacrifice individuel au profit de cette force collective »³ dont on peut faire l'hypothèse qu'elle est d'autant plus présente chez ces jeunes catholiques que leur socialisation religieuse est marquée par un intérêt au désintéret.

Si le dispositif de l'Action catholique est susceptible d'accorder une place importante aux dimensions cognitives et normatives qui interviennent dans la transformation de faits en problèmes à résoudre⁴, sa capacité à générer des effets politisateurs s'évalue mieux encore à l'aune des facteurs retenus par les enquêtes portant sur le monde associatif, si l'on entend par là la capacité à monter en généralité et à percevoir la dimension conflictuelle des rapports sociaux⁵. Dans ses travaux, Camille Hamidi identifie trois facteurs déterminants qui interviennent dans la politisation des membres d'une organisation au-delà de l'existence d'un « projet délibéré de socialisation politique de la part des responsables » qui, bien qu'importante, ne suffit pas. D'une part, l'exposition à des discussions politisées qui varie selon l'accès et la participation qu'accorde l'organisation à ses militants. D'autre part, la force des liens affectifs que les militants nouent avec les responsables les plus politisés. Enfin, la prédisposition des militants à entendre, sélectionner et retenir les propos politisés⁶. Si le dispositif tel qu'on l'a décrit ici ne remplit pas à lui seul l'ensemble de ces conditions, l'importance qu'il accorde à la participation des militants aux discussions et actions concrètes, la volonté des aumôniers de s'identifier aux problèmes sociaux rencontrés par les jeunes, ou encore la dimension collective des « problèmes » auxquels ces aumôniers rendent attentifs, enfin, leur résolution par l'action collective constituent autant d'aspects propices à la politisation des participants. Comme le note Jean-Marie Donegani à propos des jocistes, la JOC entre en

¹ G. SIMMEL, *Sociologie et épistémologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991

² L. BARGEL, *Jeunes socialistes, Jeunes UMP*, *op. cit.*, p. 325

³ *Ibid.*, p. 387

⁴ On reprend ici la trilogie de W. L. F. FELSTINER, R. L. ABEL et A. SARAT, « The Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming . . . », *Law & Society Review*, vol. 15, n° 3/4, 1980, p. 631

⁵ C. HAMIDI, « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation », *op. cit.*

⁶ Pour une synthèse, voir C. HAMIDI, « Associations, politisation et action publique. Un monde en tension », dans O. Fillieule *et al.* (éd.), *Sociologie plurielle des comportements politiques: je vote, tu contestes, elle cherche*, Paris, Presses de Sciences Po, 2017, p. 347-370

« harmonie totale avec leur nouvelle vie de production, prend en charge les problèmes qu'ils rencontrent au travail et leur apprennent à en percevoir la dimension collective, sinon politique »¹. Dès lors, la réflexion et les pratiques collectives promues au sein de ces groupes s'étendent progressivement et tout au long de l'histoire de l'Action catholique à des domaines de l'existence « où les clercs ne s'aventuraient pas en tant qu'être séparés », en particulier la sphère professionnelle et scolaire². Issus de familles catholiques, les jeunes nés au tournant des années quarante qui fréquentent l'Action catholique au début des années soixante grandissent dans milieu où l'anticommunisme historique de l'Église rend *a priori* pratiquement impossible leur insertion dans les réseaux de jeunesse communiste et - dans une moindre mesure - socialiste qui transmet d'ordinaire un sentiment de compétence politique à des individus d'origine populaire doublement éloigné (de droit et de fait) de la politique. Pour les raisons évoquées, l'Action catholique représente alors pour ces jeunes catholiques une instance privilégiée de socialisation à l'engagement dans les mouvements sociaux, davantage que dans les partis politiques.

Toutefois, les pratiques militantes sont généralement loin d'avoir la pureté du modèle diffusé par les cadres de l'organisation³. Cela suggère d'être attentif à la manière dont les individus investissent le modèle d'engagement proposé par l'organisation. Ces remarques nous conduisent *in fine* à être attentif à la manière dont les investissements politiques dont l'Action politique fait l'objet dépendent du contexte, des propriétés sociales des militants et des dynamiques endogènes et enjeux sociaux propres aux groupes étudiés (JOC, JEC). Il s'agit en outre d'être prudent en évitant de parler de « politisation » du mouvement pour expliquer la crise qu'il traverse en 1968-1969, ce qui reviendrait à prendre « comme indicateur [de politisation] la qualification produite par les acteurs eux-mêmes »⁴, en particulier celle de la hiérarchie épiscopale. Celle-ci estime en effet qu'il y a « politisation » du mouvement lorsque ses membres prennent des positions sur des sujets qui, en fonction du contexte, transgressent les frontières instituées impliquant de s'en tenir à leur rôle de propagateur de la foi⁵. L'ambivalence de cette configuration militante apparaît alors au grand jour : tant que la révision de vie et la pratique de l'enquête ne soulèvent que des questions qui vont dans le sens de ce que le magistère considère faire partie de l'enseignement et de la doctrine catholique, le dispositif ne suscite guère de problèmes, hormis les résistances du clergé paroissiales ; sitôt que les questions de l'intime et de l'action politique entrent en jeu, les militants socialisés à « juger » et

¹ J.-M. DONEGANI, « Itinéraire politique et cheminement religieux », *op. cit.*, p. 721

² Y. RAISON DU CLEUZIOW, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, *op. cit.*, p. 370

³ Julian Mischi en livre une bonne démonstration dans son enquête sur les militants du parti communiste français. J. MISCHI, *Servir la classe ouvrière*, *op. cit.*, p. 17

⁴ C. HAMIDI, « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation », *op. cit.*, p. 10

⁵ Y. RAISON DU CLEUZIOW, « Le Secours catholique et les forums sociaux : une politisation incrémentale (2003-2010) », *op. cit.*, p. 89

« agir » à partir de leur propre analyse sont soudainement remis à l'ordre par l'évêque. Or, la génération de militants des années 1960 voit les « anciens » camarades prendre des responsabilités dans les syndicats, les partis et les associations. Les jocistes « hommes » engagés dans le mouvement durant les années 1960 se confrontent aux appels de leurs camarades espagnols torturés par le régime franquiste et s'ouvrent au monde¹, tandis que sur le plan de la morale sexuelle ils restent loyaux au magistère pour « préserver ce qui leur paraît le plus important, à savoir l'existence même d'organisation au sein du mouvement ouvrier »² ; les militantes, elles, sont divisées sur la question « non résolue » et clivante de la limitation des naissances face à l'essor du planning familial, puis à l'intransigeance d'un magistère entièrement masculin sur la contraception alors qu'elle leur paraît participer à l'émancipation ouvrière³. De leur côté, les jécistes voient leurs camarades français serrer les rangs avec les militants de la jeunesse communiste avant de rejoindre la nébuleuse maoïste qui porte l'utopie d'un monde nouveau, tandis que leurs camarades latino-américains s'engagent du côté de la révolution. Le champ de tension résulte de la confrontation entre cette configuration militante et un régime de vérité catholique fondée sur l'autorité légalisationnelle dont se réclament l'évêque et le magistère. C'est à ces transformations propres à la JOC, d'une part, et à la JEC, d'autre part, que se consacrent donc les sections suivantes.

Section 3 : La JOC en Suisse romande. Un mouvement de jeunesse ouvrière au temps de son apogée

La JOC est une organisation de « jeunes ouvriers » qui, à partir des années soixante, sort d'une crise profonde, ce qui explique sans doute que la plupart des travaux d'historiens et témoignages portent sur sa période la plus faste, à savoir les années d'entre-deux-guerres. Si l'on tient compte des rythmes, réseaux et générations militantes, on peut schématiquement distinguer trois moments forts de l'histoire de la JOC. De l'entre-deux-guerres aux années cinquante (1930-1955), l'élan jociste placé sous le signe de l'évangélisation du milieu connaît son apogée. Vouée par la hiérarchie à faire barrage au socialisme, la JOC revendique son appartenance au mouvement ouvrier en refusant toutefois d'adhérer à l'analyse marxiste de la lutte des classes malgré l'attrait du programme socialiste dans les milieux ouvriers en France et dans les grandes villes romandes. La guerre et les

¹ C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde: les mouvements catholiques de la jeunesse, de la colonisation à la coopération, 1920-1991*, Paris, Éd. du Cerf, 2010

² A. FAVIER, « Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 134, n° 2, 2017, p. 105

³ S. ROUSSEAU, « Le couple, le mariage, la sexualité », dans B. Duriez et al. (éd.), *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2005, p. 187-198

tentatives de reprise en main du mouvement par la hiérarchie met à un terme à cette période faste. La JOC vivote au point que l'évêque finit par lâcher la bride en accordant une nouvelle autonomie aux laïcs engagés dans le mouvement. Une deuxième période (1956-1964) se caractérise par la reconstruction du mouvement dans un contexte de faible mobilisation ouvrière. L'internationalisation du mouvement progresse avec l'essor des pays non-alignés qui ouvrent la perspective d'une troisième voie ni capitaliste ni communiste. Durant cette période, la JOC élargit son cadrage aux ouvriers du « Tiers-Monde » dans une perspective qui articule étroitement la mission apostolique d'humanisation du milieu au « progrès » de l'éducation et de la formation. Enfin, une troisième période (1965-1968) cristallise à l'échelle du mouvement un ensemble de mutations sociales et économiques sur la longue durée, dans un contexte de scolarisation et mixité croissante, la généralisation du salariat et la concentration des unités de production, d'une part, et de nouvelles pratiques sociales telles que le sport, les loisirs et, de manière générale, une culture juvénile, d'autre part. Confortée dans sa perspective ouvriériste, la JOC reprend le cadrage de la « dignité » ouvrière qui avait fait son succès dans les années trente ; tandis que s'éloignent la condamnation du socialisme par Pie XI prononcée en 1926 et celle des prêtres-ouvriers réhabilités en 1965 et qu'en France voisine l'expérience de la Résistance porte les chrétiens vers la politique. Avec la grande assemblée internationale « Paris 67 », le mouvement retrouve un dynamisme similaire à celui de la fin des années trente qui, toutefois, ne résistera pas au mouvement de politisation qu'instaurent les événements de 1968.

Deux générations militantes d'avant-guerre. Former des « apôtres ouvriers ».

« À l'école, c'était la guerre des bagues. Nous, on avait la bague des « croisés », les communistes avaient aussi des bagues, avec la faucille et le marteau. C'est comme les foulards. Eux avaient des foulards rouges, nous des bleus et jaunes. Tous les jours, à la sortie de l'école, le curé nous attendait pour nous faire raconter tout ce que le maître nous avait dit. Il rectifiait ce qu'il jugeait faux. Le jeudi, il y avait patronage et patronage. Nous, nous n'avions pas le droit d'aller au patronage laïque. Je parle de ça, c'était en 36-38... De toute cette époque, ce qui m'a marqué, *c'est la nécessité où je me suis trouvé tout gosse d'annoncer la couleur*. J'étais chrétien dans un milieu prolo rouge. C'était clair ; c'était inscrit dans chacune de mes actions. »¹ (Jean Millet, militant jociste à Ivry à majorité communiste)

Le témoignage de Jean Millet pourrait, à quelques détails près, s'appliquer à Genève, où s'installe le secrétariat national de la JOC suite à une première implantation du mouvement mitigée dans les régions ouvrières du Jura. Le canton se caractérise dans les années trente par une forte polarisation politique, entre d'un côté les milieux proches de la nouvelle droite et de l'autre un mouvement socialiste dont l'une des figures majeures de la grève générale de 1918, Léon Nicole, accède à la présidence de l'exécutif cantonal à majorité socialiste. La hiérarchie épiscopale et le clergé local,

¹ J. MILLET, « En 1939, à quatorze ans, j'entre à la JOC », *Autrement*, n° 8, février 1977, p. 57

hostile au socialisme, voient dans le corporatisme catholique un moyen de canaliser le mouvement ouvrier. En effet, le succès de cette gauche socialiste ne doit pas masquer l'efflorescence des mouvements de renouveau national et d'extrême droite (y compris l'influence de l'Action française) qui l'accompagne¹. Henri Berra, une personnalité qui exerce une forte influence dans les milieux politiques catholiques genevois et qui ne cache pas sa sympathie pour le fasciste Oltramare, prend la tête du courant majoritaire du Parti chrétien-social, proche de la nouvelle droite, prônant un projet de société corporatif. Leurs nombreux relais dans le bas clergé, les syndicats chrétiens et les associations catholiques contribuent à la formation d'un mouvement corporatiste genevois prônant un christianisme intégral qu'ils souhaitent étendre à d'autres régions, provoquant toutefois d'importants conflits internes qui se soldent, par exemple, par le départ de certaines fédérations syndicales chrétiennes locales de la Fédération des syndicats corporatistes chrétiens genevois (FSCCG). Les catholiques genevois sont ainsi « plus fortement exposés aux mouvements corporatistes et autoritaires de l'époque que leurs coreligionnaires de Fribourg et du reste de la Suisse »².

Soucieux de ne pas inféoder les jeunes travailleurs catholiques à un projet politique qui ne leur appartient pas et dont ils ne seraient pas les acteurs, les premiers dirigeants de la JOC marquent toutefois leur distance avec le mouvement corporatiste. Premier secrétaire national en mars 1935, l'abbé Maréchal refuse de subordonner le mouvement au projet corporatiste du mouvement chrétien-social. D'emblée, la liberté syndicale et politique est garantie par les aumôniers du mouvement, voyant là un moyen nécessaire pour ne pas se couper d'un monde ouvrier à christianiser, si bien que de nombreux jocistes adhèrent à des fédérations syndicales rattachées à l'USS³. Le secrétaire du mouvement travaille ainsi à l'« enfouissement » du mouvement « dans le monde du travail »⁴ et à reprendre pied dans le monde ouvrier « traditionnellement travaillé par le socialisme »⁵ en évitant l'étiquette *chrétien-social* du « briseur de grève ». La « JOC Suisse, contrairement à celles de France et de Belgique, continuera son chemin sans lien direct avec les syndicats chrétiens, bien que la parenté d'idéal demeure indéniable »⁶. L'Action catholique maintient ainsi une relative autonomie vis-à-vis du syndicat corporatiste et du parti indépendant chrétien-social, ce dernier dont les dirigeants sont principalement issus de la bourgeoisie catholique

¹ U. ALTERMATT et H. P. FAGAGNINI, *Die CVP zwischen Programm und Wirklichkeit*, Zurich, Benziger, 1979

² U. ALTERMATT, *Le Catholicisme au défi de la modernité*, op. cit., p. 209

³ D. VON BURG, *Le mouvement chrétien-social dans le canton de Genève. 1936-1949*, Mémoire de licence, Fribourg, Université de Fribourg, 1969, p. 37

⁴ A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse: 1932-1948*, op. cit., p. 138

⁵ *Ibid.*, p. 88

⁶ *Ibid.*, p. 87

(médecins, avocats, etc.) et des cadres intermédiaires (ainsi que de membre du clergé) ne parvenant d'ailleurs pas à atteindre les milieux ouvriers¹.

Avec l'Action catholique, le « chemin de l'excellence chrétienne devient le militantisme et non plus la bienfaisance ; la valeur religieuse et la valeur professionnelle ne font plus qu'un »². À ce titre, une fraction du clergé qui voit la jeunesse désertir les structures paroissiales et associatives traditionnelles ne voit pas la JOC d'un bon œil. Comme le note Yves Lambert à propos de la JAC, le « mot d'ordre « mettre toute la religion dans toute la vie » suscite lui aussi des résistances, car il est prôné avec plus de force que dans les cercles catholiques précédents, et il rompt avec le rôle traditionnellement assigné à la religion dans la vie ordinaire, qui est essentiellement celui d'une morale »³. Or, à travers la JOC, les jeunes militants catholiques interprètent « dans un sens chrétien les combats syndicaux » qui se déroulent dans les usines, les valeurs ouvrières qui s'y manifestent étant lue comme des valeurs « chrétiennes qui s'ignorent », poussant bon nombre d'entre eux à privilégier une solidarité aux organisations du mouvement ouvrier plutôt qu'aux solidarités religieuses⁴. La JOC entre alors dans une période que l'historiographie qualifie d'âge d'or du mouvement durant lequel le « thème de la conquête, qui peut surprendre, voire engendrer la gêne ou l'ironie, quelques décennies plus tard, est, à l'orée des années trente, général »⁵. Il doit une partie de son succès à l'entrée sur la scène publique, en France, de la « classe ouvrière »⁶ avec le Front populaire qui, au printemps 1936, paralyse toute une industrie dans un contexte où, y compris en Suisse, la baisse des salaires conjuguée à la hausse des prix et à l'accélération des cadences de production entraîne le recul du niveau de vie de la classe ouvrière⁷. Tandis que la JOC française – la première organisation de jeunesse ouvrière en France⁸ – prend parti pour les grévistes au côté de la CFTC, opérant un rapprochement entre le mouvement et le syndicalisme, et alors que s'affirme

¹ U. ALTERMATT, *Le Catholicisme au défi de la modernité*, op. cit., p. 215. Urs Altermatt souligne ainsi qu'avec le « développement de l'Action catholique selon les exigences romaines, l'associationnisme et le parti politique sont l'objet d'une séparation plus nette à partir de 1930. Cela permet la renaissance de la Fédération catholique genevoise qui réunit les nombreuses associations avec toutes leurs ramifications en une organisation faïtières. Cf. p. 205.

² Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, op. cit., p. 222

³ *Ibid.*, p. 121

⁴ A. FAVIER, *Egalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, op. cit., p. 84

⁵ G. CHOLVY, « Aux Origines de la JOC française: le temps de la conquête (1927-1943) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, XCV, 2000, p. 125

⁶ J. MISCHI, *Servir la classe ouvrière*, op. cit., p. 12-13

⁷ A ce propos, voir A. PROST, « Les grèves de 1936 », dans *Histoire des mouvements sociaux en France*, Paris, La Découverte, 2014, p. 403-414

⁸ M. LAUNAY, « La J.O.C. dans son premier développement », dans P. Pierrard, M. Launay et R. Trempé, *La J.O.C. : regards d'historiens*, Paris, Editions Ouvrières, 1984, p. cf. « La J.O.C. au temps du Front Populaire », p. 67 et ss.

les débuts d'un christianisme de gauche¹, défiant une hiérarchie hantée par la « peur du rouge »², l'équipe de permanents et d'aumôniers qui seconde l'abbé Maréchal entend elle aussi « être présente au combat, dans un mouvement ouvrier uni, mais respectueux des convictions de chacun »³. En s'appuyant sur la doctrine sociale de l'Église fustigeant le libéralisme économique, le jocisme dénonce sans équivoque les conditions de vie et de travail du monde ouvrier, sans jamais se référer à la notion de lutte de classe et au marxisme, sans appeler non plus au renversement d'un « système » capitaliste. À cette période la JOC entend « plutôt changer les conditions de travail et les relations dans l'entreprise que peser sur les rapports sociaux de production et, par contrecoup sur les structures de la société »⁴ :

« Certains ont parlé alors de « contestation », nous contestons le régime, nous contestons nos conditions de vie, non pas seulement parce qu'elles nous faisaient mal, disons physiquement et économiquement, mais parce qu'elles nous faisaient mal dans notre personnalité. C'est au nom de notre être que nous mettons en procès la société, le régime... »⁵

Les effectifs du mouvement en Suisse romande explosent jusqu'à atteindre plusieurs milliers de militants. Le mouvement est porté par un dynamisme qui se traduit par le sentiment quasi jubilatoire d'appartenir à un mouvement catholique qui n'hésite pas à revendiquer son appartenance à la fois au monde ouvrier et catholique. La JOC met d'ailleurs en œuvre une « pédagogie des grands rassemblements, avec leur préparation et la prise en compte des requêtes de l'émotionnel qui permet à l'Église, en particulier depuis le milieu du 19^e siècle, de récupérer une part des énergies festives des milieux populaires »⁶, qu'inaugure le rassemblement de 1937 et que l'on retrouve à « Paris 67 ». Le grand rassemblement de 1937 au Parc des Princes à Paris rassemble alors 80'000 jocistes, peu après le Congrès genevois de 1936 qui réunit rien qu'à lui plus de 700 jocistes affiliés (20'000 sympathisants au total). Lors de ces rassemblements, le mouvement exalte la fierté et la dignité du monde ouvrier avec, en point de mire, la volonté de redonner aux jeunes ouvriers une estime de soi

¹ Lors du Front Populaire, "l'aile gauche du christianisme social (comprenant notamment André Philip, premier député socialiste qui soit en même temps chrétien militant) et un courant catholique (animé par Maurice Laudrain, issu du syndicalisme chrétien de la CFTC) se rejoignent et forment le "Front des Chrétiens Révolutionnaires" dont l'emblème - la faucille et le marteau sur la croix - fait scandale et dont le mensuel *Terre Nouvelle* (assez vite mis à l'index par le Vatican) tire un moment à 15 000 exemplaires". J. BAUBEROT, « Du catholicisme social au militantisme politique », *Autrement*, n° 8, 1977, p. 6-22

² J. VIGREUX, « A chacun son Front populaire? », dans *Histoire du Front populaire: l'échappée belle*, Paris, Tallandier, 2016, p. 241-272

³ A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse: 1932-1948*, op. cit., p. 219

⁴ J.-P. COCO et J. DEBES, *1937, l'élan jociste: le dixième anniversaire de la J.O.C., Paris, Juillet 1937*, Paris, Éditions ouvrières, 1989, p. 24

⁵ A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », op. cit., p. 5

⁶ G. CHOLVY, « Aux Origines de la JOC française: le temps de la conquête (1927-1943) », op. cit., p. 127

dégradée par leur condition de travail et statut social¹. La JOC leur offre cette symbolisation ouvrière dont parle Michel Verret, lorsqu'il souligne que la classe ouvrière, à travers ce type d'organisation, ne se représente pas seulement, « elle s'exalte, se grandit, se magnifie... »². À travers elle, les jocistes accèdent à l'espace de représentation de la classe dans l'espace public. Le Congrès arbore ainsi un programme de « défense de la dignité des jeunes travailleurs » négativement privilégiés à propos de laquelle Max Weber montre qu'elle « repose sur une « promesse » liée à une « fonction », une « mission », une « vocation » qui leur sont « assignées »³ :

« C'était une espèce d'illumination, de réveil. La JOC nous révélait notre dignité de fils de Dieu ; ça nous gonflait. Mais en fait, ça ne nous gonflait pas seulement, car on nous disait aussi, vous êtes responsables, tous les jeunes travailleurs ont droit à cette dignité. Vous n'êtes pas des esclaves qu'on écrase et qui n'ont rien ; vous êtes fils de Dieu, vous avez droit au respect et vous êtes responsables des autres. Nous partons à la conquête du monde. »⁴

Dans la mesure où il « faut rendre sa dignité au travail manuel dans une société où la promotion sociale emprunte d'autres voies », la JOC valorise l'acquisition de compétences techniques et humaines en mettant l'accent sur la formation professionnelle⁵. Parallèlement à cette dynamique, la JOC connaît une évolution du recrutement social de ses militants et permanents. Alors que les premières générations du mouvement provenaient surtout des catégories intermédiaires (employés, cadres moyens, etc.), les générations des années 1930 sont très majoritairement issues des milieux ouvriers catholiques. Cela explique aussi que ces derniers conçoivent la JOC comme un mouvement qui « se veut du monde ouvrier », mais qui « ne revendique jamais son appartenance au mouvement ouvrier »⁶ et qui prône la « collaboration de classe sous l'égide du Christ pour la libération du monde »⁷. La JOC intègre également dans son programme, et jusqu'à la fin des années soixante, la défense de la famille traditionnelle si chère à la doctrine sociale de l'Église, prônant ainsi « le retour des femmes au foyer et la défense spécifique de leur « dignité » à l'atelier, quand le travail y était nécessaire pour subvenir à leurs besoins »⁸. Cette identification au mouvement ouvrier, vécu sans

¹ Comme le note Philippe Braud, l'analyse goffmanienne illustre "une méthode d'observation et d'investigation qui met en évidence l'omniprésence, dans les situations quotidiennes routinières, du souci de l'image positive de soi." Cette dimension à laquelle Philippe Braud accorde une place centrale dans la sociologie des émotions apparaît ici de manière particulièrement flagrante, indiquant que la JOC mobilise l'engagement militant comme un moyen de recouvrer une estime de soi dont la société les prive. P. BRAUD, *L'émotion en politique: problèmes d'analyse*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1996, p. 152

² M. VERRET, *La culture ouvrière*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 195

³ M. WEBER, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 511

⁴ Témoignage de Jean Quéloz, A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 5

⁵ G. CHOLVY, « Aux Origines de la JOC française: le temps de la conquête (1927-1943) », *op. cit.*, p. 125

⁶ E. BELOUET, « Quand la solution était le problème : la JOC face à la fièvre missionnaire de l'après-guerre », *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 9, n° 1, 2009, p. 21

⁷ M. LAUNAY, « La J.O.C. dans son premier développement », *op. cit.*, p. 74

⁸ A. FAVIER, *Egalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, *op. cit.*, p. 20-21

trahir l'appartenance à l'Église catholique, est d'autant plus exaltante qu'elle offre aux jeunes ouvriers catholiques le sentiment d'occuper une place bien spécifique dans ce mouvement. La JOC tient toutefois à conserver son caractère « apolitique ». Le « débat proprement politique n'y a pas une place de premier ordre »¹ et la JOC marque son intention de ne pas être liée, en tant que mouvement de jeunesse ouvrière, à un parti politique, fût-il d'inspiration catholique². Il s'agit avant tout de prendre « en charge les problèmes que [les jocistes] rencontrent au travail et leur apprennent à en percevoir la dimension collective, sinon politique »³.

Le fossé entre les jocistes et la masse des fidèles catholiques se creuse indéniablement. L'extension et le succès de ce mouvement « spécialisé » qui concurrence les patronages paroissiaux font subir à l'abbé Maréchal de vives critiques par certains prêtres qui se plaignent auprès de l'évêque de la manière dont l'Action catholique – une importation « étrangère » – éloigne les jeunes des paroisses. Ils fustigent ainsi les soi-disant appels de l'abbé Maréchal « à des aspirations ouvrières artificiellement provoquées, exagérément entretenues et dont les conséquences étaient excessives et regrettables »⁴. L'évêque s'inquiète de cette tournure⁵ et tente une reprise en main du mouvement en nommant l'abbé Chavannes à la tête de la JOC suisse. Ce dernier veut ramener la JOC vers une Action catholique plus traditionnellement paroissiale et plus obéissant à l'égard de la hiérarchie⁶. Toutefois, cette « reprise en main » est mal perçue par les jocistes qui y voient une tentative de récupération de « leur » mouvement par une hiérarchie dont ils se sentent éloignés. Face aux nombreuses démissions de protestation et à l'action d'un petit nombre d'aumôniers qui continuent à animer des groupes dans la clandestinité⁷, ce redressement est un échec. Face au risque de voir un mouvement ouvrier catholique se former en dehors du contrôle indirect de la hiérarchie, l'évêque somme l'abbé Chavannes de démissionner.

L'autonomie croissante des laïcs et la formation d'un réseau militant catholique en milieu populaire

¹ A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse: 1932-1948, op. cit.*, p. 220

² *Ibid.*, p. 217

³ J.-M. DONEGANI, « Itinéraire politique et cheminement religieux », *op. cit.*, p. 721-722

⁴ Lettre de l'abbé Juvet à l'évêque François Charrière A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse: 1932-1948, op. cit.*, p. 143-144

⁵ Comme le note une ancienne militante en 1985, "Ce qu'il faut savoir, c'est que le langage employé, nouveau pour l'époque, paraissait révolutionnaire. De nous arrêter aux souffrances de notre vie alarmait l'autorité ecclésiastique, qui savait pourtant bien l'injustice de l'ensemble des conditions ouvrières, mais elle aurait aimé y porter remède selon les Encycliques, par le social, le syndicat." Cité par A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse: 1932-1948*, s. l., Université de Fribourg, 1996, p. 152

⁶ *Ibid.*, p. 130

⁷ *Ibid.*, p. 137

Son successeur, l'aumônier cantonal l'abbé Georges Greppin, plus acquis aux jocistes, est chargé de remettre sur pied un mouvement qui durant quelques années entre en sommeil en planifiant un minimum d'action. Il remet en route « un certain nombre de sujets d'enquête, de réflexion et de réalisations » par les groupes¹. Affaiblie, mais bénéficiant de militants attachés aux croyances, buts et mode d'action du mouvement, la JOC d'après-guerre entre ainsi dans une étape de reconstruction du mouvement dont le programme consiste à impliquer la jeunesse ouvrière dans la reconstruction d'un monde plus juste et plus fraternel :

« Dans un monde où l'on discute beaucoup, où l'on est anxieux, où l'on désespère, nous devons donner plus que jamais le témoignage d'une jeunesse qui veut prendre ses responsabilités et travailler à l'organisation d'une société plus fraternelle et plus humaine. »²

Dix ans plus tard, le mouvement compte environ 400 militants (apprentis, écoliers, jeunes travailleurs immigrés)³ avec toutefois une cinquantaine de permanents. En effet, l'autonomie du mouvement vis-à-vis de la hiérarchie s'accroît en raison d'une « laïcisation forcée plus que volontaire »⁴ dans un contexte où la chute des vocations devient un phénomène collectif et un fait de société⁵. Comme le note Françoise Richou à propos de la JOC en France, en prenant acte de cette décléricalisation forcée, les efforts du mouvement « vont aussi vers une revalorisation, une accentuation du rôle des jocistes les plus âgés, des responsables, meilleur moyen sans doute de préserver la spécificité du mouvement de jeunesse (géré par les jeunes eux-mêmes), là où les engagements de militants adultes, dans leur diversité, pourraient altérer la neutralité jociste à l'égard des organisations politiques et syndicales de gauche »⁶. Cette transformation interne des rôles amène les laïcs à remettre en cause le modèle classique du sacerdoce et dix ans plus tard, sous l'effet du Concile et de Mai 68 dans des circonstances qu'il nous faudra éclairer (chapitre 5), c'est le comité national de la JOC féminine qui revendique dans une lettre ouverte à l'évêque de Bâle « que toujours plus les laïcs et les femmes soient considérés à égalité avec les prêtres, comme constructeurs d'une Église active et agissante dans le monde »⁷.

Toutefois, la revendication d'une plus forte autonomie des laïcs dans le mouvement vis-à-vis du clergé ne provoque pas de ruptures significatives avec l'épiscopat, mais s'inscrit toujours dans un rapport de loyauté. Il est bien possible que la dilution du « progressisme » chrétien à gauche et la fin brutale des prêtres-ouvriers (1953-1954) « confortent également les cadres jocistes dans une

¹ A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 13

² A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse: 1932-1948*, *op. cit.*, p. 137-138

³ A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 17

⁴ F. RICHOU, « Apprendre à combattre: l'engagement dans la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (1927-1987) », *Le Mouvement social*, n° 168, juillet 1994, p. 55

⁵ L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, *op. cit.*, p. 410

⁶ F. RICHOU, « Apprendre à combattre », *op. cit.*, p. 68

⁷ Cité par L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, *op. cit.*, p. 394

forme de prudence au moment où Rome condamne cette expérience »¹. Le mouvement qui oscille entre « fidélité épiscopale et autonomie prudente des activités militantes »² constitue néanmoins une matrice d'engagement vers une série d'investissements politiques, associatifs et syndicaux qui éclosent au milieu des années cinquante. En effet, il faut attendre les années d'après-guerre pour qu'émerge un réseau d'organisations animées par les (ex)jocistes engagés dans le mouvement depuis la fin des années trente. Outre l'engagement syndical, plus marqué pour les hommes que pour les femmes, les jocistes poursuivent leur engagement au sein du mouvement adulte, l'Action catholique ouvrière (ACO). D'autres, notamment les femmes, mettent sur pied des mouvements d'éducation populaire autonome à l'égard du clergé et de l'Église. Le Mouvement populaire des familles (MPF) connaît alors un succès important dans les milieux catholiques. Créé en 1942 à Genève, le MPF et son journal *Monde du Travail* (avril 1944) se construisent sur le modèle du MPF français créée une année auparavant en partant d'une conception syndicale des intérêts familiaux populaires³. Le MPF associe plus largement toutes les familles « dans un effort d'épanouissement, d'émancipation et d'ascension humaine » en recourant autant que possible à une démarche participative de l'action militante. En résulte la formation d'un réseau militant populaire dont les individus s'engagent dans la défense du pouvoir d'achat, du revenu familial, de « l'aide à la mère », ainsi que dans la création d'organisations telles que le Service d'auxiliaire familial, le Service d'achat en commun, le Service de prévoyance ou encore le Service de placement des enfants à la campagne⁴. Le recours à l'enquête en tant que répertoire d'action s'illustre en 1954 lorsque le MPF lance une enquête auprès d'un millier de ménages avec l'aide du groupe d'expert « Économie et Humanisme » du Père Lebre⁵. Cette enquête constitue le point de départ d'une série de pétitions et d'initiatives populaires⁶ en faveur de l'augmentation des allocations familiales, contre la vie chère et l'inflation, ou encore contre une fiscalité antisociale⁷. Sous l'égide d'anciens jocistes, en particulier de Jean et Jeanne Quéloz à l'origine de l'Association vaudoise des locataires (future ASLOCA qui compte aujourd'hui près de 90'000 membres en Suisse romande et plus de 200'000

¹ A. FAVIER, « Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France », *op. cit.*, p. 105

² A. FAVIER, *Egalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, *op. cit.*, p. 355

³ B. DURIEZ (éd.), *Chrétiens et ouvriers en France. 1937-1970*, *op. cit.*, p. 230

⁴ SCH., « Une enquête sur la condition ouvrière par le Mouvement Populaire des familles », *Nouvelliste valaisan*, 14 mai 1954, p. 1

⁵ Sur ce qui fut à la fois une revue et un mouvement, voir D. PELLETIER, *Economie et humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde, 1941-1966*, Paris, Éditions du Cerf, 1996

⁶ En Suisse, l'initiative populaire est un instrument de plébiscite qui permet de soumettre un objet à votation à condition de rassembler suffisamment de signature.

⁷ P. JEANNERET, *Popistes*, *op. cit.*, p. 420

en Suisse), le MPF s'empare de la votation de 1964 sur le prolongement ou l'abolition d'un maintien étatique du contrôle des prix du logement pour dénoncer l'absence de politique fédérale en matière de logement et de protection des locataires. Le MPF parvient à récolter près de 80'000 signatures, dont près de la moitié en Suisse romande, et à déposer en 1967 une initiative populaire « pour le droit au logement et le développement de la protection de la famille ». La proposition du MPF confère un nouveau cadrage sur la question du logement puisqu'il ne s'agit plus de considérer le logement sous l'angle des enjeux économiques (comme le présentent l'USS en 1952 ou les arrêtés fédéraux en matière de fixation de prix), mais de le rapporter à un droit fondamental, à savoir « le droit de tout individu à être logé dans des conditions économiques et sociales équitables »¹.

ENCADRE 5. LES TRANSFORMATIONS DU SYNDICALISME CHRETIEN

Pendant la première moitié du siècle, le syndicalisme chrétien constitue pour l'Eglise « le moyen positif le plus pratique pour arrêter la poussée révolutionnaire » et socialiste², le parti socialiste obtenant le soutien de 23,3% d'électeurs en 1922 – conséquence indirecte de la grève générale – et 25,9% en 1939³. Dès lors, les tensions avec les syndicats de l'Union syndicale suisse, devenue entretemps réformiste et qui fonctionne comme une courroie du parti socialiste suisse, sont très fortes. C'est particulièrement le cas à Genève où un corporatisme catholique tente, sans succès, de faire barrage aux conventions de travail prônées par le gouvernement socialiste de Léon Nicole, le socialisme à Genève et dans une moindre mesure dans le canton de Vaud menant une politique plus combative de celle du reste du pays⁴. Durant les années d'après-guerre, toutefois, une série de changements et de déplacement réciproque, tant idéologique que stratégique, contribuent à réduire considérablement les oppositions qui les séparent. Du côté catholique, l'échec patent du corporatisme chrétien à Genève et l'insertion des militants d'Action catholique dans les organisations socialistes du mouvement ouvrier entraînent une refonte du syndicalisme chrétien. Les nouveaux dirigeants de la jeune Fédération des syndicats chrétiens de Genève (FSCG) dirigée par Lucien Genoud, qui compte dans ses rangs des ouvriers protestants, prennent définitivement leur distance vis-à-vis des organisations du mouvement chrétien-social et des organisations patronales desquelles l'ancienne corporation (FSCCG) n'obtint *in fine* pratiquement aucune concession⁵, sans pour autant défendre un syndicalisme de lutte des classes. Les appartenances politiques des cadres syndicaux au Parti indépendant chrétien-social sont désormais proscrites⁶, et de nombreux syndiqués « votent déjà à cette époque à gauche, c'est-à-dire socialiste, et plus tard ils soutiendront même les communistes »⁷ ou, plus exactement, les

¹ Extrait de l'appel du MPF pour le lancement d'un comité d'initiative dans son journal *Monde du travail* en 1964 (Weber-Jobé, 1972 : 35).

² FEDERATION DES SYNDICATS CHRETIENS DE GENEVE, « Histoire de la FSCG », *Bulletin fscg d'information*, n° 40, novembre 1985, p. 6

³ M. VUILLEUMIER, « Aperçu de l'histoire du mouvement ouvrier en Suisse, 1890-1960 », dans *Histoire et combats: mouvement ouvrier et socialisme en Suisse, 1864-1960*, Lausanne, En bas : Collège du travail, 2012, p. 527-548

⁴ *Ibid.*, p. 545

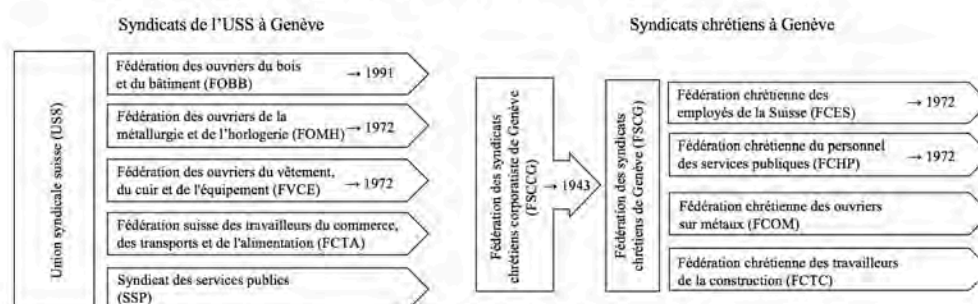
⁵ D. VON BURG, *Le mouvement chrétien-social dans le canton de Genève. 1936-1949*, op. cit., p. 108 et ss.

⁶ Cette séparation des fonctions syndicales et politiques est définitivement scellée lors de « l'affaire Miazza », du nom du secrétaire de la FCBB (Bois et Bâtiment) qui refusa d'abord de s'y plier. L'enjeu de cette séparation que ne connaît pas l'USS dont les dirigeants siègent généralement au parti socialiste relève de la volonté de recréer l'unité du mouvement syndical après sa division et son affaiblissement sous l'ère du corporatisme genevois. Voir notamment R. RUFFIEUX (éd.), *Le Mouvement chrétien-social en Suisse romande (1891-1949)*, Fribourg, Editions universitaires, 1969

⁷ U. ALTERMATT, *Le Catholicisme au défi de la modernité*, op. cit., p. 215

positions politiques d'une gauche radicale de tendance cédétiste dans sa phase « autogestionnaire ».

Figure 8 : Les organisations syndicales à Genève avant 1972



La nomination de Fernand Pittet, ancien permanent de la JOC, comme secrétaire permanent de la FSCG (il sera secrétaire général de la FSCG de 1968 à 1981) confortent le choix de nombreux jociste de rejoindre le syndicat¹ et ouvre une fenêtre d'opportunité permettant d'inscrire à l'agenda politique du syndicat des thèmes portés par le mouvement (notamment le soutien et la défense de la famille), longtemps occultés par les précédents dirigeants du syndicat « obligés de composer pour préserver la collaboration avec les patrons »² La FSCG étant largement minoritaire, de nombreux jocistes prennent toutefois leur carte dans les fédérations de l'USS, autant pour « être le levain dans la pâte » que par nécessité lorsqu'aucune section syndicale chrétienne n'existe dans leur secteur. La signature en 1937 des premiers accords dits de « paix de travail » par l'USS constitue un autre vecteur de rapprochement. Ces accords interviennent dans un contexte marqué par les menaces que font peser contre la démocratie les groupes de droite et « fronts » fascistes, à quoi répond l'accès, en 1943, du parti socialiste au Conseil fédéral en échange de son soutien au crédit militaire et, non sans de vives oppositions, du retrait de son programme la dictature du prolétariat. Signé par la fédération des ouvrières sur métaux et de l'horloger (FOMH) de l'USS, suivi de près par la Fédération chrétienne des ouvriers sur métaux (FCOM), ces accords de type « néocorporatistes » inaugurent un nouveau mode de gestion des conflits (renonciation à la grève et au lock-out, reconnaissance des commissions ouvrières et des syndicats dans l'entreprise, procédure ouvrant la voie aux conventions collectives) qui devient dès lors un élément important de la culture politique suisse jusqu'aujourd'hui³. Les structures centralistes de l'USS – une direction centrale à Berne dont dépendent les fédérations locales réunies dans des cartels cantonaux (e.g. Union syndicale vaudoise) – favorisent la généralisation de ce mode de résolution des conflits qui privilégie le recours aux négociations et conventions collectives.

Ce mode de gestion des conflits ne va toutefois pas sans une certaine ambiguïté, puisque le recours à la grève ou le soutien ouvert du syndicat aux mesures de lutte ouvrière remet *de facto* en question la crédibilité du syndicat aux yeux du patronat, de même que les acquis contractuels⁴.

¹ FEDERATION DES SYNDICATS CHRETIENS DE GENEVE, « Histoire de la FSCG », *op. cit.*, p. 10

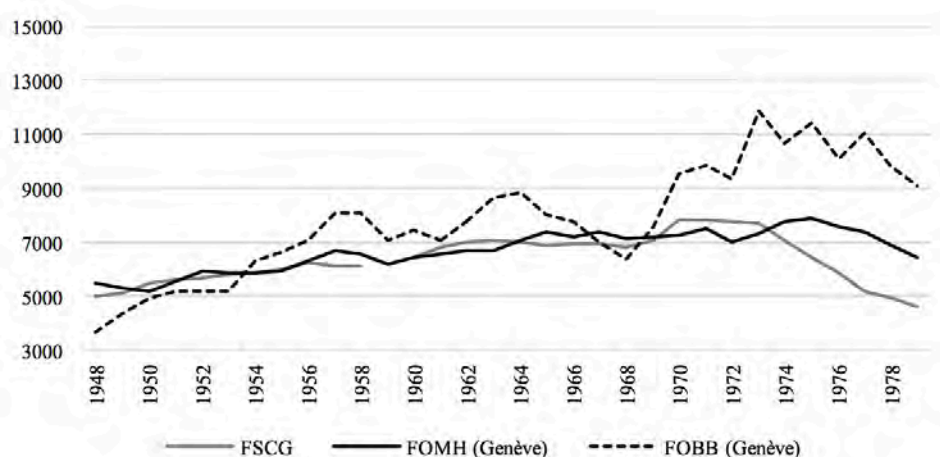
² D. VON BURG, *Le mouvement chrétien-social dans le canton de Genève. 1936-1949*, *op. cit.*, p. 125

³ M. SCHMITZ, « Le conflit salarial de 1955 dans la Fabrique de machines Oerlikon et la politique de paix sociale de la FOMH », dans *Des grèves au pays de la paix du travail*, Lausanne, AEHMO & Edition d'en bas, 2012, p. 46

⁴ Pour une illustration de ce phénomène, voir M. SCHMITZ, « Le conflit salarial de 1955 dans la Fabrique de machines Oerlikon et la politique de paix sociale de la FOMH », *op. cit.*

Par ailleurs, la « paix sociale » entraîne la création d'un réseau très serré de conventions collectives qui, dans la plupart des professions, ont « éliminé le syndicat des lieux de travail, le privant ainsi de son élément essentiel d'enquête et d'action en vue d'orienter les revendications »¹.

Figure 9 : Effectifs de la FSCG², de la FOBB (USS) et de la FOMH-FTMH (USS)³ dans le canton de Genève



C'est le cas également pour la FSCG, à la différence, toutefois, que les fédérations syndicales, étroitement liées à l'USS et au parti socialiste, disposent d'une faible autonomie politique et stratégique par rapport aux fédérations chrétiennes organisées au niveau cantonal, la Confédération des syndicats chrétiens (CSC) jouant uniquement un rôle de coordination et d'unité du mouvement syndical chrétien sans exercer la moindre prérogative institutionnelle et politique sur les fédérations locales. Au sein de la gauche, se dessinent ainsi dès la fin de la guerre des orientations qui seront celles des quarante années suivantes : « un syndicalisme qui, profitant de la haute conjoncture pour obtenir, par la négociation, des améliorations salariales, renoncera totalement à la grève et deviendra de plus en plus gestionnaire ; un socialisme qui, malgré ses efforts pour gagner un nouvel électorat (...) ne parviendra qu'à osciller autour de 25% des voix, tiraillé entre sa participation au pouvoir et la tendance naturelle de ses membres à l'opposition ; une extrême gauche que la guerre froide ne tardera pas à laminer et qui, dès la fin des années 1960, sera concurrencée par de nouveaux groupements »⁴. Si la configuration de l'espace syndical genevois des années d'après-guerre, et dans une certaine mesure dans le canton de Vaud, réduit les tensions entre l'USS et les syndicats chrétiens, les conflits entre dirigeants de fédérations ne sont pas moins persistants, souvent alimentés par d'anciennes discordes, sachant également que plusieurs secrétaires de la FSCG se déclarent ouvertement attachés à la doctrine sociale de l'Église. L'apport de militants et permanents catholiques de gauche fait que « la FSCG vire à gauche dès 1968, même un peu avant, et s'intègre au mouvement syndical général. (...) Quand je rentre en 1974, il y avait encore des parties de la FSCG et à la FCTC en particulier, avec son secrétaire, qui étaient démocrate-chrétien. C'était une espèce de fourre-tout, mais les gens à la FCOM, ce n'était pas des gauchistes, mais c'était des mecs... des chrétiens de gauche, mais vraiment... très à gauche. »⁵

¹ B. MATHEY, D. DIND et G. TISSOT, « Histoires de syndicats », *Sit info*, n° 37, septembre 1996, p. 13

² Tirés de SYNDICAT INTERPROFESSIONNEL DE TRAVAILLEUSES ET TRAVAILLEURS, « Les 20 ans du SIT », *Sit info*, novembre 2005, p. 4

³ Tirés de la *Revue syndicale suisse : organe de l'Union syndicale suisse*, année 1948-1979

⁴ M. VUILLEUMIER, « Aperçu de l'histoire du mouvement ouvrier en Suisse, 1890-1960 », *op. cit.*, p. 547-548

⁵ Entretien avec GT.

Durant les années 1950, ces mouvements constituent un réseau hétéromorphe ou « mouvement poirier (...) dont les fruits, les associations devenues autonomes, ne connaissent plus l'arbre qui les a fait pousser »¹. Plusieurs enquêtés d'origine catholique grandissent ainsi auprès de parents dont les liens avec l'Église se distendent, mais qui, à travers ces organisations, partagent un ensemble de valeurs au centre desquelles figure la famille et la dignité ouvrière, ainsi qu'un éthos militant spécifique : on ne s'y prépare pas à la prise de pouvoir, ni même à l'exercice du pouvoir, mais on s'attache à un militantisme qui se veut autonome vis-à-vis de l'action politique et des organisations partisans. Pour ces militants qui, de la JOC, s'arriment à l'ACO et/ou au MPF, quitte ensuite à composer la gauche du parti catholique, voire à prendre sa carte au parti socialiste² et dans les syndicats de l'USS³ pour y témoigner sa solidarité avec le milieu ouvrier plus large, militer « à la base » au nom de la « solidarité » reste l'injonction principale.

Comme le note un permanent, les jeunes qui intègrent le mouvement dans les années cinquante et soixante se réunissent « régulièrement en équipe pour partager les problèmes et les difficultés de la vie et du travail, les analyser, réfléchir et envisager ensemble – peut-être de façon un peu naïve – des actions en vue de modifier ces situations, d'assumer des responsabilités », et pour mener « aussi des enquêtes sur les conditions de travail notamment des apprentis, des vendeuses, des immigrés... »⁴. Les recueils de la JOC discutent et informent sur le fonctionnement des salaires, des contrats collectifs, des rapports entre patrons et apprentis, etc. Mais toujours « soucieuse d'une action concrète au quotidien, la JOC n'est pas le lieu d'un débat très approfondi en matière d'idéologie et de politique »⁵. La préoccupation principale des aumôniers consiste avant tout à « donner un sens à nos vies de jeunes travailleurs et chercher à faire le lien entre nos conditions de vie et nos croyances religieuses. (...) Nos réflexions et nos actions portaient sur la prise de conscience des jeunes travailleurs, leurs conditions de travail et d'apprentissage. Cela se réalisait

¹ E. BELOUET, « Itinéraire militants d'ouvriers chrétiens: pour une approche prosopographique des cadres de la JOC-JOCF (1927-1968) », *op. cit.*

² Voir à ce propos la contribution de M. CHAUVIERE, « 1945, les contradictions de l'entrée du MPF en politique », dans *Chrétiens et ouvriers en France. 1937-1970*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2001, p. 230-244

³ On trouve ainsi la trace d'anciens jocistes qui s'engagent au sein de l'USS. C'est le cas de Thérèse Schindelholz, née à Mervelier (Jura) en 1919. Après sa scolarité, elle occupe différents emplois dans des usines, malgré son désir de poursuivre des études. Elle découvre la JOC en 1937, y œuvre au niveau régional de 1938 à 1943, puis au Secrétariat National de 1943 à 1946. De retour dans le Jura, elle reprend la vie d'usine et s'investit dans le syndicalisme. En 1949, elle participe à la fondation du MPF dans le Jura et entre en 1950 dans l'ACO. En 1958, elle épouse un ancien jociste, René Thiévent. De 1958 à 1966, elle préside l'ACO féminine romande, puis elle s'engage au secrétariat FTMH (USS) de Vevey et du Haut-Léman (1964-1984). Retraitée en 1994, elle poursuit ses engagements dans le MPF, l'ACO et le syndicat. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse: 1932-1948*, s. l., Université de Fribourg, 1996, p. 114

⁴ F. BELLEC, M. THOMMEN-STRASSER et S. REGAZZONI, *Sergio Regazzoni, la solidarité n'a pas de frontières*, Editions La toison d'or, s. l., 2011, p. 21

⁵ A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse: 1932-1948*, *op. cit.*, p. 227

au travers d'enquêtes que nous organisions sur des thèmes tels que la gestion de l'argent, la lutte contre la solitude, l'occupation des loisirs. »¹.

Une nouvelle génération de jocistes appelés à « témoigner » de la solidarité avec les ouvriers du « Tiers-Monde »

Après des siècles durant lesquels la colonisation fut perçue comme un moyen d'éduquer les peuples, l'Église liant fortement mission et colonisation, les indépendances nationales en cascade conduisent les autorités romaines à « établir durablement la présence catholique par-delà tout bouleversement politique »². En France d'où rayonne une influence incontestable sur les milieux chrétiens en Suisse romande, c'est autour de cette cause que se structure un catholicisme et un protestantisme de gauche qui puisent leurs racines dans la Résistance³, et qui conduit la JOC à passer de la « conquête » au « témoignage », le « mot témoin étant pris au sens fort de celui qui donne sa vie » pour son prochain⁴. C'est d'abord par l'écrit que ces « catholiques de gauche », en rupture totale avec les démocrates-chrétiens, interviennent sur le Tiers-Monde recevant « chaque jour de nouveaux renforts d'hommes (...) ou de groupements » tels que les mouvements ouvriers, les intellectuels, les mouvements de jeunesse catholique de la JOC et de la JEC jusque-là « réservoirs où la démocratie chrétienne puisait ses jeunes recrues »⁵. Dès le 30 août 1946, le rédacteur en chef de *Témoignage chrétien*, une revue parcourue par les jeunes catholiques universitaires via les Centres catholiques universitaires, prend la plume pour parler du devoir d'émancipation, une « expression fort proche et complémentaire » de celle retenue par Joseph Michel dans son ouvrage *Le devoir de décolonisation* vendu à plus de 10'000 exemplaires et qui, le 23 février 1954, défend à Paris son parti-pris sur l'invitation de Pax Christi⁶. Si ces militants de la décolonisation dénoncent l'exploitation et les atteintes faites aux peuples colonisés dont bien des missionnaires furent complices (les autres étant souvent réduits au silence), l'assistance technique au Tiers-Monde devient le nouveau registre d'intervention de l'Église dans le monde⁷.

¹ F. BELLEC, M. THOMMEN-STRASSER et S. REGAZZONI, *Sergio Regazzoni, la solidarité n'a pas de frontières*, op. cit., p. 18-19

² S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, op. cit., p. 15

³ S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, op. cit.

⁴ G. CHOLVY, « Aux Origines de la JOC française: le temps de la conquête (1927-1943) », op. cit., p. 133

⁵ J. DUQUESNE, *La gauche du Christ*, op. cit.

⁶ Comme le souligne Michel Legrain, le Père Joseph Michel s'attaque moins à remettre en cause le bien-fondé de la colonisation en tant qu'entreprise d'éducation qu'à dénoncer la manière dont celle-ci a retardé « indéfiniment et injustement cette émancipation » : « Autrement dit, la pertinence des entreprises de décolonisation est corrélative à la pertinence de la colonisation. Ici donc, les tentatives d'émancipation se justifient dans la mesure où les colonisateurs n'ont pas su gérer correctement les retombées malheureuses de certaines situations coloniales, particulièrement quand ces dernières ont été construites sur des rapports dominants/dominés. » M. LEGRAIN, « La querelle du Devoir de décolonisation autour du père Joseph Michel et de l'aumônerie des étudiants d'outre-mer (1954) », *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 10, n° 2, 2009, p. 103

⁷ F. MABILLE, « L'action humanitaire comme registre d'intervention de l'église catholique sur la scène internationale », op. cit.

Peu encline à reprendre à son compte les thèses les plus critiques à l'égard du capitalisme à l'échelle internationale qui sont formulées par des revues destinées avant tout à un public plus intellectuel et formé, la JOC-F s'insère dans le projet missiologique rénové de l'Église qui souhaite étendre son témoignage par l'action solidaire dans les pays où pointe le danger du socialisme conquérant. Par ailleurs, l'émergence d'une élite indigène revendiquant la direction politico-économique de leur territoire conduit une minorité de catholiques en mission à demander une nouvelle stratégie missionnaire inspirée du catholicisme social et de l'Action catholique. Comme le note Claude Prudhomme, il « s'agit pour les Églises de mission de ne pas s'enfermer dans les modes d'évangélisation du passé et d'être présentes dans la construction des nouvelles nations grâce à une élite catholique autochtone de clercs et de laïcs » au côté de missionnaires engagés dans la création de coopératives et de syndicats¹. La JOC et la JAC se situent du côté de ceux qui souhaitent « donner la priorité à la formation des élites, accélérer la promotion du clergé indigène et préparer un laïcat capable d'assurer la présence catholique dans les nouvelles nations »². En recourant au répertoire de l'éducation et de la formation inspiré de l'Action catholique, la mission trouve dans l'Action populaire et l'Action catholique un second souffle. L'éducation internationale et la mission « qui avaient des trajectoires bien différentes jusqu'en 1957 [date qui correspond au congrès international de la JOCI à Rome], convergent sur ce thème » qui devient central dans l'engagement jociste³. Les contacts étroits qu'entretiennent les aumôniers suisses avec leurs homologues français⁴ consolidés par les premiers grands rassemblements européens (Bruxelles 1935) – une « nouveauté certaine dans le paysage du catholicisme suisse romand »⁵ – explique la diffusion rapide de cette thématique au sein de la JOC romande, les jocistes français étant plus directement concernés par les effets de la colonisation sur le Tiers-Monde et entretenant de nombreux contacts avec les travailleurs africains⁶.

L'incitation de la JOC à l'engagement et au « don de soi » s'étend ainsi sur le terrain du « Tiers-Monde » et de la solidarité internationale. En janvier 1960, la JOC française ouvre son premier centre de formation pour les échanges internationaux. Les jocistes se forment au développement

¹ C. PRUDHOMME, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers-monde. Quelle continuité? », *Le Mouvement Social*, vol. 177, n° 4, 1996, p. 19

² *Ibid.*, p. 22

³ C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, op. cit., p. 147-148

⁴ Les activités de la JOCI sont notamment relayées par le secrétaire national de la JOC suisse, Sergio Regazzoni qui, en 1969, est nommé secrétaire européen de la JOC et membre du Comité exécutif de la JOCI à Bruxelles. Son engagement national et international marque profondément les aumôniers jocistes qui lui succèdent, notamment son successeur au secrétariat national, le jeune abbé Armand Muller.

⁵ A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse: 1932-1948*, op. cit., p. 166

⁶ C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, op. cit., p. 21

communautaire et promeuvent l'insertion des jeunes travailleurs dans les macrostructures¹ au nom de la « dignité ouvrière », sans rien non plus abandonner de la « morale sexuelle » promue par la JOC² :

« L'action allait dans le sens de l'engagement pour la JOC. On se bat pour que les jeunes travailleurs puissent faire un apprentissage, on se bat pour la suppression de la dote, pour que les gars n'aient pas l'impression d'acheter les filles. (...) C'est plutôt ce type d'action de dignité et de facilité aux travailleurs qu'un combat pour l'indépendance au sens politique. »³

Si cette approche ne revêt pas encore les formes de la coopération au développement, elle « construit les bases institutionnelles et humaines de ce qui deviendra au cours de la décennie des projets de coopération qui reposent alors sur le constat dominant selon lequel le « retard » économique s'explique par le manque de techniques, de ressources et de personnel qualifié »⁴. Contrairement aux organisations communistes, moins enclines à mobiliser les instruments de savoir des catégories dominantes, la JOC d'après-guerre favorise d'ailleurs la « bonne volonté culturelle » de ses militants, soucieux « de l'importance des investissements culturels comme condition d'accomplissement de la personne et ressources pour l'action de transformation des conditions d'existence »⁵, dans un contexte où les « scolaires »⁶ sont de plus en plus nombreux au sein de l'organisation. Sans encore revêtir la forme des ONG, cette approche constitue le soubassement sociohistorique des projets de coopération entamés au cours des années 1960⁷ avec la création d'organisations de développement qui, tout en étant sensibilisées aux causes du « retard » économique, privilégient une approche technique et éducative du développement. Cet investissement en faveur du « développement » à travers la formation professionnelle et l'analyse économique et technique des sociétés du Tiers-Monde s'explique à la fois par l'ouvriérisme non-marxiste dont la JOC se réclame, mais aussi par la nature du réseau formé par ses anciens militants engagés dans le développement du syndicalisme à l'échelle internationale. Dans un contexte où l'Église doit réinventer sa place dans les anciennes colonies, la JOC fournit en effet de nombreux cadres aux organisations internationales telles que l'OIT et le BIT. Jusqu'au début des années

¹ Comme le note Gregor Stangherlin, le "développement communautaire est un processus dynamique par lequel la communauté prend conscience de ses ressources et de ses potentialités mais aussi de ses faiblesses et de ses limites afin de répondre à ses besoins. Le moteur de ce système est l'animateur du village, rôle joué entre autres, par le volontaire." G. STANGHERLIN, « Les organisations non gouvernementales de coopération au développement. », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, n°1714-1715, n° 9, 2001, p. 7

² A. FAVIER, « Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France », *op. cit.*

³ Entretien avec BC.

⁴ G. STANGHERLIN, « Les organisations non gouvernementales de coopération au développement. », *op. cit.*

⁵ L. BERLIVET et F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », 1994, *op. cit.*, p. 135

⁶ On désigne par ce terme les individus dont l'entrée dans la vie professionnelle est progressivement repoussée par l'accès à une formation technique et théorique dispensée par les écoles de formation professionnelle.

⁷ G. STANGHERLIN, « Les organisations non gouvernementales de coopération au développement. », *op. cit.*, p. 10

huitante, cinq prêtres jésuites français, tous issus de l'Action populaire, se succèdent au BIT. Ils défendent une approche intégrale de l'assistance technique aux pays d'Amérique latine et d'Afrique qui combine « un programme de formation professionnelle, la mise en place de coopératives de producteurs et de consommateurs, des rudiments d'assurances sociales et une aide à la création de syndicats »¹. Agence spécialisée de l'ONU pour la promotion des normes sociales du travail, l'OIT s'adjoint les services du père Henri de Riedmatten, conseiller ecclésiastique du Centre catholique international de Genève, et du père Joseph Cardijn, aumônier général et fondateur de la JOC² en étroite collaboration avec la Confédération internationale des syndicats chrétiens (renommée Confédération mondiale du travail en 1968). Les liens entre l'action internationale, l'Église et les mouvements populaires catholiques ne sont donc pas nouveaux. La préexistence de cet internationalisme catholique explique en partie la facilité avec laquelle les jocistes investissent le terrain en mobilisant une approche communautaire inspirée de leur expérience de l'Action catholique qui articule la dimension éducative (former des travailleurs compétents capables de rendre la dignité au monde ouvrier) et missionnaire apostolique (humaniser le milieu ouvrier en se montrant solidaire avec l'autre) que l'on retrouve plus tard dans le Mouvement international de la jeunesse agricole et rurale catholique. Les terrains d'engagement se déplacent ainsi vers les continents africains et latino-américains avec lesquels « des liens transnationaux, notamment missionnaires, sont nombreux, et où les communautés catholiques ont une importance significative »³.

Au sein de la JOC-F suisse, l'association entre la formation professionnelle, l'apostolat missionnaire et la promotion de la paix que l'on retrouve dans la revue *Genève-Afrique*⁴ animée en partie par des jocistes sont clairement affirmés lors du Congrès de Rome, en août 1957. La JOC-F retrouve à cette occasion une dynamique perdue en s'affichant comme une organisation de « masse » encore capable de rassembler des milliers de jocistes. Porté par « la vitalité dont ces deux principaux mouvements de jeunesse catholique peuvent encore faire preuve »⁵, se tient à cette occasion le premier Conseil international de la jeunesse ouvrière chrétienne internationale (JOCI) qui relaie au sein des mouvements nationaux les travaux des experts en développement, en

¹ A. ZARAGORI, « L'OIT, le Saint-Siège et les milieux catholiques africains et latino-américains dans les années 1950 et 1960 », *Le Mouvement Social*, vol. 263, n° 2, 2018, p. 130

² *Ibid.*, p. 126

³ *Ibid.*, p. 125

⁴ F. VINCENT, « L'éducation, moteur du développement », *Genève-Afrique*, vol. 3, n° 1, 1964, p. 60-80

⁵ A. FAVIER, *Egalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, *op. cit.*, p. 20

particulier ceux de l'institut de développement créé par le dominicain Louis Lebreton (1887-1966)¹. La JOCI publie un manifeste axé sur « les grands problèmes des jeunes travailleurs dans le monde », qu'elle présente à « tous les jeunes travailleurs du monde, de quelque race ou de quelque religion qu'ils soient, comme un appel pressant à un engagement personnel et communautaire, en vue de promouvoir des solutions vraies aux grands problèmes de l'heure »². Les mouvements d'Action catholique sensibilisent également les militants au discours sur le Tiers-Monde en rendant « perceptible, visible, digne de préoccupation morale ou politique, un problème qui ne l'était préalablement pas » et en les rendant sensibles à la cause afin « qu'ils deviennent attentifs, réceptifs, portés à s'émouvoir et prompts à réagir »³. La JOC-F et la JOCI se saisissent ainsi du thème de la « pauvreté et de la faim dans le monde » en multipliant les témoignages de travailleurs africains. L'Action catholique agit ainsi en entrepreneurs de cause en mettant en œuvre, auprès des jeunes catholiques romands, un « dispositif de sensibilisation »⁴ particulièrement efficace étant donné la place qu'occupe cette thématique dans les récits de vie et vu le nombre d'entre eux qui s'investissent bénévolement sur le « terrain ». Les jocistes mènent des récoltes de fonds (en 1960, le Pape Jean XXIII appuie la campagne mondiale contre la faim lancée par la FAO lance un appel aux chrétiens à s'engager dans la lutte contre la faim en participant aux récoltes de fonds par les campagnes de carêmes parrainées par les évêchés), collectionnent les articles de presse et de revue sur le Tiers-Monde et, dans un contexte européen de pleine croissance économique, prennent la mesure des inégalités entre le nord et le sud. Au cours de la décennie suivante, les encycliques *Mater et Magistra* (1961) et *Pacem in terris* (1963) confortent « la perception que les jeunes catholiques en général, et ceux plus informés des mouvements, pouvaient avoir des enjeux internationaux, de la mission et du rôle qu'ils devaient y tenir ». Elles leur permettent d'approfondir leur réflexion avec, comme point crucial, le passage d'un monde réduit à la catholicité à un monde à l'échelle de toute l'humanité⁵.

Suivant l'exemple des mouvements en France, les groupes d'Action catholique de Suisse romande « modifient leurs discours, revoient leurs relations, s'engagent dans la coopération, même si cet engagement ne porte pas encore le nom de coopération »⁶. Les jocistes formés dans ce contexte⁷

¹ Les organisations françaises y jouent un rôle majeur « en raison de leur expérience, de la solidité de leurs structures et de la richesse du mouvement ouvrier français », et sont d'ailleurs à l'origine du Centre de Formation et d'Échanges Internationaux créé en 1960. P. PIERRARD, M. LAUNAY et R. TREMPER, *La JOC*, op. cit., p. 168

² JOC INTERNATIONALE, « Numéro spéciale sur le manifeste », *Bulletin d'information de la JOC internationale*, vol. 59, février 1958, p. 4

³ C. TRAÏNI et J. SIMEANT, « Introduction. Pourquoi et comment sensibiliser à la cause ? », dans *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009, p. 20

⁴ C. TRAÏNI (éd.), *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009 Introduction

⁵ C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, op. cit., p. 152

⁶ *Ibid.*, p. 21

⁷ Au début des années soixante, la JOC suisse compte alors environ 400 militants (apprentis et jeunes travailleurs immigrés) dont une bonne partie se situe à Genève. A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », op. cit., p. 17

s'investissent dès le début des années soixante dans la création d'instituts de recherche et de revues spécialisées sur le « développement ». En 1963, le jociste Fernand Vincent, comptable de formation qui revient de son « volontariat » jociste au Cameroun, met sur pied à Genève l'Institut Panafricain pour le Développement (IPD). Avec Jean-Bruhlart, Christiane Escher qui fréquente l'ACO fonde en 1962 le Centre International de Coopération à Genève (CICG), qui devient ensuite le Mouvement pour la coopération internationale (MCI) auquel contribue Sergio Regazzoni récemment nommé secrétaire national de la JOC puis de la JOCI. Outre la revue *Genève-Afrique*, les formations et cours universitaires *ad hoc* spécialisés sur les questions de développement économique et social se développent avec le Centre genevois pour la formation des cadres africains (CGFCA), fondé en 1961 par le théologien protestant et spécialiste du scoutisme Pierre Bungener¹ qui contribua à la création du Mouvement anti-apartheid de Genève en 1965. Le CGFCA devient rapidement l'Institut africain de Genève (IAG), puis, dès 1973, l'Institut d'étude du développement (IED).

À ces engagements institutionnels s'ajoutent les nombreux départs de prêtres et d'aumôniers pour l'Amérique latine, notamment au Brésil, avec en tête une perspective missionnaire consistant moins à convertir qu'à vivre l'Évangile en se montrant solidaire avec les pauvres. Ils y découvrent un christianisme de la libération², se rapprochent du marxisme et radicalisent leur condamnation du capitalisme et de la dictature, dans un contexte où le continent est en proie à des dictatures sanglantes qui soumettent leur pays à des réformes libérales privant les petits exploitants de leur terre. Alors que les jocistes formés dans les années cinquante répondent aux appels pressants à venir en aide aux pays pauvres, c'est l'ensemble de l'économie mondiale qui est mise en cause, dix ans plus tard, par le message papal *Populorum progressio* quand il souligne que c'est « le principe fondamental du libéralisme comme règle des échanges commerciaux qui est ici mis en question ». Plusieurs aumôniers, souvent jeunes vicaires, s'impliquent dans des affaires où le social et le politique se retrouvent fortement imbriqués. L'abbé Charles Devaud, aumônier de la JOC (1958-1968) et de l'ACO (1968-1985) à Genève figure ainsi parmi les fondateurs de la Commission Tiers-Monde de l'Église catholique (COTMEC) en 1968, précisément en réponse à *Populorum*

¹ Licencié en théologie de la Faculté autonome de théologie de Genève (1943), journaliste pour le Don suisse aux victimes de la guerre à Berne (1945-1946), réalise une thèse sur le scoutisme avant d'être nommé délégué général du Don suisse aux victimes de la guerre à Paris (1947), puis responsable du Comité de reconstruction de la Fédération protestante de France (1948). Titulaire d'une charge paroissiale à Paris (1949-1950), il devient rédacteur en chef de l'hebdomadaire protestant français *Réforme* (1950-1960) avant de revenir à Genève où il est nommé directeur de l'Institut africain de Genève. Proche d'André Biéler avec qui il milite au sein de la FEPS en faveur de la Déclaration de Berne, il préside également le Mouvement anti-apartheid de Suisse.

² Michael Löwy entend par ce terme un vaste mouvement social, incluant les pastorales populaires et les communautés ecclésiastiques de base, qui, depuis le début des années 1960, mobilise des millions de chrétiens dans toute l'Amérique latine du côté des luttes populaires — un mouvement dont la théologie de la libération, apparue au cours des années 1970, est l'expression spirituelle. M. LÖWY, *La guerre des dieux: religion et politique en Amérique latine*, Paris, Éditions du Felin, 1998

progressio. Il représente l'un des nombreux prêtres à Genève qui, à l'instar de l'abbé Giovanni Chicherio (aumônier des scouts à Genève qui se démarque par des discours et actions publiques contre l'idéologie militaire), contestent collectivement l'obligation de servir. Il faut toutefois attendre l'après-68 pour que, comme au sein de la JOC française, la « dénonciation du « capitalisme » et une prise de position en faveur de la lutte des classes pénètrent l'analyse jociste dans les rapports d'orientation »¹. Entretemps, le grand rassemblement de « Paris 67 » permet à la JOC de retrouver la visibilité d'un enthousiasme collectif que le mouvement semblait avoir définitivement perdu, rappelant qu'il n'a rien lâché de son engagement dans l'amélioration des conditions de vie et de formation des jeunes ouvriers.

L'enthousiasme de « Paris 67 », le « temps libre » et la défense des apprentis

Le rassemblement de « Paris 67 » qui réunit 50'000 participants engagés dans une intense activité militante² est vécu par les jeunes militants comme une découverte de la force du mouvement dont ils se sentent faire partie. Au-delà des discours, cette appartenance collective rendue concrètement visible par la participation à une manifestation publique d'envergure renforce chez bien des militants la capacité à se sentir légitime dans leur prise d'initiatives à l'échelle de leur groupe :

« Pour les jeunes travailleurs, cela nous a donné une espèce de reconnaissance parce qu'on était 300 personnes de toute la Suisse et on s'est retrouvé dans un meeting de 15 000 personnes (sic) à Paris. Cela donne aussi une dimension internationale intéressante avec des témoignages... Bref, c'était une manifestation publique qui a donné une importance au mouvement de la JOC. Ce qui a fait qu'on avait plein d'initiatives. »³

La littérature sur le sujet montre que ce rassemblement reprend sur bien des aspects les pratiques militantes et projets sociaux du rassemblement de 1937, la JOC se trouvant entretemps confortée dans son analyse par la persistance des barrières sociologiques d'accès aux loisirs, à la consommation, à une formation professionnelle de qualité dispensée par des institutions qui ne prennent pas les apprentis pour de la main-d'œuvre bon marché⁴. Les modes d'action de la JOC ne changent pas non plus fondamentalement. Il s'agit toujours de « faire émerger un mouvement de jeunes des milieux populaires pour répondre à leurs problèmes concrets et leur faire discerner, en faisant cela, le sens de la foi chrétienne »⁵. Certains aspects, toutefois, sont inédits. La sortie des femmes du cadre domestique et leur nouvelle place dans un espace social plus large sont saluées par le mouvement qui les vouait autrefois aux tâches domestiques comme le font encore les

¹ A. FAVIER, *Egalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987), op. cit.*, p. 361

² *Ibid.*, p. 68

³ Entretien avec NT, jociste qui assume quelques mois plus tard une fonction de permanent au sein du mouvement.

⁴ A. FAVIER, *Egalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987), op. cit.*, p. 71

⁵ *Ibid.*, p. 21

mouvements catholiques ruraux¹. L'investissement des jeunes militantes dans la sphère professionnelle contribue sans doute à expliquer que les militantes de la JOCF remettent davantage en question que leur homologue masculin le conformisme moral² puis, dans la lignée de Mai 68, l'interdiction faite aux aumôniers et permanente de leur mouvement d'entretenir une relation amoureuse sans devoir renoncer à leur engagement. Pour le reste, le rassemblement de 1967 reprend les réflexions passées sur l'absence d'un « temps libre » de qualité et le manque d'accès aux « loisirs » pour la jeunesse ouvrière. À nouveau, cette réflexion dépasse de loin l'échelle locale puisque la JOCI mène pour la première fois en 1966-1967 une enquête-campagne européenne sur les « temps libres » dont les résultats sont exposés lors du grand rassemblement estival de 1967 à Genève. Les mauvaises conditions de travail des ouvriers, la mauvaise préparation à la vie professionnelle ou encore les difficultés scolaires donnent raison à la centralité ouvrière du mouvement, et fournissent l'image d'une classe ouvrière soumise à des conditions d'existence similaire par-delà les particularismes locaux, contrairement à la JAC (mouvement agricole) qui, dans un contexte de modernisation technique et diminution massive du travail agricole, choisit de céder sa spécificité professionnelle pour privilégier la fierté d'appartenir à un milieu rural qui les maintient dans le giron paroissial³.

Cette dynamique transnationale est étroitement dépendante des transformations économiques qui affectent les « mutations de la jeunesse au travail »⁴, en particulier dans les centres industriels comme à Genève où les centres de formation et les usines se multiplient. Rien que pour le canton de Genève, le nombre d'apprentis dans le secteur des arts et métiers (industries, artisanats) passe de 2148 à 3122 entre 1950 et 1960, contre seulement 200 apprentis supplémentaires lors de la décennie précédente (cf. tableau).

¹ Voir à ce propos J. MEIZOZ, « Jeunes chrétiennes valaisannes au travail (1937-1945) : un hasard d'archives », *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier*, n° 29, 2013, p. 96-104

² A. FAVIER, « Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France », *op. cit.*

³ A. FAVIER, *Egalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, *op. cit.*, p. 345

⁴ R. MORDER, « Années 1960 : crise des jeunes, mutations de la jeunesse », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 74, n° 1, 2004, p. 62-69

Figure 10 : Situation professionnelle de la population active à Genève¹

SITUATION PROFESSIONNELLE	1930		1941		1950		1960	
	TOTAL	dont femmes	TOTAL	dont femmes	TOTAL	dont femmes	TOTAL	dont femmes
	1	2	3	4	5	6	7	8
NOMBRES ABSOLUS								
Indépendants	17 104	5 890	17 131	5 506	17 032	5 020	15 749	4 282
Membres coopérants de la famille ⁽²⁾	.	.	2 168	1 075	1 612	859	2 531	1 816
Directeurs	502	—	716	15	875	42	2 260	168
Employés techniques supérieurs	421	6	441	7	608	6	1 563	75
Autres employés supérieurs	1 973	286	2 136	298	2 713	351	4 143	692
Employés techniques subalternes	1 657	78	2 357	82	2 831	139	5 429	203
Autres employés subalternes	18 486	8 307	17 649	7 572	25 634	12 045	35 884	19 177
Ouvriers à domicile	687	432	366	262	519	408	672	599
Ouvriers qualifiés			16 905	2 820	20 576	3 652	26 365	4 151
Ouvriers mi-qualifiés	139 764	116 614	20 785	12 461	22 626	13 600	28 966	15 537
Ouvriers non qualifiés	9 463	2 401	7 782	1 932	6 808	1 832	8 906	2 017
Apprentis des arts et métiers	2 284	583	1 967	588	2 148	541	3 122	689
Apprentis de commerce	908	375	684	308	780	396	1 400	822
Total des personnes exerçant une profession	93 249	34 972	91 087	32 926	104 762	38 891	136 990	50 228
TOTAL POPULATION RESIDENTE	171 366	94 133	174 855	95 898	202 918	110 440	259 234	136 573

L'extension de la formation duale, la généralisation du travail salarié, l'extension de la division technique du travail, la faible représentation des apprentis dans les instances syndicales, tant chrétiennes que socialistes, accompagnent une réflexion au sein de la JOC sur la qualité de la formation, mais aussi sur la manière dont les conditions de travail à l'usine privent les jeunes ouvriers de pouvoir vivre leur « jeunesse » et profiter du « temps libre » (critère d'exploitation, salaires, vacances, etc.) dans un contexte où, comme le souligne ce jociste, le « mouvement qu'on dirait aujourd'hui de l'animation socioculturelle existait très peu, c'est arrivé plus tard »².

Toutefois, ce n'est qu'au début des années septante, dans le contexte des grèves dans l'industrie genevoise et des premières mobilisations de soutien aux ouvriers immigrés et saisonniers, que cette réflexion se mue en revendications politiques. Dans d'autres régions, en particulier au Tessin, ce thème est colporté par les chefs de clan du scoutisme Giorgio Bellini et Renato Berta³. Ces derniers initient auprès de jeunes scolarisés et étudiants de l'École supérieure de commerce, parmi lesquels figurent de jeunes catholiques, une réflexion critique sur les normes sociales qui encadre la vie des jeunes à partir du livre *Il Tempo Libero* du sociologue italien Gianni Toti⁴ :

« Le temps libre n'y était pas présenté comme un loisir, mais défini par rapport au temps de travail, une réflexion qui nous rapprochera plus tard du marxisme et des questions liées au refus du travail. (...) Nous ne nous sommes pas définis à partir d'une appartenance politique, mais selon notre appartenance à une classe sociale. Bien que les relations entre

¹ SERVICE CANTONAL DE STATISTIQUE GENEVE (éd.), *Annuaire de statistique 1970*, Genève, 1971, p. 58

² Entretien avec NT.

³ F. VERI, « Au tessin, il faut chaud », dans *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier. Contestations et mouvements. 1960-1980*, Editions d'en bas, Lausanne, Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier, 2005, p. 173

⁴ G. TOTI, *Il tempo libero*, Rome, Editori Riuniti, 1961

catégories sociales furent paisibles au Tessin, beaucoup de jeunes de familles ouvrières ont été attirés par une lecture historique comme celle du marxisme, centrée sur la division du monde en classes. »¹

Au début des années septante, plusieurs d'entre eux venus travailler en Suisse romande deviennent les acteurs d'un mouvement juvénile revendiquant la création d'espace culturel autonome dans lequel militent de jeunes jocistes. La JOC continue toutefois à se définir « comme un mouvement apolitique et il est évident que le débat proprement politique n'y a pas une place de premier ordre »². L'on sait que « l'accent mis sur la dimension individuelle et psychologique des problèmes » peut faire obstacle à la montée en généralité³. Rétrospectivement, l'ancien secrétaire national estime à ce propos que les « réflexions insistaient trop sur les conséquences des situations et pas assez sur les causes de ces mêmes situations. D'où l'absence d'analyse politique et d'une vision globale d'un monde et d'un système à transformer. L'aspect psychologique prédominait et selon moi prenait beaucoup trop de place. »⁴

Il faut néanmoins nuancer l'apolitisme officiel de la JOC. Peu avant la contestation étudiante, alors que tout est encore calme dans les universités (en apparence du moins), les cadres jocistes, eux, se préoccupent du faible degré de politisation et de mobilisation des jeunes ouvriers. En avril 1968, les soixante délégués de la JOC suisse s'accordent à dire lors d'un rassemblement à Berne qu'en dehors du mouvement « très peu de jeunes ouvriers s'intéressent aux événements mondiaux et à l'information en général », qu'il « n'existe pas de dialogue [possible] entre ouvriers et patrons » ou « entre les élèves et la direction », ou encore qu'on « ne respecte pas les conditions d'engagement face aux immigrés »⁵. En cela, les jocistes semblent plutôt bien « préparés » à la mobilisation et contestation sociale, d'autant plus que la révision de vie accompagne « l'irrépressible besoin de « prise de parole » des années 1968 » en nourrissant le « désir de s'exprimer individuellement, ici dans un espace semi-public, sur des problèmes tant individuels que sociaux, dans le but de changer la vie »⁶. Plus que dépolitisés, si on entend par « politisation » la propension des individus à percevoir certains espaces tels que le travail sous l'angle du politique et à opérer un désencastrement de celui-ci par rapport aux autres sphères d'activités sociales, c'est l'absence de débats théoriques

¹ Témoignage de Gianluigi Galli (c'est moi qui traduit), cité par Giacomo Müller, « Il Movimento Giovanile Progressista-Lotta di Classe (1967-1975). Dal Ticino alla Svizzera passando dall'Italia: prospettive rivoluzionarie, dinamiche interne e rapporto con la violenza politica di un gruppo operaista », mémoire de Master, Université de Fribourg, 2018.

² A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse: 1932-1948*, *op. cit.*, p. 220

³ C. HAMIDI, « Associations, politisation et action publique. Un monde en tension », *op. cit.*, p. 353

⁴ A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 19

⁵ S.N., « Avant un grand rassemblement », *Nouvelliste et Feuille d'Avis du Valais*, 5 avril 1968, p. 2

⁶ A. FAVIER, « La révision de vie », *op. cit.*, p. 146

tenus avec la rigueur intellectuelle dont font preuve certains militants de la jeunesse communiste et plus tard les groupes marxistes-léninistes qui amènent les jocistes à ressentir la distance qui les sépare du gauchisme.

Une des constantes qui semble caractériser l'existence d'un éthos militant propre aux jocistes réside dans « cette attitude à la fois morale et politique qui vise à *agir concrètement*, à réaliser des choses » en insistant sur la nécessité « l'action plus que sur les principes théoriques ». En aspirant à devenir un « mouvement de masse » capable de définir lui-même ses objectifs, de manière autonome vis-à-vis du clergé et des organisations chrétiennes sociales (y.c. des syndicats chrétiens), la JOC n'a cessé de promouvoir tout au long de son existence un répertoire et des schèmes d'action orientés vers des réalisations concrètes plutôt que vers la réalisation d'un modèle de société imposé de l'extérieur par une institution religieuse ou politique. Comme le fait remarquer Maryvonne Prévot, l'un des autres mots d'ordre des fondateurs de la JOC « était aussi de « faire faire », c'est-à-dire de faire émerger, par des actions de formation et un regard positif et confiant porté sur le monde, les capacités d'émancipation et d'autonomie de la personne. Cet *habitus* militant met donc l'accent, non pas sur le dogme, mais sur les *pratiques*, propres à chacun, tout en désignant la « bonne pratique » (...), le bon chemin, la conformité avec les valeurs défendues. Bien souvent nous ne sommes pas véritablement sur le registre de l'argumentation, mais sur celui de la démonstration par l'exemple ; ce qui implique une certaine « invisibilité » du message qui ne transparaît que dans la pratique et par l'exemple, sans être véritablement explicité, moins encore théorisé. »¹ La JOC fournit à ce titre des compétences politiques à un milieu ouvrier le plus souvent dépossédé des moyens d'expression, de mobilisation et de structuration du mécontentement, s'auto-excluant ou s'en remettant aux organisations de représentation du monde ouvrier qui peuvent aussi agir, à travers la forte division du travail militant, comme des organisations de dépossession du pouvoir d'agir². Cette culture militante doit néanmoins beaucoup à la spécificité des groupes sociaux qui s'en emparent, la transforment, la perpétuent ou s'en détachent c'est-à-dire ceux dont l'origine à la fois catholique et ouvrière les amènent à refuser le modèle communiste et à valoriser l'action concrète sur la parole comme un témoignage authentique des valeurs chrétiennes dont ils se sentent porteurs malgré la distance croissante qui les sépare de l'institution religieuse. Cet éthos militant se retrouve en partie au sein de la JEC, à la différence que celle-ci se compose de jeunes catholiques

¹ M. PREVOT, « Les militants d'origine chrétienne dans la fabrique de la ville des années 1960 à nos jours : un objet pertinent ? », *L'Information géographique*, vol. 76, n° 1, 2012, p. 24

² A ce propos, voir par exemple P. BOURDIEU, « La délégation et le fétichisme politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52, n° 1, 1984, p. 49-55 ; R. A. CLOWARD et F. F. PIVEN, « Les mouvements populaires. Pourquoi ils réussissent, comment ils échouent », D. Guillaume et M.-B. Audollent (trad.), *Agone*, vol. 1, n° 56, 2015, p. 13-64

plus enclins à recourir à des analyses théoriques et abstraites du monde social dans la mise en œuvre d'actions transformatrices.

Section 4 : Des jécistes « préparés » à la contestation

Il faut attendre les années soixante pour que l'engagement des jécistes permette un repérage chronologique des éléments visibles de leur engagement. Longtemps exclus des cursus scolaires, les jeunes catholiques d'origine modeste accèdent progressivement aux études supérieures et se confrontent à des attentes et normes scolaires orientées vers la reproduction des catégories sociales privilégiées. La première moitié des années 1960 fait alors apparaître le rôle central des jécistes dans les premiers mouvements de collégiens, ces derniers formant une unité de génération formée par la participation aux mêmes expériences dans un même cadre de vie historico-social¹. Ces mêmes jécistes se retrouvent dans les universités romandes où d'autres, avant eux, ont ouvert la voie au syndicalisme étudiant. Plusieurs d'entre eux s'engagent dans ce mouvement syndical qui porte, au début de l'année 1968, la contestation dans les auditoriums puis dans la rue, convaincus de la nécessité de mettre un terme au capitalisme. Cette section se propose donc de revenir sur le processus sociohistorique de ce primo-engagement jéciste dans les collèges, sur l'émergence des schèmes contestataires qui structurent leur investissement militant, et sur la place qu'y tient la JEC. De la JEC à la JECU, des mouvements de collégiens jusqu'au tournant anticapitaliste, cette section retrace le chemin parcouru par plus d'un jéciste dans les années soixante, offrant un éclairage inédit sur le rôle de ces jeunes catholiques dans les mobilisations étudiantes à Genève et Lausanne dans les années d'avant 1968.

Un contexte de « démocratisation » scolaire et de structuration de l'activité jéciste dans les collèges

Avant les années soixante, la JEC et la JECU ont des effectifs assez restreints. Les enquêtés estiment à une petite dizaine le nombre de jécistes à Lausanne et quelques dizaines à Genève. Contrairement à la JOC, les groupes jécistes sont généralement mixtes, réunissant ainsi des collégiens et collégiennes étudiants dans des collèges séparés. La lente démocratisation des études, qui se solde

¹ On reprend ici la distinction de Karl Mannheim entre « génération » et « unité de génération » dont la valeur heuristique pour l'analyse de la socialisation politique a depuis largement été démontrée, notamment pour mettre au jour la diversité des matrices de politisation des soixante-huitards. M. CARTIER et A. SPIRE, « Approches générationnelles du politique », *Politix*, n°96, n° 4, 2011, p. 7 ; J. PAGIS, *Mai 68, un pavé dans leur histoire: événements et socialisation politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2014

d'abord par le prolongement de la scolarité obligatoire, favorise l'augmentation progressive des effectifs de la JEC et de la JECU. Mais au-delà de l'augmentation des effectifs, les jécistes des années soixante partagent des expériences communes liées à leur accès aux études supérieures qui participent à « mise en suspens de l'adhésion première à l'ordre établi »¹. Les militants et militantes de la JEC qui font leur rentrée universitaire en 1965-1967 partagent une socialisation scolaire, intellectuelle et militante qui s'actualisera par la suite dans le phénomène contestataire.

En effet, à partir des années cinquante, le système scolaire fait l'objet en Suisse romande d'un débat idéologique dans le champ politique, porté à Genève par des élus socialistes qui contestent le « malthusianisme » de la droite en matière d'accès aux professions libérales². Les tentatives de réformes de l'enseignement se multiplient dans un contexte où les fils ou petits-fils de travailleurs catholiques, arrivés en nombre durant l'entre-deux-guerres et l'après-guerre, accèdent aux cycles d'études supérieures. Avec la suppression des taxes pour le secondaire inférieur accepté de justesse par le Grand Conseil (législatif), puis la création du Cycle d'orientation sous la houlette du parti socialiste propulsé par ses victoires électorales face au parti radical, les collèges passent de deux établissements non mixtes (le Collège et l'École supérieure des jeunes filles) totalisant environ 1800 élèves en 1960 à huit établissements en l'espace de vingt ans. Majoritaire au Grand Conseil (législatif cantonal) d'année en année, les réformes engagées pour élargir l'accès à l'université n'est toutefois qu'une réponse de la droite radicale face à la très coûteuse « pénurie de cadres » après s'y être opposé pendant des décennies et, de ce fait, la réforme vise moins les « familles de condition modestes » que les catégories « disposant de revenus moyens », et ce en inférant le taux de démocratisation des études au taux de développement économique³. La « loi sur l'encouragement aux études » adoptée à une faible majorité en 1967 après six ans de débats houleux consiste finalement à préserver une division symbolique tout en garantissant la reproduction des « cadres » nécessaire pour le marché du travail⁴. Les objectifs d'une plus grande « démocratisation » des études est âprement poursuivie par le conseiller d'État catholique socialiste André Chavannes face à la résistance d'association d'élève et d'enseignants, des organisations patronales et de la droite politique⁵, témoignant d'une aile catholique sociale particulièrement sensible et engagée dans la promotion des catégories populaires.

¹ B. PUDAL, « Ordre symbolique et système scolaire dans les années 1960 », dans D. Damamme *et al.* (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 62

² Magnin Charles, « Éléments d'une histoire de la lutte pour l'égalité sociale devant l'école en Suisse romande entre 1924 et 1961 », *Education et instruction*, AEHMO & Editions d'en bas, n°16, 2000, p. 57-76

³ *Ibid.*, p. 74

⁴ Comme le note Charles Magnin, ce n'est qu'en 1977 que le Grand Conseil a ajouté à l'article 4 de la loi sur l'instruction publique genevoise, qui régit ses buts généraux, une lettre stipulant que celle-ci doit « tendre à corriger les inégalités de chances de réussites scolaires des élèves, dès les premiers degrés de l'école ». C. MAGNIN, *op. cit.*, p. 76

⁵ J.-P. GAVILLET, *André Chavanne: homme d'Etat, humaniste et scientifique*, Gollion, Infolio, 2013

Les collégiens de catégories populaires, parmi lesquels figurent de nombreux jécistes, sont les premiers dans les années soixante à vivre cette situation. En regroupant des jeunes catholiques, fils d'ouvriers et employés subalternes, la JEC oriente ses activités sur la réalité scolaire de ces « parvenus » qui accèdent à un niveau d'éducation d'ordinaire réservée aux élèves de « bonnes familles », dans un contexte où les représentants institutionnels s'inquiètent de la menace que ces nouveaux « arrivants » font peser sur la préservation de l'ordre symbolique¹ :

« Quand je suis rentré au collège Calvin, le cycle d'orientation venait d'ouvrir. Et il y avait un leitmotiv de bien des profs disant « on va vers la catastrophe maintenant qu'il y a le cycle, vous êtes déjà moins bons que les autres, mais le niveau va être catastrophique maintenant à cause du cycle. (...) Il y avait ces profs critiques envers la démocratisation des études, c'est la « fin de l'entre-soi », la « fin de la culture ». Je pense que cela a contribué à mes interrogations. »²

À travers la JEC, ces collégiens qui font l'expérience de ce décalage culturel questionnent des normes et contenus scolaires, notamment la « culture aristocratique dans son contenu et son esprit »³, dont ils découvrent la « fonction conservatrice »⁴ en même temps que pèsent sur eux les injonctions parentales à la réussite et la promotion scolaire. Les témoignages convergent vers l'existence d'une sociabilité juvénile marquée par des formes d'insubordination et d'opposition aux élèves de milieu « aristocratique » :

« Il faut dire aussi, de façon plus anecdotique, au collège inférieur, on était très indisciplinés. On s'était fait des copies de clés de classe. (...) Et on prenait un malin plaisir à voir les fils de grandes familles qui doublaient. Et là il y avait un type qu'on appelait « modeste », un Gautier qui était assez nul. Et on avait les clés de la classe, l'épreuve jusqu'à dix heures, le prof partait, on ouvrait la classe et on faisait un corrigé au tableau noir. Et ce Gautier pour sauver son année avait fait les corrections et changé sa feuille. Il s'était fait donc un 5.5 plutôt que le 3 qu'il avait d'habitude. Et on l'avait insulté, menacé, en disant « écoute, tout le monde va se faire découvrir parce que t'es tellement con, tu ne peux pas... » Et ça, c'était la lutte de classe adolescente. »⁵

Les militants et militantes de la JEC qui font leur rentrée universitaire en 1965-1967 partagent une socialisation scolaire, intellectuelle et militante relativement homologue. D'une part, ils reçoivent durant leurs années au collège une formation catholique progressiste qui aiguisé leur sens critique

¹ D'autres ont déjà rendu attentif aux dimensions symboliques dont cette démocratisation, plus massive en France, fait l'enjeu entre les « established » et les « outsider » ou transfuges. Voir par exemple B. PUDAL, « Ordre symbolique et système scolaire dans les années 1960 », *op. cit.*

² Entretien avec DF.

³ P. BOURDIEU, « L'école conservatrice: Les inégalités devant l'école et devant la culture », *Revue Française de Sociologie*, vol. 7, n° 3, juillet 1966, p. 337

⁴ P. BOURDIEU et P. CHAMPAGNE, « Les exclus de l'intérieur », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 91, n° 1, 1992, p. 72

⁵ Entretien avec DF.

de la société. Les aumôniers des collèges, marqués par les témoignages d'une génération de prêtres français vivant un « décalage dramatique entre la vie pieuse et recluse du grand séminaire et la brutale réalité de la guerre et de la vie à l'extérieur »¹, partagent une même culture catholique progressiste. Ces aumôniers progressistes rompent avec une conception de la foi vécue comme un ensemble de prescriptions morales et doctrinales visant à garder les jeunes catholiques des erreurs du monde. Ils sont convaincus de la nécessité d'une foi « réfléchie » capable de questionner un monde que le Concile appelle urgemment à transformer. Les jeunes catholiques doivent disposer d'une formation intellectuelle solide afin qu'ils puissent se positionner en acteur d'une société, dans laquelle ils sont destinés, par leur cursus scolaire, à occuper des postes dans l'éducation, la culture ou encore la politique. Ces aumôniers puisent chez les intellectuels catholiques progressistes les éléments d'une théologie mobilisant les apports des sciences humaines et de la philosophie moderne, provoquant une réflexivité d'autant plus grande qu'elle est vécue par les jécistes en décalage – voire en contradiction – avec les contenus inculqués durant leur socialisation religieuse primaire, ce que ne manque pas de souligner l'un des futurs animateurs du mouvement étudiant du printemps 1968 à Genève :

« J'étais dans la JEC, dès le début de l'université en 1965, et c'était un mouvement très formateur. On rencontrait une culture catholique progressiste par opposition à une culture catholique conservatrice, des intellectuels, j'ai un souvenir d'un Louis Evely qui disait « le paradis, ou bien c'est maintenant, ou bien c'est jamais ». Ce n'était pas ce qu'on nous avait appris au catéchisme. Et c'est quand toutes ces contradictions nous font réfléchir. »²

À partir des années soixante, la formation humaniste dispensée par les collèges, longtemps restreints aux humanités classiques, s'élargit vers une culture générale incluant la philosophie moderne et les sciences humaines, en particulier à Genève où s'opère une forte massification scolaire³. Plusieurs collégiens catholiques se souviennent « qu'on nous faisait lire au collège, qui était très critique, Simone de Beauvoir et Sartre »⁴. Cette émulation intellectuelle auquel ces jeunes catholiques sont constamment et durablement exposés tout en étant animé par une culture catholique progressiste porteuse d'une éthique de la responsabilité les amène rechercher d'eux-mêmes des éléments de compréhension du monde.

Cette quête de savoir, qui prend chez certains une quête de sens, s'inscrit dans un contexte marqué notamment par la parution de deux ouvrages, *Lire Le Capital* et *Pour Marx*, tiré du travail de relecture mené par le catholique Louis Althusser, qui n'est pas le premier intellectuel catholique à

¹ M. SEVEGRAND, *Vers une église sans prêtres: la crise du clergé séculier en France, 1945-1978*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 163

² Charles Magnin, « Y a-t-il eu un Mai 68 en Suisse ? », Emission *Versus-penser*, 8 mai 2018

³ C. BERTHOUD, « “Seul le superflu est nécessaire”: le cycle d'orientation à l'âge de la formation humaniste pour tous », dans C. Magnin et A. C. Muller (éd.), *Enseignement secondaire formation humaniste et société-XVIe-XXIe siècle*, Genève, Slatkine, 2012, p. 197-204

⁴ Charles Magnin, « Y a-t-il eu un Mai 68 en Suisse ? », Emission *Versus-penser*, 8 mai 2018

passer du progressisme à l'engagement communiste. Lui-même ancien jéciste, Althusser procure dans ses écrits un langage que cette jeunesse chrétienne peut partager avec les jeunes communiste et socialiste du PdT et du PS¹.

Parmi les intellectuels qui dialoguent avec le marxisme et les écrits du jeune Karl Marx philosophe figurent des penseurs catholiques (Chenu, Teilhard, Mounier, Desroches)². Or, depuis le milieu des années soixante, il ne s'agit plus tant de dialogue entre marxisme et christianisme, mais d'un nouveau « politique d'abord » orienté à l'extrême gauche, en résonnance avec leur combat contre les « forces et puissances de ce monde »³. Pour les jécistes en quête d'une cohérence théorique entre la foi et leur engagement, ces lectures offrent des clés d'analyse pour penser la foi en action, au regard des longues heures d'études classiques qui leur sont imposées au collège :

« Je suis un de ceux qui ont passablement lu Althusser, un peu Marx, un peu Lénine. C'était mes lectures de chevet. Nicos Poulantzas, la lutte de classe, Castel... (...) On disait quand même que Marx était une clé d'analyse. Je pense que c'est toujours vrai. J'étais intéressé au marxisme. [Et l'articulation entre vos lectures et le marxisme et vos croyances et références religieuses ?] Pour moi c'était assez naturel. Au niveau théologique il y avait Teilhard de Chardin... Dieu a fait l'homme à son image, on a la responsabilité de construire le Royaume de Dieu sur terre, d'avoir une société épanouie, libre, pour la justice, contre la domination. Donc là il n'y avait pas d'incompatibilité. Marx était plutôt un outil d'analyse. »⁴

Cette formation intellectuelle propice à la réflexivité sur le monde social dans un contexte marqué par les premières mobilisations contre le Vietnam qui circulent à travers la presse et la télévision s'accompagne, pour les jécistes, de nouvelles pratiques. En effet, la JEC organise à partir des années soixante une série de « campagnes d'année » auprès des collégiens pour interroger et verbaliser leur ressenti, perception et expérience de l'institution scolaire. Ces campagnes d'année contribuent à la construction d'une identité collective dans la mesure où elles incitent ces collégiens à se penser comme un groupe partageants des conditions d'existence commune et, par conséquent, à faire preuve de solidarité :

« L'école est un groupe : les étudiants ont le même directeur, sont soumis au même règlement, étudient dans le même bâtiment, etc. En avons-nous conscience ? L'ensemble

¹ On doit cette remarque à C. PRUDHOMME, « Les jeunes chrétiennes en crise (1955-1980) », dans D. Pelletier et J.-L. Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 270

² Y. TRANVOUEZ, « Les idées du ciel ne tombent pas juste. La division théologique des chrétiens de gauche », *op. cit.*, p. 513

³ D. LINDENBERG, « Le marxisme au XXe siècle », dans J.-J. Becker et G. Candar (éd.), *Histoire des gauches en France*, Suite du 1. tirage (2): mai 2007, Paris, La Découverte, 2005, p. 643

⁴ Entretien avec DF.

des écoles est un groupe. (...) Conscient ou non, l'étudiant est solidaire de tous les étudiants. »¹

Ces campagnes consistent plus concrètement à mener une enquête au cours de l'année scolaire sur un aspect spécifique de l'expérience quotidienne des collégiens et, à partir de ces résultats, à réfléchir aux modes d'action susceptibles d'y apporter des réponses. L'enquête de la JEC 1965-1966 note ainsi la difficulté que les jeunes rencontrent « à dialoguer avec leurs parents à propos de la place qu'ils essaient de prendre dans l'école », ou encore que « certains parents défavorisent l'éveil social de leur enfant et ne se soucient que de valeurs individuelles, telles que ses résultats scolaires, sa santé, sa bonne réputation »². L'enquête de 1967-1968, quant à elle, pointe du doigt « le système des notes et l'accumulation de matières favorisés par la domination d'une structure visant la promotion individuelle »³. La JEC permet ainsi de verbaliser et objectiver des expériences que d'autres tels que les collégiens d'origine protestante et populaire vivent dans leur for intérieur, comme en témoigne ce fils d'ouvrier qui accède presque « miraculeusement » au collège (gymnase) à Lausanne :

« J'étais au gymnase de la Cité, dans le berceau de la tradition des études gymnasiale. Et je me suis retrouvé avec la crème de la crème de tous les collèges, notamment lausannois. Dans la classe, il y avait les têtes, les cerveaux du canton de Vaud de ma génération. (...) Pour l'essentiel, c'était des gens de la bourgeoisie dont les parents avaient fait des études en général. Donc je dirais que le choc socioculturel, c'est là que je l'ai encaissé de plein fouet. Et j'ai passé un premier semestre ric-rac. J'étais un peu près persuadé tous les soirs que j'allais me planter, que je n'arriverais pas, que c'est trop compliqué, que c'est trop difficile, etc. »⁴

¹ AC, Fonds Dominique Frei, Brochure « JEC-JECF. Bilan de l'enquête. Campagne d'années 66-67 », Genève, 1966, p. 11

² *Idem*

³ AC, Fonds Dominique Frei, Brochure « JEC-JECF. Bilan de l'enquête. Campagne d'années 67-68 », Genève, 1968, p. 5

⁴ Entretien avec MH.

Figure 11: Thèmes et description des Campagnes d'années de la JEC/JECF¹

Année	Thème de campagne	Description
1963-1964	Le travail étudiant	« L'enquête a fait découvrir que l'étudiant n'est pas seulement étudiant dans son travail, mais qu'il le reste dans tous les secteurs de sa vie. »
1965-1966	L'étudiant dans le contexte social de son école	« L'enquête a mis l'accent sur l'action dans l'école. En dehors de l'action, il est possible de découvrir les besoins d'une école et la nécessité de prendre ses responsabilités dans l'école, ce n'est pas le sens social. Avoir le sens social, c'est répondre à ces besoins, c'est agir, c'est s'engager. »
1966-1967	L'étudiant solidaire des groupes	« L'enquête insistait sur la communauté à réaliser dans chaque groupe, donc sur la qualité de l'engagement. Elle a permis à l'étudiant de prendre conscience du grand nombre des groupes et de leurs dynamismes. (...) La C.A. a permis de comprendre la solidarité qui lie les différents groupes, de situer ces dynamismes dans la société globale, et par là même, d'orienter l'action des étudiants vers un long terme. »
1967-1968	Déceler et orienter les dynamismes du monde étudiant	« L'enquête voudrait que l'étudiant s'intègre aux dynamismes déjà existants autour de lui, qu'il décèle ce qui les détermine (nature, obstacles, conditionnements, buts, etc.) pour qu'il oriente les hommes à construire le monde selon le désir de Dieu. »

À partir de ce constat et surtout des nombreux témoignages de collégiens dont les dispositions scolaires et l'intérêt pour les enjeux politiques contemporains (décolonisation, indépendance, etc.) entrent en décalage avec les normes et contenus des enseignements axés sur la transmission d'une culture « classique » (notamment le latin), les campagnes engagent une réflexion sur le sens et les finalités de l'enseignement. Les campagnes dénoncent ainsi le primat d'une culture orientée sur la promotion individuelle de la réussite économique et distinction culturelle au détriment d'une réflexion en phase avec leurs interrogations, en premier lieu sur les inégalités face au système scolaire perçues d'autant mieux qu'ils y sont confrontés en permanence :

« Quand je suis rentré au collège Calvin, le cycle d'orientation venait d'ouvrir. Et il y avait un leitmotiv de bien des profs disant « on va vers la catastrophe maintenant qu'il y a le cycle, vous êtes déjà moins bons que les autres, mais le niveau va être catastrophique maintenant à cause du cycle ». Le collège Calvin à l'époque, je me souviens du parking sur la promenade de St-Antoine, certains élèves venaient en bagnole, petit coupé Alpha. (...) Il y avait ces profs critiques envers la démocratisation des études, c'est la « fin de l'entre-soi », la « fin de la culture ». Je pense que cela a contribué à mes interrogations. »²

¹ AC, Fonds Dominique Frei, Brochure « JEC-JECF. Campagne d'années 67-68 », Genève, 1968, p. 2

² Entretien avec DF.

En ce sens, la JEC offre à ces collégiens à entre-soi juvénile dans lequel ces ressentis et insatisfactions peuvent être verbalisés et convertis en engagement. Les campagnes incitent les jécistes à « s'engager » dans la résolution collective de ces difficultés en identifiant les dynamiques relationnelles dans les collèges et en s'investissant dans la formation de groupes de réflexion et d'action réunissant l'ensemble des collégiens afin de mener des « actions de masse » et de « rendre les collégiens responsables (peu à peu et en les respectant) de leurs études et de leur vie sociale »¹. Les jécistes s'engagent ainsi dans la création de groupes de collégiens qui, on le verra plus loin, se constituent à partir de 1964 à Genève et 1967 à Lausanne, avec le souci constant d'articuler l'observation, l'analyse et l'action.

La formation d'un « syndicalisme » universitaire et collégien

Bien avant 68, les universités et collèges à Genève et Lausanne sont « agités » – c'est souvent ainsi que la presse de droite les qualifie – par des mobilisations collectives et individuelles qui contestent les contenus et la forme de l'enseignement en opposition aux organisations étudiantes officielles. Le premier mouvement notoire qui inaugure un cycle de mobilisation étudiante dont 1968 sera la dernière et plus forte expression s'exprime à travers le Mouvement de démocratisation des études (MDE) qui débute à Lausanne (1956-1965) puis à Genève (1962-1965)². Ce mouvement se structure autour de deux problématiques majeures qui nourrissent la réflexion de nombreux jeunes chrétiens durant la décennie, à savoir l'inégalité d'accès aux études et le soutien au mouvement de décolonisation algérien. Pour ceux qui s'y impliquent, ce mouvement constitue une véritable « école du militantisme »³ en s'investissant dans la rédaction et l'impression ronéotypée de tracts et journaux, avec un engagement qui se prolonge parfois dans les réseaux de soutien au FLN formés par des clercs et militants communistes. Au début de la décennie, le thème de la démocratisation des études demeure toutefois « au stade de l'affirmation verbale militante » même s'il a considérablement amélioré le système d'octroi des bourses⁴, tandis qu'au printemps 1968 les étudiants engagés dans la contestation organisent des assemblées générales, occupent des locaux et parlent d'« autogestion » de la vie universitaire.

¹ AC, Fonds Dominique Frei, « Rapport du comité JEC du Collège du 23 mars 1965, DF1200_CP6900

² Etudiante en sciences sociales au début des années soixante, Gabrielle Nanchen (1943) fréquente Olivier Centlivres, un étudiant engagé dans le MDE qui travaillera pour le journal *Monde*. En 1967, elle s'inscrit au parti socialiste valaisan. En 1971, à l'âge de 28, elle est élue au Conseil national sous l'étiquette du parti socialiste et devient la plus jeune des onze femmes élues au Parlement. Elle défend notamment le droit à l'avortement et milite et pour une meilleure politique familiale dans un contexte où les politiques sociales en la matière sont très restrictives.

³ P. JEANNERET, « Le mouvement démocratique des étudiants (MDE) », dans *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier. Contestations et mouvements. 1960-1980*, Editions d'en bas, Lausanne, Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier, 2005, p. 44

⁴ *Id.*

Il n'en demeure pas moins que ce mouvement inaugure en Suisse romande le « syndicalisme étudiant ». Et s'il cesse ses activités suite aux divisions internes¹ et aux départs de ses principaux animateurs, d'autres organisations prennent ensuite le relais, en particulier l'Action syndicale universitaire (ASU)² dans laquelle s'engageront de nombreux jécistes, ainsi que les groupes de réflexion marxiste comme le Centre d'études et de documentation socialistes à Lausanne ou les Groupes d'études marxistes qui font recette pour la Ligue marxiste révolutionnaire lors de sa création en 1969³. Ce mouvement syndical étudiant contribue plus généralement à la formation d'une gauche étudiante dans laquelle s'engagent des jeunes socialistes, jeunes communistes et des jécistes⁴. En témoigne la signature commune par l'ASU, la JECU, le CUC, la Jeunesse libre (jeunes communistes) et les jeunesses socialistes, en mars 1965, d'une « Déclaration totale avec les étudiants espagnols » qui, sous le franquisme, exigent le droit de créer un mouvement syndical étudiant⁵. Une enquête prosopographique montre, enfin, qu'une partie des soixante-huitards se politisent initialement au sein de ce mouvement⁶. Cette jéciste qui entre à l'université en 1967 et qui intègre un groupe marxiste animé par des étudiants et assistants de la jeunesse communiste⁷ note bien le rôle que jouent certains militants plus expérimentés dans son apprentissage militant et l'attrait qu'ils peuvent avoir auprès de primomilitants :

« [Ces militants] n'avaient pas tellement plus d'années que nous, peut-être quatre ou cinq, mais on sentait déjà toute l'expérience qu'ils avaient eue au PdT. Par exemple, c'est des gens qui avaient déjà été très sensibles à la guerre d'Algérie, alors que moi je suis passé complètement à côté de cette histoire. Pour nous c'était un peu les aînés, même s'ils avaient peut-être que cinq ou six ans de plus que nous, parce que la guerre d'Algérie avait été quelque chose de très fort. (...) Pour certains, c'était un peu des mentors. »⁸

L'investissement de nombreux jécistes au sein du syndicalisme étudiant en 1966-1967, surtout à Genève où ils sont plus nombreux, s'explique par leur engagement dans les mouvements de

¹ A Genève, certains militants estiment que le MDE fait trop dans « l'international » au détriment de la défense des étudiants, tandis que les plus « politiques » créent en juillet 1962 le Rassemblement des étudiants de gauche. *Ibid.*, p. 53

² En luttant en faveur d'un élargissement de l'accès aux bourses d'études, l'AGE à Lausanne parvient à éviter la création d'un mouvement syndical comme l'ASU à Genève, et conserve ainsi le monopole de la politique universitaire jusqu'à la création éphémère de l'Assemblée libre des étudiants.

³ P. JEANNERET, « Le mouvement démocratique des étudiants (MDE) », *op. cit.*, p. 52

⁴ On se souvient par exemple que Gabrielle Nanchen, d'origine valaisanne, fréquente la JEC et s'investit dans le mouvement durant ses études universitaires à Lausanne, avant de devenir la plus jeune élue socialiste au Conseil national en 1971.

⁵ ASU, « Solidarité totale avec les étudiants espagnols. L'Association syndicale universitaire communique », *La Sentinelle*, 13 mars 1965, p. 7

⁶ L'unique enquête prosopographique sur les soixante-huitards en Suisse confirme le fort pourcentage de militants membres du mouvement étudiant avant 1968, traduisant l'importance du syndicalisme étudiant pré-soixante-huitard. N. PEREIRA et R. SCHÄR, « Soixante-huitards helvétiques. Étude prosopographique », *op. cit.*

⁷ C'est le cas par exemple de Laurent Wolf à Genève qui occupe une position d'assistant à la Faculté de sociologie.

⁸ Entretien AB.

collégiens quelques années auparavant dont ils sont les initiateurs. C'est d'abord le cas à Genève où, on s'en souvient, la JEC compte plus d'une soixantaine de jeunes contre une dizaine à peine à Lausanne. En 1964, les jécistes créent le Mouvement intercollèges (MIC) dans lequel participent des élèves protestants et quelques collégiens des milieux communistes. La plupart « transfuges », ces collégiens et collégiennes remettent en question les heures consacrées à la culture « classique » et, par le biais des échanges tenus à la JEC, prennent progressivement conscience des inégalités de formation entre garçons et filles :

« Il y avait ces trucs culturels et puis à l'époque... pour les garçons c'était le collège Calvin, et pour les filles c'était l'école supérieure des jeunes filles, avec des programmes qui étaient différents. Nous, pour la maturité, on lisait Sartre ou Madame Bovary, mais les filles s'arrêtaient au XVIII^e siècle, donc une littérature émasculée. En histoire c'était très différent aussi. Évidemment, la JEC elle était mixte. Et donc là, un des axes du mouvement intercollèges, d'où le terme « inter », c'était de dire d'arrêter les inégalités entre les filles et les garçons, et pourquoi filles n'ont pas la même éducation que les garçons. »¹

Avec le MIC, les jécistes des collèges réalisent leur apprentissage militant en organisant, par exemple, des projections de film et documentaires et des réunions de discussion. Les inégalités d'accès entre garçons et filles à certaines filières « prestigieuses » deviennent également l'un des thèmes majeurs de discussion.

« Et je me rappelle qu'on avait des réunions à la maison des jeunes pour le MIC, et le MIC était une structure mixte. Alors évidemment la JEC était présente aussi bien à l'école supérieure de jeunes filles qu'au collège. Donc on quadrillait bien. On était prêt pour la guérilla. On s'est échauffés au MIC. C'était la continuité. C'était la démocratisation, le contenu des études. »²

En plus de la capacité à rassembler et faire discuter des collégiens et collégiennes autrement dispersés, la JEC joue également une place centrale dans la dynamique collective du MIC dans la mesure où elle offre aux jécistes des moyens de structurer le mécontentement autour d'actions revendicatives susceptibles d'aboutir à une négociation et confrontation avec les autorités scolaires. Ainsi, lorsqu'éclatent une affaire de « tricherie » généralisée dans le collège (vol organisé des questions d'examen de maturité dont les répercussions dans la presse sont importantes) qui aboutit à l'exclusion de certains élèves, les jécistes organisent avec le soutien de l'abbé Châtelain et de l'abbé Baud une enquête par questionnaire dans les deux collèges visant à démontrer aux autorités scolaires que la tricherie peut être le signe d'un ennui et d'une contestation subalterne face à un ordre scolaire peu soucieux de traiter de questions de fond. La nouveauté de cet engagement dans les collèges est telle qu'elle suscite d'ailleurs l'inquiétude des autorités scolaires et de certains parents. Un rapport d'enquête de la JEC souligne ainsi que « X est empêché par ses parents de prendre plus de responsabilités au MIC parce qu'ils estiment plus important de réussir à l'école que

¹ Entretien avec DF.

² Entretien avec DF.

de s'engager dans des mouvements », ou encore qu'un « gars et une fille quittent leur équipe de JEC parce que leurs parents voient là un obstacle à la réussite de leurs études »¹.

Le MIC² qui s'étend à d'autres collèges peut sembler être un phénomène local dans une ville où la démocratisation scolaire est peut-être plus lourdement ressentie en raison de la très forte croissance démographique et de l'importance des effectifs de la JEC. Toutefois, un mouvement similaire émerge à Lausanne en 1967 avec la création du Centre lausannois des étudiants du secondaire (CLES) animé lui aussi par des jécistes. L'un de ses animateurs, Sébastien C., se souvient avoir « créé le CLES, et il y avait un mouvement de contestation très fort au Tessin qui s'appelait le MGP, le Movimento Giovanile Progressista, et il y avait la Fédération genevoise du secondaire à Genève tout début 1968 qui était le regroupement des jeunes des collèges. On a créé un réseau Tessin – Lausanne – Genève. »³ Quelques mois après sa création, les militants du CLES lancent à leur tour leur propre questionnaire dans une démarche similaire. En novembre 1968, un militant du CLES résume à la presse les résultats de l'enquête en soulignant que « nous n'avons pas la possibilité d'avoir un recul critique sur l'enseignement » et que « faute d'avoir ce recul, le gymnasien, l'étudiant puis le citoyen seront convaincus éternellement du caractère naturel et immuable de toute la réalité économique et sociale »⁴. L'existence de ces mouvements témoigne du rôle central qu'occupe la JEC dans l'apprentissage militant de ces collégiens d'origine catholique, à la fois par son incitation à mener des actions concrètes et collectives, et par ses réseaux qui assurent la circulation de thèmes et répertoires au-delà des groupes locaux. Pour ces jeunes, la JEC offre aussi un espace dans lequel ils apprennent à « prendre la parole », à échanger sur des thèmes plus politiques, à partager leur expérience et comparer leur situation. Ces groupes catholiques sont pétris par le personnalisme d'Emmanuel Mounier et par l'existentialisme de Sartre qui situent l'individu au centre de la réflexion, dans un contexte scolaire qui les emmure dans le silence et la docilité.

« On trouvait qu'on n'était pas pris en considération, qu'on ne nous écoutait pas. C'était les idées de « participation ». C'était ça le thème, la participation. On trouvait qu'on pouvait participer mieux à la définition de nos cours, au parcours [scolaire]... c'était des trucs gentils. On n'était pas pour renverser tout le système capitaliste. C'était vraiment l'idée de la participation. Il y avait un terme qui était très utilisé à l'époque, c'est qu'on

¹ AC, Fonds Dominique Frei, Brochure « JEC-JECF. Bilan de l'enquête. Campagne d'années 67-68 », Genève, 1968, p. 10

² En 1968, le MIC fusionne avec le Mouvement des étudiants du Technicum (MET), également animé par des jécistes, pour former la Fédération genevoise des étudiants du secondaire (FMGS). On retrouve les collégiens du FGMS dans les cortèges formés par les étudiants « rebelles » en mai 1968.

³ Entretien avec BC par Marie Métrailler et Bernard Voutat, décembre 2012.

⁴ LA REDACTION, « Qu'est-ce que le CLES? », *Spécial Entraide*, novembre 1968, p. 13

se sentait « concernés ». On trouvait qu'il fallait que les jeunes s'intéressent à leur situation, à leur destin. Et le questionnaire était là autour. »¹

Tout cela nous invite à constater à quel point ces mouvements derrière lesquels se profile la JEC prédisposent les jécistes à s'investir dans le syndicalisme étudiant et à remettre plus fondamentalement en question les logiques sociales de la domination scolaire et plus tard les logiques scolaires de la domination sociale dont leurs parents font parfois l'expérience. C'est donc à la fois des répertoires d'action (manifestation « contre-culturelle », insubordination et désobéissance), des savoir-faire militants (discussion collective, rédaction et impression de documents, etc.) et de schèmes politiques (rejet de la « culture » dominante et de sa fonction « sélective », critique d'une école « bourgeoise », antiautoritarisme, « démocratisation », etc.) qu'emportent avec eux, à l'université, les jécistes et les collégiens impliqués dans ces mouvements.

Le tournant révolutionnaire et anticapitaliste de la JECU dans l'avant-68

Le Tiers-Monde et son articulation avec la promotion de la paix et la lutte contre la pauvreté constituent un thème important autour duquel les jécistes mènent une réflexion plus générale sur la politique internationale et la place qui tiennent les deux blocs :

« C'était aussi très important, le Tiers-Monde. Là aussi, c'est quelque chose qui a surgi à ce moment-là et que moi j'ai découvert. Ça n'avait pas de consistance pour moi avant. La JEC, là, a été [importante sur] la place du Tiers-Monde, la vision qu'on pouvait avoir du développement, comment cela pouvait se passer, quelle place on donnait aux rapports nord-sud. Tout cela, c'est des choses qui ont été beaucoup brassées et qui ont été très importantes. Parce que dans la JEC, il y avait des choses ponctuelles et terre à terre. Et puis il y avait de temps en temps des journées d'études sur un sujet ou un autre. Par exemple, sur le Tiers-Monde, on en a eu. »²

L'attention portée à l'analyse critique des rapports nord-sud s'opère notamment à travers des revues catholiques françaises telles que *Témoignage chrétien* et *Esprit* auxquelles le CUC est abonné. Les jécistes, par leur parcours scolaire, sont plus enclins que les jocistes à étudier les textes de philosophie. Or, le personnalisme et surtout l'existentialisme attentif aux enjeux de la conscience et de la liberté s'introduisent entre christianisme et marxisme comme un « tiers » facilitant le débat en évitant qu'il se réduise à l'affrontement ou l'alignement³. Ce dialogue entre christianisme et marxisme qui connaît son apogée au lendemain de la Libération fournit une passerelle vers le socialisme et le marxisme tout en fournissant une conception de l'individu comme sujet capable d'échapper par la conscience et son action aux déterminations de l'histoire : « Notre philosophie était l'existentialisme. C'est l'influence de Sartre, de Camus. Et puis la version chrétienne était la

¹ Entretien avec CL, jécistes à Lausanne et militant du CLES.

² Entretien avec GJ et FJ.

³ D. PELLETIER, « Les catholiques français et le marxisme, des années 1930 au "moment 68" », dans *Marx, une passion française*, Paris, La Découverte, 2018, p. 311

revue *Esprit*, Mounier, le personnalisme. Moi j'étais assez là-dedans. » Ces revues favorisent la circulation d'un catholicisme engagé pour la libération des peuples. Au cours des années soixante, *Témoignage chrétien* radicalise son discours en dénonçant l'impérialisme des grandes puissances, n'hésitant plus à recourir à une clé de lecture marxiste dans l'analyse des problèmes de « développement » du Tiers-Monde¹, à l'instar du Centre catholique contre la faim et pour le développement (CCFD) qui, dès janvier 1961 opère un « démarquage par rapport à la tradition caritative catholique »². Cette orientation intellectuelle se concrétise chez certains par le ralliement ou le compagnonnage avec l'aile gauche du Parti socialiste qui, selon Hadrien Buclin, est portée par la Jeunesse socialiste par *Domaine Public*³. À l'instigation du socialiste vaudois Gaston Cherpillod, proche du POP, la revue est animée à Genève par de jeunes intellectuels socialistes, tels que Bernard Bertossa, Claude Bossy ou encore Ruth Dreifuss qui a longtemps fréquenté le CUC animé par le Père Kaelin, dominicain et ancien porteur de valise⁴. Ce courant critique à l'égard des dirigeants du parti qui défendent la voie de la collaboration gouvernementale et adoptent dès 1959 un « programme centriste »⁵ est proche du PSU en France qui est « alors le premier parti représentatif de la rencontre entre les deux traditions, chrétienne et laïque, du socialisme à la française »⁶. Il a sans doute favorisé le rapprochement d'une partie des jeunes catholiques de gauche à la gauche du PS, mais à la fin de la décennie la plupart des jécistes semblent plus proches de la jeunesse communiste. Quoi qu'il en soit, ces étudiants genevois d'origine catholique se forment dès leur année au collège une culture marxiste qui place au centre de ses réflexions les questions d'aliénation et de libération, comme en témoigne le succès des conférences à Genève et Lausanne d'André Gorz en 1967 à l'invitation de *Domaine public*.

À la fin de la décennie, une rhétorique révolutionnaire se met à circuler plus largement dans les milieux catholiques de gauche, notamment au sein de la JEC internationale (JECI). Le Brésil devient l'épicentre d'un mouvement catholique révolutionnaire en raison du rôle singulier qui tient une partie de l'épiscopat engagé contre la dictature à partir de 1966-1967, en particulier les évêques Dom Elder Camara et Dom Antonio Fragoso. De nombreux prêtres, aumôniers et laïques s'y rendent pour prendre part à un mouvement de libération et vivre ainsi par leur engagement une

¹ É. FOUILLOUX, « Les cinq étapes de Témoignage chrétien », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 125, n° 1, 2015, p. 3

² C. PRUDHOMME, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde: quelle continuité? », *op. cit.*, p. 25

³ H. BUCLIN, *Entre culture du consensus et critique sociale: les intellectuels de gauche dans la Suisse de l'après-guerre (1945-1968)*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2015, p. 415-416

⁴ Anon., « Jean de la Croix Kaelin 1918-2016 », *Source. Revue dominicaine trimestrielle*, juin 2016

⁵ J. WICKI, *On ne monte pas sur les barricades pour réclamer le frigidaire pour tous: histoire sociale et politique du Parti socialiste vaudois (1945-1971)*, Lausanne (Suisse), Antipodes, 2007, p. 158

⁶ J. DUQUESNE, *La gauche du Christ*, Paris, Grasset, 1972, p. 34

fidélité à l'Évangile qui répond concrètement aux appels conciliaires à créer un monde nouveau. L'engagement outre-mer offre à ces prêtres engagés « la possibilité de réorganiser leurs référents religieux avec des éléments provenant aussi bien du marxisme que du christianisme »¹. Engagés pour sortir le pays du sous-développement², les jécistes brésiliens constituent alors le fer de lance catholique de la lutte contre la dictature. En 1962, ils mettent sur pied l'Action populaire, une organisation indépendante de l'Église qui se revendique du marxisme et qui, deux ans plus tard lors de l'instauration de la dictature, lutte activement contre le régime en créant des cercles marxistes. Au sein de la JECI, la JEC brésilienne porte une voix qui va « très loin dans l'engagement sociopolitique »³. En 1967, deux jécistes suisses impliqués dans le comité romand se rendent au Conseil mondial de la JECI à Montréal accompagné par leur aumônier⁴. Les responsables du secrétariat latino-américain de la MIEC-JECI⁵, très proches du christianisme de la libération, relaient auprès des jécistes européens une lecture politique de l'engagement chrétien qui assume clairement ses options en faveur d'une révolution sociale et politique :

« Les Sud-Américains à ce moment-là avaient une très forte influence, c'était toute la théologie de la révolution. (...) Il y a eu un Congrès mondial en 1967, auquel j'ai participé. La plupart des Sud-Américains étaient pour les Tupamaros⁶. (...) C'était tous des émules de l'archevêque Elder Camara. »⁷

Pour les jécistes et de nombreux jeunes catholiques engagés, l'engagement chrétien prend avec l'Amérique latine et le Tiers-Monde une dimension internationale, accompagnant une réflexion sur les rapports entre le Nord et le Sud. Comme le note l'un d'entre eux à son retour du congrès de la JECI, les « rencontres internationales et surtout le Conseil Mondial de 1967 nous ont permis de découvrir que nous étions engagés dans un combat planétaire et que nombre de mouvements JEC, à côté de nous, luttait dans des conditions souvent difficiles à l'instauration d'un royaume de justice »⁸. Cette radicalisation de l'engagement au sein de la JECI s'inscrit dans un contexte où le recours à la violence révolutionnaire dans les milieux catholiques fait l'objet de légitimation par certains prêtres et groupes chrétiens-marxistes qui prennent en exemple les combats du prêtre colombien Camillo Torres mort en 1966 les armes à la main. L'encyclique *Populorum Progressio*

¹ H. J. SUAREZ, « Une mystique de la politique sur l'engagement de prêtres ouvriers dans la guérilla révolutionnaire en Bolivie », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 155, 2004, p. 91

² L. VALLADARES, « Louis-Joseph Lebret et les favelas de Rio de Janeiro (1957-1959) : enquêter pour l'action », *Genèses*, vol. 60, n° 3, 2005, p. 34

³ R. MARIN, « Les Églises et le pouvoir dans le Brésil des militaires (1964-1985) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 105, n° 1, 2010, p. 130

⁴ Il s'agit de Marcel Châtelain, Eric Sottas et Georges Joliat

⁵ Mouvement International d'Étudiants Catholiques

⁶ Mouvement politique uruguayen, d'extrême gauche qui prône l'action directe et la guérilla urbaine dans les années 1960 et 1970.

⁷ Entretien avec GJ et FJ.

⁸ Archives du diocèse LGF, Fonds IX.53/55/58 JEC-JECU, Eric Sottas et Christine Menut, Lettres de la JEC Romande aux anciens jécistes, aux parents des jécistes et aux amis de la JEC, 1969.

(mars 1967) leur ouvre d'ailleurs une brèche lorsqu'elle soutient que « l'insurrection révolutionnaire - sauf dans le cas d'une tyrannie évidente et prolongée qui attente gravement aux droits de la personne humaine et nuit dangereusement au bien commun du pays - génère des injustices nouvelles, introduit des déséquilibres nouveaux, provoque des nouvelles ruines. On ne doit jamais combattre un mal réel au prix d'un malheur encore plus grand ».

Certes, le thème du Tiers-Monde et de sa libération ne s'invite qu'occasionnellement dans les campagnes annuelles de la JEC. Dans son histoire des relations entre mouvement de jeunesse catholique française (JEC et scouts de France) et Tiers-Monde, Charles-Edouard Harang indique qu'un « document de travail du secrétariat européen de la JEC, qui analysait les campagnes de l'année 1965-1966 des JEC européennes, constata qu'aucune campagne n'avait pour thème ou n'abordait le développement et le Tiers-Monde »¹. Il n'y a là rien de surprenant dans la mesure où la JEC se donne d'abord pour mission d'agir dans les milieux scolaires. Cependant, les occasions de rencontres avec des jeunes catholiques brésiliens marquent fortement les jécistes. La visite à Genève d'un jéciste brésilien emprisonné et torturé par le régime provoque chez certains l'effet d'un « choc moral »² et le récit qu'en fait cette militante genevoise souligne bien la circulation d'un cadrage qui met l'accent sur la responsabilité politico-économique des pays occidentaux sur les injustices et inégalités dans le Tiers-Monde :

« Il y avait ce militant brésilien qui était venu, chrétien, il devait être de la JEC brésilienne. Il a été arrêté après le coup d'État en 1964, torturé, vraiment violemment, en tout cas arrêté, interrogé et torturé, qui se référait beaucoup à la théologie de la libération et qui était venu un week-end. (...) Et on a passé un week-end où on réfléchissait sur les mécanismes du sous-développement avec la fameuse phrase qui disait que la tête du monstre est ici, en Europe. C'est la phrase du Che, je crois. Si on voulait s'engager politiquement pour transformer le monde, c'était où on se trouve, nous, dans notre contexte personnel et social et pas en allant justement dans le Tiers-Monde parce que dans le Tiers-Monde il y a déjà des forces qui sont présentes. »³

L'association entre l'impérialisme, l'instauration « forcée » d'une économie de marché libérale dans les pays du sud et les violences commises par la dictature prédisposent les jécistes à mobiliser des cadrages théoriques marxistes afin de « comprendre » pour mieux « agir ». Demandeurs de

¹ C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, op. cit., p. 282

² M. J. JASPER, *The Art of Moral Protest. Culture, Biography and Creativity in Social Movements*, Chicago, Ill., University of Chicago Press, 1997 ; Comme le résume Ludivine Bantigny, la notion de choc moral désigne « une rupture existentielle née d'un événement bouleversant ; la réaction viscérale ressentie très profondément et jusqu'à l'écœurement, la conscience de valeurs bafouées dont le reniement fait horreur ; enfin la nécessité de réagir pour réajuster l'action aux émotions. L. BANTIGNY, « S'engager. Politique, événement et générations », dans *Histoire des émotions*, Paris, Seuil, 2017, vol. III/III, p. 144

³ Entretien AB, novembre 2019.

« cadres théoriques pour la pensée »¹, le marxisme fonctionne « contre le discours humaniste réconciliateur de beaucoup de mouvements catholiques »². La participation à certains événements de la JEC concourt, chez certains militants, à ce que la critique humaniste du capitalisme à laquelle ils ont été formés via le personnelisme d'Emmanuel Mounier cède la place à une critique marxiste du capitalisme³. L'analyse fournie par l'économiste marxiste Gérard Destanne de Bernis, ancien cadre de l'UNEF et membre du PCF, lors d'une session de formation interjéciste (Fribourg, Lausanne, Genève) en hiver 1967-1968 va les leur donner.

« Gérard de Bernis nous enseigne pendant plusieurs jours sur un des domaines sur lesquels les comités étaient sensibles, le sous-développement. Il nous a parlé de sous-développement et la conclusion (...) était qu'il faut abattre le capitalisme parce que le capitalisme responsable sous-développement. »⁴

C'est lors de cette formation sur plusieurs jours qui « transmettra les découvertes du Conseil mondial de Montréal d'août 1967 » qu'une majorité de jécistes deviennent convaincus de la nécessité de mettre un terme au système capitalisme :

« On est sorti de là, nous étions devenus anticapitalistes, tous, parce que nous avions compris. Nous avons des émotions, des sentiments sur l'injustice. Le sous-développement était quelque chose d'inacceptable pour nous. Et on découvre que le sous-développement n'est pas un mécanisme naturel, ce n'est pas seulement à cause de la famine et parce qu'il n'a pas plu, mais que fondamentalement, il est déterminé par les coups de l'échange entre le Nord et le Sud qui crée la pauvreté, les misères. Et comment il est lié au capitalisme international qui se développe en conquête du monde, notamment africain et latino-américain et asiatique. Et comment ces mêmes capitalistes rapatrient ces profits. »⁵

L'attention portée aux aspects militants et politiques de l'histoire locale de la JEC révèle que les jécistes occupent une place centrale dans les mouvements de contestation de l'ordre scolaire dans les années soixante, et ce bien avant 68. On le verra au chapitre 4, certains enquêtés réalisent leur apprentissage politique à la JEC, qu'ils fréquentent moins par conviction religieuse que pour sa dimension et dynamique collective. En effet, les jeunes catholiques des collèges trouvent dans la JEC un espace où des difficultés, des malaises, des frustrations et des expériences d'ordinaires « muettes » deviennent explicites et s'agrègent autour de catégories de pensée et de revendications communes. Le regard porté sur ces aspects de l'engagement jécistes dans les années soixante révèle ainsi comment une organisation dite « religieuse », dont la vocation est centrée sur l'apostolat et la

¹ Y. ABIVEN et E. CALVEZ, « Les avatars de l'identité catholique », *op. cit.*, p. 86 ; D. HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, *op. cit.*, p. 312-317

² P. THIBAUD, « Les militants d'origine chrétienne », *Esprit*, n° 4-5, mai 1977, p. 7

³ J. PAGIS, *Les incidences biographiques du militantisme en Mai 68. Une enquête sur deux générations familiales: des « soixante-huitards » et leurs enfants scolarisés dans deux écoles expérimentales*, Thèse de doctorat, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales (EHESS), 2009, p. 151

⁴ Entretien avec JE, mai 2016.

⁵ Entretien avec BC, février 2016.

fidélité à l'Église, peut constituer un support à l'engagement militant en brouillant les frontières entre religion et politique, entre public et privé. Cette analyse nous amène néanmoins à être attentifs au contexte social et religieux dans lequel ce processus prend place dans la séquence formée par la seconde moitié des années soixante. D'une part, il se déroule dans un contexte de démocratisation des études qui concrètement amène des jeunes de milieux populaires, auparavant cloisonnés dans un monde séparé des autres catégories sociales, à se retrouver dans des institutions réservées aux fils de la bourgeoisie. Ces circonstances inédites provoquent des interactions, expériences et ressentis à partir duquel les jécistes articulent des réflexions et interrogations sur l'institution scolaire et les formes d'inégalités vécues, mais aussi des pratiques d'insubordination autour desquelles se construit un entre-soi juvénile protecteur. Cet engagement se télescope avec les réflexions sur le « Tiers-Monde » dans le cadre d'interactions au sein de l'univers jéciste dans lequel circule une lecture politique du « sous-développement ». D'autre part, les normes, croyances et pratiques militantes valorisées par la JEC constituent la réponse d'une partie du jeune clergé à un contexte religieux marqué par le recul de la vie paroissiale et de la piété traditionnelle. Le passage du régime de vérité au régime du témoignage contribue à la requalification d'un engagement religieux individualiste et intérieur vers un engagement collectif et extérieur, justifié par les qualités attachées à une foi engagée dans la transformation du monde.

Conclusion

Durant la deuxième moitié du XX^e siècle, les organisations d'encadrement de la jeunesse chrétienne constituent un vecteur majeur de déplacement de la dévotion vers un « agir collectif » sur les problèmes du monde. Sans y voir l'aboutissement d'un projet porté par les représentants successifs du mouvement, ces groupes agissent comme un levier de participation politique dans la mesure où ils génèrent des sentiments d'appartenance collective et procurent des espaces de construction de liens sociaux, de visibilité des solidarités et de clivages sociaux, favorisant la formation d'un intérêt et d'une appétence à débattre, évaluer et s'engager pour la transformation de la société sur des thèmes situés à petite (école, université, usine, etc.) et plus large échelle (relations nord-sud). En brouillant les frontières entre religion et politique et en parvenant à légitimer l'action politique comme faisant partie intégrante des finalités religieuses que lui confère l'épiscopat, ces mouvements fonctionnent *in fine* comme un vecteur d'apprentissage politique et de conversion au double sens de « transfert » et de « transformation » : des rites et de la piété hors du monde à

l'engagement dans le monde, de la charité à la dignité et l'action syndicale dans la seconde moitié du XXe siècle¹.

Comme on a pu le voir, toutefois, les transformations du rapport entre engagement religieux et politique n'évoluent pas au même rythme et de façon identique au sein des deux mouvements. Au sein de la JOC, leur articulation s'opère dans le cadre spécifique des luttes du mouvement ouvrier, mais en dehors du cadre de la lutte des classes à la fois par fidélité à l'épiscopat et par l'attachement à une manière de militer - situant l'expérience, le témoignage et l'autonomie de l'engagement à l'égard des organisations politiques - qui leur est propre et qui, tout en les enrichissant, s'inscrit dans le cadre des répertoires d'action classique des mouvements populaires. Dans une certaine mesure, le jocisme joue un rôle socialisateur similaire aux organisations de jeunesse ouvrière communiste. Car comme le notent Julie Pagis et Catherine Leclercq, en « proposant aux ouvriers une identité politique portée par un personnel issu de leur univers social, ces organisations ont conféré une existence et une reconnaissance à des groupes voués à l'invisibilité ou à l'insignifiance. Les militants d'origine populaire, peu disposés au maniement des catégories politiques légitimes, ont trouvé dans ce type d'engagement une chance d'entrer dans un champ politique peu accessible aux "fils du peuple" »². Cependant, ce militantisme associe un ensemble de pratiques, de valeurs et de croyances désormais constitutives de cette culture populaire catholique qui leur confère un minimum d'autonomie symbolique vis-à-vis du monde politique et, à bien des égards, de « l'intellectualisme » des militants de la nouvelle gauche, et plus tard encore des gauchismes³. L'aumônier national de la JOC souligne bien le sentiment d'incompétence qui surgit parmi les jocistes au début des années septante lorsque, dans le cadre des mobilisations de quartiers et des grèves, ils se confrontent plus étroitement aux militants gauchistes : « Dans les années situées entre 1969 et 1975, il y avait toute cette évolution politique qui amenait certains jeunes à dire "on n'a pas l'analyse" par rapport à tous les mouvements politiques qui se développaient, donc "nous les jocistes on est trop terre à terre". Donc l'histoire ouvrière ressort bien ici. »⁴ Dans une certaine mesure, les jocistes sont à la fois prêts et surpris par les événements de 68 puisqu'ils se reconnaissent bien dans ce mouvement de révolte porté par la jeunesse étudiante, mais le « théâtre joyeux, aux accents parfois anarchiques et libertaires de Mai 68, étonne et déstabilise les cadres

¹ M.-P. WYNANDS, « (Re)christianiser les masses populaires: L'institution catholique saisie par l'enjeu de la formation (1921-1939) », *Revue française de science politique*, vol. 66, n° 2, 2016, p. 253

² C. LECLERCQ et J. PAGIS, « Les incidences biographiques de l'engagement. Socialisations militantes et mobilité sociale. Introduction », *Sociétés contemporaines*, vol. 84, n° 4, 2011, p. 9

³ On se réfère ici à la sociologie des cultures populaires telles que l'envisage Claude Grignon. Voir A. COLLOVALD, B. PUDAL et F. SAWICKI, « Un savant et le populaire. Entretien avec Claude Grignon », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol. 13, 1991, p. 35-42

⁴ Entretien avec AM, septembre 2017.

jocistes, qui accordent une importance aux formes classiques et instituées des contestations »¹. De fait, peu d'entre eux intègrent les groupes gauchistes pour leur préférer un engagement syndical ou associatif, voire contre-culturel.

L'ancrage et la culture militante populaire des jocistes contribuent à expliquer la distance qui les sépare de la JEC. La valorisation au sein de la JEC d'une réflexion intellectuelle livresque que renforce la trajectoire scolaire de « bons élèves »² fait que certains jécistes entretiennent au cours des années soixante des contacts plus étroits avec la jeunesse étudiante communiste, qu'ils s'insèrent dans les débats marqués par une humeur anti-impérialiste qui circulent à travers les organisations syndicales étudiantes, favorisant ainsi le rapprochement avec le marxisme – sans compter les échanges noués avec des étudiants catholiques sud-américains qui assument ouvertement le combat politique contre la dictature et le capitalisme occidental. Dans son témoignage diffusé par la revue *Esprit*, ce militant souligne bien que le marxisme offre à certains jécistes « une nouvelle orthodoxie qui allait expliquer avec la rigueur de la science la société, l'Église, l'école, tous les aspects de la vie sociale et même privée, et montrer comment tout cela était déterminé "en dernière instance" par "la production et la reproduction de la vie réelle" »³. Cela explique sans doute les plus fortes tensions que suscite, entre les jécistes et le clergé, la manière dont ce type de réflexion politique interfère avec les objectifs apostoliques du mouvement puisque, comme le note Robert Chapuis (vice-président outre-mer au bureau national de l'UNEF en 1955-1956 et dirigeants démissionnaires de la JEC) à propos de la JEC en France, « il n'est plus possible dans une société en crise de distinguer action éducative et action politique », ce qui fera violemment réagir l'épiscopat⁴. À Genève, il faut attendre 1969 dans le cadre de l'occupation d'églises et des mouvements post-68 pour que cette tension finisse par éclater en conflit ouvert, poussant de nombreux jécistes à quitter le mouvement. Toutefois, cela ne doit pas préjuger d'une insertion quasi automatique dans les groupes gauchistes valorisant des modèles parfois concurrents du « bon militant ». Seule l'analyse des parcours biographiques donne à voir la complexité des processus d'engagement et les choix d'insertion militante dans ces groupes.

¹ A. FAVIER, *Egalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, op. cit., p. 346

² Ce que constate par exemple Lucie Bargel à propos des jeunes socialistes et UMP en France, voir L. BARGEL, *Jeunes socialistes, Jeunes UMP*, op. cit., p. 327

³ J.-P. SUEUR, « Quand nous avons, à la JEC, découvert la lutte des classes », *Autrement*, n° 8, 1977, p. 50

⁴ R. CHAPUIS, « La crise des mouvements catholiques de jeunesse », dans *Les Chrétiens et le Socialisme*, Paris, Calmann-Lévy (programme ReLIRE), 1976, p. 106

CHAPITRE 2 : LES CARRIERES DE DISSIDENCE DE MILITANTS D'ORIGINE PROTESTANTE

Un certain nombre de théologiens protestants formés dans les années cinquante et soixante qui occupent certaines positions dans le champ de l'institution protestante deviennent des acteurs centraux de légitimation du déplacement des frontières entre le religieux et le politique. L'analyse approfondie des parcours de trois d'entre eux dans les années cinquante et soixante, donc avant le surgissement de l'événement 68, montre comment ces individus se sont forgés de nouveaux horizons d'attentes et met en lumière la *démarche théologique* sous-jacente en tant qu'« effort de mise en ordre ou de mise en perspective des éléments de l'appartenance religieuse »¹. Les modalités de politisation de leur engagement permettent de mieux comprendre l'infléchissement à gauche de « clercs » protestants. Ces individus ont également été retenus du fait qu'ils ont exercé une influence considérable sur les plus jeunes et dans la configuration militante des années 68. Impossible à réduire un parcours type, ces trois itinéraires présentent à la fois des expériences et des milieux protestants très contrastés, et des points communs repérables au travers de leurs aspirations et engagements.

	Pierre D.	Francis V.	Jean T.
<i>Années de naissance</i>	1940	1938	1944
<i>Profession des parents</i>	Père paysan, mère paysanne	Père missionnaire et professeur de théologie, mère au foyer	Père philosophe, mère enseignante
<i>Formation</i>	Théologie à la faculté de l'Eglise libre	Théologie à la faculté de l'Eglise libre	Théologie à la faculté de théologie
<i>Dissidences institutionnelles</i>	Aménagement subversif	Défection	Conformation
<i>Engagement post-68</i>	Engagement de type socioéducatif (éducation sexuelle, formateur des assistants sociaux, etc.), Centre social protestant, etc.	Solidarité avec le Tiers-Monde (Déclaration de Berne), défense des droits de l'homme (torture), Centre social protestant	Christianisme social, Centre social protestant, défense des travailleurs migrants (initiative populaire), soutien aux chômeurs, groupe de réflexion sur l'éthique du travail, etc.

L'analyse processuelle de leur parcours biographique dans les décennies d'avant-68 met en lumière les déterminants et logiques qui les amènent à endosser plus ou moins brutalement des postures de conformation² (cas n°1), de protestation interne (cas n°2) ou de protestation externe (cas n°3), et permet de rendre compte des « relations qu'ils sont conduits à établir entre leurs pratiques et les

¹ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, op. cit., p. 169

² A *contrario* de la conformité, la conformation consiste à manifester une fidélité qui « n'est pas la docilité même si elle peut avoir un résultat pratique similaire. (...) Elle s'en distingue parce qu'elle est mobilisée quand les conditions structurelles de la docilité s'effritent. La fidélité est un investissement réflexif dans l'institution rendu nécessaire par le désajustement entre l'habitus et l'institution, la dissonance entre les structures mentales et l'espace social. (...) Elle est le produit d'une tentative de réajustement. » Y. R. DU CLEUZIOU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », dans J. Lagroye et M. Offerlé (éd.), *Sociologie de l'institution*, Paris, Belin, 2011, p. 267-290

croyances »¹. Car s'il y a bien une « érosion progressive du système de croyances premier (religieux), s'accompagnant d'une requalification de leurs engagements au cours des années 1960 »², il ne s'agit pas non plus de considérer implicitement que l'activité religieuse et l'activité militante seraient des réalités distinctes l'une de l'autre, et que par conséquent « l'entrée en politique serait une sortie du religieux »³. Dans cette perspective, on veut montrer, d'une part, qu'au-delà des variables structurelles qui contribuent à cette érosion interviennent à certaines étapes de leur parcours de nouvelles réflexions théologiques qui contribuent à redéfinir leur conception de l'engagement chrétien. On verra, d'autre part, que leur engagement militant est en partie redevable de leurs appartenances religieuses et sociales c'est-à-dire qu'il « est nourri par le passé, par des attaches sociales diverses qui font du militant ce qu'il est aujourd'hui », ces appartenances étant toutefois constamment actualisées ou réactualisées à chaque étape de leurs parcours en fonction de contextes spécifiques⁴. Certaines croyances (comprises comme des dispositions à croire⁵) subissent ainsi des inflexions majeures à certaines étapes de leur vie qui « appellent » de nouveaux contextes, lesquels créent « les conditions propice ou nécessaire à la suivante »⁶.

La comparaison avec un deuxième parcours, dans lequel la dissidence et la subjectivation religieuse empruntent la voix d'un aménagement subversif à la marge de l'institution, doit nous permettre d'approfondir notre compréhension de la manière dont ces éléments convergent vers un engagement tout à la fois religieux et politique.

Section 1 : Pierre D., un aménagement subversif à la marge de l'institution

L'origine sociale et religieuse de Pierre D. pèse fortement sur le type de socialisation primaire qui structure son rapport à l'institution religieuse et ses engagements ultérieurs. Ce qui frappe dans son récit, c'est la cohérence des cadres socialisateurs qui participent à la formation d'un patrimoine dispositionnel structurant son rapport à l'engagement, qui est aussi « intériorisation des raisons de ses actes » par « l'idéalisation de modèles familiaux »⁷. Cette socialisation est déterminante dans la manière dont il endosse son rôle d'aumônier des étudiants, de 1966 à 1973, en habitant en

¹ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, op. cit., p. 169

² J. PAGIS, *Les incidences biographiques du militantisme en Mai 68. Une enquête sur deux générations familiales: des « soixante-huitards » et leurs enfants scolarisés dans deux écoles expérimentales*, op. cit., p. 144

³ Y. RAISON DU CLEUZIOW, « Introduction », op. cit.

⁴ L. WILLEMEZ, « Perseverare Diabolicum », op. cit., p. 71

⁵ B. LAHIRE, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, op. cit., p. 417 et ss.

⁶ H. S. BECKER, *Les ficelles du métier*, op. cit., p. 110

⁷ J. LAGROYE, *La vérité dans l'Église catholique*, op. cit., p. 228

communauté avec de jeunes étudiants. Il est animé par un désir de refonder une société plus juste et égalitaire par la base plutôt que par les luttes révolutionnaires¹.

Une socialisation religieuse en milieu « libriste »

Comme le note Annick Percheron, la force de transmission familiale des valeurs tient en partie au degré d'instruction des parents, mais aussi à leur intérêt pour l'activité politique et à l'attachement à leur métier². Le récit que Pierre D. fait de son passé familial montre comment ces facteurs, associés à un contexte donné, favorisent la formation durable d'un rapport au politique qui structure son engagement.

« Ce qui est déterminant, c'est l'engagement. »

Pierre D. naît en 1940 d'un père et d'une mère issus de lignées de modestes paysans vaudois : « Dans la famille élargie « on est paysan et les femmes sont infirmières. » Il grandit dans cette famille de petit paysan installée en zone périurbaine, proche d'une ville dans laquelle le parti communiste remporte durant les années quarante d'importants suffrages et se distingue par l'élection de personnalités communistes à la ville. Ses parents et sa famille élargie – cousins, oncles et tantes – fréquentent fidèlement l'Église libre qui, historiquement dissidente et minoritaire, fusionne en 1964 dans l'Église protestante vaudoise. Les « libristes » qui disposent de leur propre faculté de théologie à Lausanne, surnommée la Môme, et qui constituent entre eux un réseau étroit de relations sont à l'origine de plusieurs initiatives sociales et caritatives. Durant l'entre-deux-guerre, les libristes « semblent ne pas s'être laissés séduire par le communisme ni, par ailleurs, par le fascisme, contrairement à certains de leurs confrères de l'Église nationale concernant ce dernier »³.

Son père reprend la ferme du grand-père maternel de Pierre D., à Nyon, dont la propriété et le terrain appartiennent à la « famille Haensch, de la Banque Haensch ». Dans son récit, il insiste sur l'engagement de ses parents comme l'une des deux faces du quotidien familial, l'autre étant un quotidien « où l'on travaille dur » par les nécessités de la vie paysanne :

« Ce qui est déterminant, c'est l'engagement. (...) Mes deux parents sont des gens très sociables, très actifs dans le monde politico-associatif. (...) Ma mère dans les Unions chrétiennes féminines qui a une dimension plus sociale. Jusqu'à sa mort, elle sera très

¹ Comme le note Yann Raison du Cleuziou, la contestation de l'ordre social après Mai 68 « s'est prolongée de deux principales manières : des luttes révolutionnaires contre le capitalisme et l'Etat ; des pratiques contre-culturelles de transformation de la société par la base. L'avantgarde catholique, au diapason de la société française, est polarisée par ces deux répertoires d'action et bien des militants choisissent, oscillent ou conjuguent l'un et l'autre. » Y. RAISON DU CLEUZIOW, « Utopie sociale, contestation politique et iconoclisme religieux : les revendications "communautaires" dans la Province dominicaine de France après Mai 68 », *Anuario de historia de la iglesia*, vol. 27, 2018, p. 66

² A. PERCHERON, « La transmission des valeurs », dans *La Famille. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1991, p. 183-193

³ J.-P. BASTIAN, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966*, op. cit., p. 252

engagée là-dedans, ce sera un lieu de référence pour elle. Et puis le monde associatif, le monde paysan. »

Ce qui frappe dans son récit, c'est la manière dont il s'emploie à décrire l'engagement de ses parents, en particulier de son père, comme étant situé à distance des logiques de conquête partisane. Bien que son père siège au Conseil communal, Pierre D. qualifie son engagement comme « social » plutôt que politique, dans le prolongement d'un investissement qu'il qualifie à la rigueur de « politico-associatif ». Si son père s'investit dans la vie politique locale, c'est avant tout dans une logique d'entraide et de solidarité locale avec les plus démunis, que la famille s'efforce d'ailleurs d'appliquer au quotidien :

« Venant de ce milieu paysan, il y a une sorte d'histoire de solidarité. On voyait débarquer le soir des gens, je pense dans les années 1950, des clodos qui venaient demander s'ils pouvaient dormir dans la grange. Ils travaillent deux jours et on leur donne de l'argent. »

Il explique également que son père, qui vient d'une famille « libérale paysanne » dans laquelle « on lit *La Gazette* », un quotidien proche du parti libéral vaudois, se rend dans un premier temps dans le groupe local du parti libéral, mais ne trouvant « que des notables, avocats, médecins, etc. il ne fait qu'une année et s'en va au parti radical parce que c'est là qu'il retrouve les paysans de Nyon et de la région ». Il faut alors voir dans le récit qu'il fait de l'engagement de son père la valorisation d'un engagement désintéressé situé au plus près des problèmes à résoudre, par opposition à un engagement conformiste caractérisé par l'affiliation et la remise de soi à un parti ou à une organisation politique. Cette grille de lecture se retrouve dans sa description de la configuration locale, dans laquelle les divergences idéologiques se trouvent euphémisées et mises au second plan au profit de l'efficacité des mesures entreprises en faveur des plus démunis¹.

Les effets du contexte local sur la transmission familiale des valeurs

En 1950, la commune de Nyon abrite 6000 habitants et plusieurs fabriques dont une usine d'allumettes, succursale d'un fabricant suédois et qui emploie une centaine d'ouvriers et d'ouvrières. Malgré un début d'organisation chez les ouvriers du bâtiment, les métallurgistes et les typographes favorisé par l'accès au gouvernement genevois du communiste Léon Nicole, le milieu

¹ Rousseau souligne bien que la recherche de l'efficacité en privilégiant une approche pragmatique des problèmes et par l'action citoyenne qui passe notamment par la participation à la vie politique locale constitue les traits durables de la militance des protestants français engagés contre la guerre d'Indochine et du Vietnam. S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm: des Chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, 1945-1975*, Paris, CNRS éditions, 2002 ; Ces traits associés aux militants du Christianisme social se retrouvent en large partie dans les milieux libristes. Voir J.-P. BASTIAN, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966: l'Eglise libre, « la Môme » et le canton de Vaud*, Genève, Labor et Fides, 2016

ouvrier nyonnais ne s'organise jamais autour des syndicats et partis de gauche¹. Durant l'entre-deux-guerres, les trois partis libéral, radical (majoritaire) et socialiste (minoritaire) tiennent longtemps les rênes de la municipalité qui vote l'interdiction des défilés et joutes oratoires pour le parti communiste. En 1940, ce dernier est finalement frappé d'interdiction sur l'ensemble du territoire national.

Au lendemain de la Guerre, le parti communiste qui, dans le canton de Vaud, prend le nom de Parti ouvrier et populaire (POP) et constitue l'une des plus importantes sections régionales du Parti du Travail (PdT) bénéficie d'un prestige lui permettant de remporter quatre sièges sur cinq à la Municipalité². Avec d'autres régions comme l'Ouest lausannois (Renens), Nyon représente alors l'un des rares bassins électoraux du POP. À Nyon, il est représenté par des personnalités telles qu'Armand Forel, député national et « médecin des pauvres », membre du Conseil communal en 1949 et Conseiller municipal de la ville de 1958 à 1962, c'est-à-dire durant la jeunesse de Pierre D. : « Je suis né en 1940... en 1946, Nyon est communiste. C'est Armand Forel qui est médecin, il y a un temps où il est municipal, et puis syndic. Et puis c'est la gauche popiste à Nyon. »

C'est dans ce contexte qu'intervient, en 1949, alors qu'il a neuf ans, un événement qui l'expose à la conflictualité sociale, à savoir la grève des ouvriers de l'usine d'allumette³.

« C'est le moment où il y a la grève dans la fabrique d'allumettes. Avec mon frère, en fin de journée, on va amener le lait à la laiterie, mais au retour on s'arrête au meeting politique, sur la place, au centre de Nyon. Et puis, cela veut dire que par la suite, il y a une politique très sociale de la ville. »

Pierre D. garde le souvenir de la solidarité qui s'installe entre ces ouvriers en grève et paysans de la région comme ses parents qui leur fournissent des biens de subsistance. Ce contexte se caractérise ainsi l'intégration des élus locaux du POP et du Parti libéral dans une sociabilité populaire villageoise, favorisant la formation de « réseaux affinitaires extrapartisans »⁴.

Durant son enfance, Pierre D. bénéficie ainsi d'un accès facilité aux études grâce à l'engagement des élus locaux en faveur d'une hausse du financement public de la scolarité et à l'appui de responsables locaux et compagnon du parti, à l'instar du directeur de collège et chef du service de l'enseignement secondaire : « Il n'est pas engagé dans un parti, mais il est proche de la gauche qui le soutient. Il se sent soutenu par les popistes, mais il n'a pas d'affiliation politique. » Son père parvient à se faire élire à plusieurs reprises au Conseil communal (législatif) de la ville en obtenant, dit-il, le soutien de nombreux votes communistes qu'il découvre en allant dépouiller bénévolement

¹ M. DENISART et J. SURCHAT, *Le cigare et les fourmis: aperçu sur l'histoire des ouvrières vaudoises: l'exemple de Vevey et Nyon*, Lausanne, Suisse, Éditions d'en bas, 1987, p. 75 et ss.

² *Ibid.*, p. 79

³ Cette grève est évoquée par P. JEANNERET, *Popistes*, *op. cit.*, p. 451

⁴ J. MISCHI, « Travail partisan et sociabilités populaires. Observations localisées de la politisation communiste », *Politix*, vol. 16, n° 63, 2003, p. 93

les bulletins de vote à la demande des autorités locales. L'attitude politique de son père se caractérise avant tout par le souci d'apporter un soutien aux plus démunis, et par un souci d'efficacité surpassant les clivages politiques qui sont ainsi euphémisés :

« Alors dans notre famille, la question [de l'adhésion au communisme] ne se pose pas, mais mes parents ne sont pas anticommunistes, parce que Armand Forel, mon père le connaît bien. Ils se tutoient, ils s'apprécient. Mon père, j'en suis certain, l'apprécie, mais c'est le POP. Alors mon père n'est pas du tout doctrinaire, donc je suis sûr qu'au parti radical, où des élus doivent être foncièrement anticommunistes, cela ne se pose pas dans ces termes. C'est plutôt... on est au service de la société. Cet engagement radical, il est local, c'est la défense du monde paysan. (...) Et on a su après, en allant dépouiller les bulletins, mon père était beaucoup rajouté sur les listes POP, parce que... ma mère était au marché, elle vendait des légumes trois fois par semaine, et puis ils avaient ce sens... on aide les gens qui ne s'en sortent pas, donc... on amène les patates à la maison gratuitement. Tout cela se joue en dehors des schémas politiques. »

L'engagement de son père est ainsi davantage perçu durant son enfance comme un engagement « social » plutôt que « politique ». Cette attitude semble avoir structuré le rapport à l'activité politique qu'entretient Pierre D. par la suite.

L'inscription religieuse d'un engagement militant « qui est d'abord et avant tout un engagement social »

Au-delà de la sphère familiale, c'est aussi à la socialisation religieuse qu'il faut imputer ce patrimoine dispositionnel structurant son rapport au politique. La solidarité avec les plus pauvres, notamment avec la classe ouvrière, est une valeur centrale de la communauté libriste dont les membres sont engagés dans des œuvres sociales éducatives et charitables. Alors qu'il ressent violemment le décalage entre le style de vie confortable et présomptueux des propriétaires-banquiers du domaine agricole de son père lors de leur séjour estival dans la demeure secondaire, il retient de la communauté libriste une solidarité organique et une considération mutuelle entre membres de la communauté d'origine paysannes-ouvrières et de profession libérale plus aisée¹ :

« Avec mon frère, on a participé à cette église dans une atmosphère où il y a une dominante bourgeoise, mais on respecte les gens qui ne sont pas du milieu. (...) Il y a une prégnance des grandes familles aristocrates lausannoises, mais en même temps cette église est très présente dans le milieu paysan. (...) Dans la famille, parmi mes trois frères, je suis celui qui ressent le plus fort le lien avec la famille [de Banquiers] Haensch, le lien de classe sociale, et je trouve injuste la façon dont mes parents sont traités. Je ressens que ces Banquiers, qui ont une fille et un fils... on compare nos modes de vie. »

¹ Les Eglises libres se compose majoritairement de trois catégories socio-économiques, à savoir les professions libérales (banquiers, médecins, avocats) souvent fortunées, des catégories plus modestes telles que les employés de Banque et une sorte de classe moyenne supérieure, ainsi que des membres de la petite et moyenne paysannerie ou de la classe ouvrière.

Il souligne également la capacité de ces libristes, minoritaires au sein du protestantisme romand dont l'identité communautaire repose en partie sur la proximité endogamique aux familles dirigeantes et influentes du milieu¹, à mener des réalisations sociales concrètes qui ont fait le rayonnement de cette Église. En effet, les libristes se sentent appartenir à une minorité religieuse dissidente dont le rayonnement social et intellectuel s'avère inversement proportionnel à leur nombre². Ne bénéficiant pas du soutien financier de l'État, les libristes constituent une communauté religieuse dont l'existence dépend de l'engagement financier et de l'engagement de chacun des membres, en particulier des membres plus aisés en raison d'un parcours entrepreneurial à succès. Ce soutien indispensable « ne manqua pas de marquer la dépendance de l'organisation à leur égard, ce qui eut comme résultat de brider toute initiative sociale trop radicale aux conséquences désastreuses pour la survie financière de l'organisation »³, même si la communauté libriste de Nyon se caractérise par une moindre emprise de cette bourgeoisie libérale. Dès le XIX^e siècle, le témoignage évangélique des libristes « consistait à résoudre la question sociale par l'éducation comme école de la responsabilité individuelle et par l'industrie pourvoyeuse d'emplois »⁴, cultivant l'intérêt au désintéressé et le souci des plus pauvres. Les libristes sont des activistes qui se distinguent des paroisses de l'Église nationale par ce que Pierre D. désigne comme « le souci de l'engagement dans la société ». Les libristes, loin de « se réfugier dans la retraite d'une piété privée (...) ne sont pas non plus des chrétiens nominaux et ritualistes participants d'une foi et d'une culture protestante de masse régulée par une Église nationale ouverte à tous »⁵. L'identité libriste se construit autour de ce protestantisme dissident, refusant le contrôle de l'État sur ses ministres, multipliant les initiatives sociales et caritatives tournées vers l'indépendance personnelle dans un esprit de témoignage désintéressé, selon la formule de Vinet qui voulait l'homme « maître de lui-même, afin qu'il soit mieux le serviteur de tous »⁶ :

« Chez mes parents, aucune idée du "on est mieux que les autres". On est des libristes parce qu'on ne veut pas que l'État se mêle de l'Église. (...) Tous les autres [membres de

¹ J.-P. BASTIAN, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966*, op. cit., p. 130-131

² L'Église libre compte non seulement d'éminents théologiens et pasteurs ainsi qu'une faculté « libriste » que certains étudiant de la faculté de théologie officielle envie pour la qualité et l'engagement de ses professeurs, notamment dans le mouvement pacifiste contre l'armement nucléaire, mais également des mécènes et militants engagés dans la société civile. Les libristes se distinguent par leur engagement en faveur de l'éducation et la dignité de la personne humaine, en particuliers dans le monde ouvrier. Par le soutien de ses membres les plus fortunés, les libristes ont mis sur pied des œuvres importantes dans le domaine de l'éducation, de la santé et du social. Par ailleurs, comme le fait remarquer Jean-Pierre Bastian qui retrace l'histoire de ce mouvement protestant dissident du XIX^e siècle, il est remarquable de voir que le premier président provisoire du POP vaudois au moment de sa fondation le 21 mai 1943 suite à la levée de l'interdiction du communisme fut un petit commerçant socialiste chrétien, Samuel Thévoz (1894-1965), issu de l'une des principales familles libristes de Missy, témoignant ainsi d'une aile libriste engagée dans le mouvement socialiste-chrétiens. *Ibid.*, p. 248-249

³ *Ibid.*, p. 223

⁴ *Ibid.*, p. 218

⁵ J.-P. BASTIAN, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966: l'Église libre, « la Môme » et le canton de Vaud*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 181

⁶ J.-P. BASTIAN, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966: l'Église libre, « la Môme » et le canton de Vaud*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 181

sa famille] sont dans un engagement religieux, et d'abord social, à travers la profession, à travers l'église. Mais [contrairement à son père] ils ne le sont pas à travers les partis. »

L'engagement inséparablement religieux et social auquel se prête l'ensemble des cadres socialisateurs de son enfance, à distance de la conquête du pouvoir, est lié à cette communauté protestante locale. Et si l'on sait que l'efficacité de la socialisation peut être affaiblie, voire provoquer des effets contraires en raison des contradictions et conflits perçus, vécus ou ressentis par les individus¹, Pierre D. souligne la « cohérence entre la pratique religieuse, l'engagement social et l'engagement personnel de la part de mes parents, mais aussi de la famille plus large » c'est-à-dire la cohérence vécue dans l'évidence entre dispositions à agir pour l'autre, dans un esprit d'entraide, et les croyances religieuses promues par ce milieu, orientées en partie dans la transformation de monde-ci, sachant que les modalités de constitution des dispositions passent autant par voir-faire que par entendre-dire². L'appartenance concomitante à ce milieu religieux et à ce cadre familial, dont les pratiques s'accordent sans contradiction avec les croyances et valeurs religieuses, contribue à la valeur que Pierre D. prête à l'action sociale, avec la conviction qu'« en se changeant soi-même, c'est le monde qui est transformé », soucieux de placer l'être humain et en particulier les plus démunis au centre de toute action et à distance des luttes « intéressées » à promouvoir la « juste » idéologie en vue de faire triompher un groupement politique.

La poursuite d'un engagement communautaire et social

« Chaque été, on va deux semaines en France faire de l'évangélisation. »

La configuration sociale et politique dans laquelle il grandit à Nyon, qui favorise l'accès des catégories populaires aux études, lui permet d'accéder à une scolarité supérieure malgré ses propriétés sociales attachées à la paysannerie. Tout en réalisant une scolarité moyenne, il participe aux activités des Gais vagabonds (GV). Hormis l'action d'alphabétisation à Marseille par la CIMADE durant l'été 1960³, il participe durant plusieurs années aux activités d'évangélisation qui implique non seulement une disposition à témoigner publiquement de ses convictions, mais aussi à mener des activités d'animation :

« Chaque été on va deux semaines en France faire de l'évangélisation. On joue une pièce de théâtre, et après on discute avec les gens et on parle de la Bible. (...) C'était très engagé,

¹ B. LAHIRE, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, op. cit.

² *Ibid.*, p. 325

³ PA souligne que la militance politique de son entourage dans le cadre de la CIMADE passe « toujours par des engagements personnels, concrets, du style Marseille » c'est-à-dire en dehors des affiliations organisationnelles ou partisane.

très militant, mais c'était une sorte de rite de passage pour beaucoup de jeunes libristes et de l'église nationale. »

C'est dans le cadre de cet engagement religieux, auquel s'ajoute la participation aux camps de Vaumarcus¹, qu'il est amené à lire *De la vie communautaire* qu'écrit Bonhoeffer dans le cadre de ses propres activités d'évangélisation en France. À travers les activités à GV et cette lecture militante, Pierre D. est amené à réfléchir au sens de la vie communautaire. Ce cadre socialisateur renforce son appétence pour la vie communautaire fondée sur une militance religieuse.

« À ce moment-là, je suis intéressé par le travail social. »

À l'issue de sa scolarité, Pierre D. envisage de se former au travail social. Toutefois, il estime que les écoles sociales « ou l'image que j'ai de la formation sociale, c'est un peu superficiel, alors que moi j'aimerais un truc plus solide ». Après un stage dans une Maison de jeunes à Genève, il s'oriente vers la théologie dispensée par la faculté de l'Église libre², surnommée la Môme, qu'il intègre en 1959 grâce au soutien du réseau familial et du milieu libriste : « Je fais de la théologie, pour avoir quelque chose de plus nourrissant, qui fasse plus réfléchir. Et puis c'était le cas. » Si Pierre D. n'envisage pas le pastorat à l'issue de sa formation, il retrouve dans ce cadre d'étude un espace où « il y a une piété, un lien avec la parole » qui ne se réduit pas à la contemplation dans la mesure où « on lit [les textes bibliques] de façon intelligente, cultivée » et, en comparaison avec la faculté, avec un moindre penchant scolastique³ : « Les profs animent des études bibliques dans les paroisses du canton. Nous, les étudiants, on anime aussi les études les uns les autres. »

En 1963, il réalise dans le cadre de ses études un séjour en Écosse dans « une cité ouvrière où il y a 200'000 chômeurs », dans une région industrielle sinistrée provoquant chômage, pauvreté et délinquance. Le choix de cette destination est motivé par son désir d'une pratique sociale en relation

¹ Ces camps de catéchumènes, très connus dans le milieu de la jeunesse protestante, se déroulent chaque année sur le site de Vaumarcus, dans le canton de Neuchâtel, où se situe le centre de rencontre des Unions chrétiennes de jeunes gens (UCJG) proche du scoutisme confessionnel. Plusieurs enquêtés d'origine protestante y participent et s'y retrouvent chaque année. Ces camps associent des activités de sports, de détente et d'études bibliques.

² À partir des années quarante, le nombre d'étudiants.es à la faculté libriste diminue constamment, au point que la Commission synodale se met à promouvoir activement les études de théologie auprès des gymnasiens libristes à travers la rédaction d'une lettre d'information annuelle. Par ailleurs, Jean-Pierre Bastian note qu'en 1960-1961 arrivèrent « cette fois comme principales recrues non plus les habituels fils de pasteurs, mais les fils d'enseignants (professeurs et chargés de cours) de la Faculté », auxquels s'ajoutent la « venue de quelques Africains envoyés par le Conseil Œcuménique des Églises dès 1956 ou d'étudiants des Facultés de théologie protestante de Montpellier et de Strasbourg pour une année ». Ces remarques témoignent du contexte de crise de la reproduction du corps ecclésiastique à laquelle est confronté l'Église libre et auquel Pierre D. est confronté. D'où sans doute les facilités matérielles qui lui sont accordées pour ses études, et surtout le fait qu'au terme de sa formation, alors qu'il se destine à l'action sociale en milieu laïc, le choix d'exercer une fonction dans l'institution l'emporte sur ses préférences professionnelles. J.-P. BASTIAN, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966: l'Église libre, « la Môme » et le canton de Vaud*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 159 et ss.

³ Au sens de faire de la « théologie pour la théologie », comme on peut faire de « l'art pour l'art » ou de « la politique pour la politique ». Cette orientation scolastique plus fortement présente dans la faculté officielle lui sera d'ailleurs reprochée par les étudiants, tant à Lausanne qu'à Genève, au point que certains organisent des grèves de cours et de séminaire.

avec sa formation théologique. La découverte de cette pauvreté extrême entraîne une « prise de conscience des problématiques sociales d'une société » durement frappée par la guerre et les inégalités sociales. Ce contexte l'amène à s'investir auprès des jeunes des cités populaires sous la conduite des autres étudiants rencontrés sur place :

« Mes copains d'études sont engagés dans l'action sociale avec les jeunes dans les quartiers ouvriers. Sur le week-end il y a des activités, alors ils m'embarquent pour que j'apprenne à skier à des jeunes gars des quartiers chauds. »

C'est aussi durant ce séjour, encouragé par le fait que « tout le monde en parle », qu'il lit et participe aux débats sur le bestseller de l'évêque anglican J.A. Robinson, *Honest to God* : « A l'université il y a des débats. Dans le foyer étudiant où je me trouvais, il y a des débats. Et plus encore dans la société que dans la faculté de théologie de Glasgow. »

ENCADRE 6. *HONEST TO GOD* DE JOHN A. T. ROBINSON

L'ouvrage *Honest to God* de John A. T. Robinson, exégète et ancien professeur à Cambridge, paraît en 1963 et dépasse en quelques mois plus de 350'000 exemplaires. Cet ouvrage qui est caractéristique de la situation de l'époque en matière de théologie propose une grille de lecture pour un « christianisme sans religion » dépouillé des représentations mythologiques et des expressions surannées du langage religieux de l'Église. Il invite, par exemple, à abandonner notre représentation naïve et anthropomorphique d'un Dieu « personnel » qui serait « dans les cieux », « là-haut », dans « l'au-delà », en acceptant notre l'incapacité à concevoir concrètement cet être divin : « La façon de voir traditionnelle laisse l'impression que Dieu a fait un voyage dans l'espace et qu'il a atterri sur cette planète sous la forme d'un homme. » Citant Bonhoeffer, il montre comment la vision supranaturaliste du Christ – un Dieu dans la « peau » d'un homme, mais doté de toutes les propriétés divines – a conduit à la doctrine du péché et de la rédemption imprégnée de mythologie : « *La doctrine de la rédemption n'est pas, comme le voient les supranaturalistes, une transaction hautement mythologique et assez douteuse, entre deux parties, « Dieu » d'un côté et « l'homme » de l'autre, qui ont à être rassemblé (...). Une grande part de ce drame mythologique - par exemple la rançon payée au Démon, ou la notion que le Père punit son Fils à notre place, - est en tous cas une perversion de ce que dit le Nouveau Testament. Même si son contenu est chrétien, tout le schéma d'un Être surnaturel descendant du Ciel pour « sauver » l'humanité du péché, comme on met son doigt dans un verre d'eau pour repêcher un insecte qui se noie, est franchement inconcevable pour l'homme « adulte » qui ne croit plus à un tel deux ex machina.* » (p. 103) De cette déformation supranaturaliste – il en identifie encore d'autres – découle un christianisme qui se réduit à s'évader du monde par la prière et le culte. John A. T. Robinson ne défend pas pour autant une posture athéiste, tout en soulignant qu'on « ne peut qu'admirer le courage des chrétiens libéraux à abandonner l'échafaudage supra naturaliste qui avait jusque-là soutenu tout l'édifice ». En prenant au sérieux les apports de la critique marxiste et freudienne, cette théologie appelle à rompre avec les illusions et représentations mythologiques du divin qui détourne l'attention de l'individu de la réalité ici-bas et donc d'affronter ses responsabilités. S'appuyant sur la pensée théologique de Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer et Rudolf Bultmann, le théologien défend une tout autre théologie. Car tous s'accordent à dire que, dans la mesure où « Dieu est Amour », la rencontre avec lui (transcendance) se trouve au plus profond de nous-mêmes, à l'instar du Christ qui s'est vidé de

« tout désir de centrer l'attention sur lui, de tout appétit de se mettre sur un rang qui l'égalait à Dieu. Alors que les supranaturalistes conçoivent le Christ comme « Dieu fait homme », ces théologiens considèrent que ce qui relie le divin à Jésus (qui n'est pas « Dieu fait homme »), leur rencontre et leur unité, réside dans « l'abandon entier du Soi », lorsque rien ne reste sauf « l'amour ultime et inconditionnel de Dieu » (99). Dès lors, le péché n'est pas une notion « légaliste » par l'existence d'une « faute » dont il faut être « racheté » par le « sacrifice » du Christ en témoignant notre attachement à celui-ci par des actes de piété, mais la condition de l'éloignement avec le fond de son être le plus profond, avec ce « pour quoi nous avons été créés », l'amour pour autrui (107). Citant Bonhoeffer, les conséquences de cette théologie ne sont pas sans effet sur la production de motifs à l'engagement : « Ce n'est pas un acte religieux qui fait d'un chrétien ce qu'il est, mais la participation aux souffrances de Dieu dans la vie du monde. » (110) En avril 1967, la revue *Esprit* donne une bonne idée de la portée subversive de cette théologie, et la manière dont elle est reçue par le magistère catholique : « *Honest to God* paraissait au début de 1964, dans une traduction de Louis Salleron, aux Nouvelles éditions latines, sous le titre : *Dieu sans Dieu. Tout un programme — même si le titre français a été accepté par l'auteur et l'éditeur. Salleron, dans l'avertissement, ne dissimule pas son propos : "Lisant ce livre, le catholique français que séduit le modernisme en trouvera ici l'image la plus intelligente et la plus honnête que nous connaissions. Nous lui poserons alors la question : Vous sentez-vous chrétien de cette manière ? Ce relativisme existentiel et freudien est-il le vôtre ? Dans la négative, comprenez-vous maintenant où risquent de vous entraîner les engrenages dans lesquels vous mettez si volontiers les doigts ?"* »¹ Il faut voir dans l'intérêt qu'il porte à cette théologie les questions et problèmes qui s'imposent à lui. La disparition de l'Église libre dans la fusion avec l'Église nationale, et donc la perte d'une communauté religieuse de référence réputée pour son engagement dans la vie sociopolitique de la cité, son désir d'intégrer non pas le pastorat, mais bien plutôt une activité d'encadrement socioculturel, l'intériorisation durant sa socialisation familiale et sa formation théologique d'une foi engagée dans la prise en charge des plus démunis, tous ces éléments convergent vers le rejet d'une piété au profit de la recherche, ou du moins d'un intérêt marqué pour ce type de réflexion théologique. Les affinités qu'il entretient avec cette théologie le rapprochent, au sein de la configuration religieuse, du pôle modernisateur du protestantisme engagé dans les luttes politiques, fortement marqué par l'éthique religieuse ; et donc, par homologie, de celui du catholicisme, en opposition au pôle du conservatisme politico-religieux.

Ce contexte d'étude (la faculté de théologie de Glasgow) et d'immersion sociale (son travail dans les quartiers déshérités) l'éloigne temporairement du cercle paroissial de son enfance et le confronte à la misère des quartiers ouvriers d'une région historiquement industrielle. Cette expérience est vécue au prisme de ses lectures d'ouvrages théologiques appelant à vivre l'évangile par des actions qui ne sont pas labellisées comme religieuses² et qui « rencontre nécessairement le marxisme en tant que "science" de l'action »³ :

¹ J. J. NATANSON, « L'affaire Robinson De « Dieu sans Dieu » à « La nouvelle Réforme » », *Esprit*, 359 (4), Editions Esprit, 1967, p. 690-691

² Contrairement à d'autres croyants pour qui l'authenticité et la préservation de la vérité passe par la valorisation d'une dissonance culturelle, assumant des pratiques qualifiées de « traditionalistes », « rigoristes » voire « rétrograde », en particuliers dans le domaine de la morale conjugale et de la sexualité

³ R. CHAPUIS, « Les choix politiques des chrétiens », dans *Les Chrétiens et le Socialisme*, Paris, Calmann-Lévy (programme ReLIRE), 1976, p. 183-204

« On est dans une société, je lisais ça en 1965, qui se sécularise, la pensée scientifique prend un peu toute la place, mais je crois aux fondements de la foi chrétienne. La question pour moi alors est comment transmettre cela en termes non religieux. (...) Et ça, cela rejoignait bien quelque chose que j'ai eu, je pense, durant toute ma carrière, le souci d'être dans l'actualité, de dire "être chrétien, cela veut dire quoi, cela veut dire quoi aujourd'hui ?" »

La quête d'une relausibilisation de la proposition chrétienne dans un monde séculier devient ainsi un élément de la problématique existentielle de son parcours. Elle est essentielle pour comprendre les investissements militants qu'il privilégie par rapport à d'autres modalités d'engagement, même la croyance religieuse dirigée vers l'au-delà perdant peu à peu de sa pertinence au regard de ces préoccupations nouvelles. Cette expérience renforce également son appétence pour l'engagement social, les sociabilités communautaires, le souci des pauvres, l'intérêt pour l'éducation des jeunes, etc.

De retour en Suisse, il s'arrange pour faire deux ans de stage dans l'église française de Zurich « parce que j'avais peur de rester dans le canton de Vaud et qu'on m'envoie dans un village... enfin, c'était ma terreur ». Parallèlement, il écrit sa thèse sur « l'interprétation non-religieuse des notions bibliques chez Bonhoeffer » qui est « le thème des lettres de prison, *Résistance et Soumission*, depuis les lettres du 30 avril 1942, je crois. Et ça, se sera toute ma vie. Une lecture non-religieuse de la foi. » Il va peu à peu approfondir sa compréhension de cette grille de lecture qu'entretiennent son entourage et ses lectures personnelles :

« J'allais bosser tous les mardis à la faculté de théologie, et là il y avait le neveu de Bonhoeffer qui était assistant, donc ces stimulations... et puis des professeurs disciples ou proches de Bonhoeffer. Donc... voilà, c'est le climat dans lequel je bosse. (...) Et en revenant à Lausanne, je traduis des textes de Tillich pour mes copains d'études, et puis de Bonhoeffer. »

À ce stade, on trouve chez Pierre D. une valorisation de l'engagement et de la sociabilité collective, la préoccupation pour une « société la plus juste, la plus égalitaire, le souci des pauvres », à laquelle s'ajoute le rejet du cléricalisme, de la distance qu'institue l'Église avec les individus situés hors église, notamment avec les classes populaires. La manière dont il va investir son rôle dans l'espace institutionnel et ses effets sur son rapport au politique doivent donc être saisis en tenant compte de cette trajectoire faite à la fois de continuité et d'inflexion.

Le conseil synodal de l'Église libre lui propose un poste d'aumônier des jeunes, qu'il intègre en 1965¹, refusant d'abord la consécration. Il accepte finalement de la recevoir en dehors de la

¹ On peut voir dans l'acceptation de ce poste, alors qu'il ne se destine pas au pastorat ni à une fonction ecclésiastique, un indice d'une certaine redevabilité envers l'Église libre qui participe à sa formation, dont il souligne durant l'entretien

cérémonie officielle à la cathédrale, après maintes hésitations¹, peu avant qu'un groupe de jeunes diplômés en théologie à Genève refuse collectivement la consécration.

« Et moi j'étais furieux d'avoir été consacré parce que je m'associais absolument avec eux, et on est consacré pour une tâche précise, pour une mission précise, ce n'est pas une consécration à vie, ce n'est pas un état. »

On peut alors s'interroger sur le choix, *a priori* paradoxal, d'endosser une fonction au sein de l'institution religieuse. Sa formation théologique à la Môme a largement répondu à ses attentes sur le plan intellectuel. S'il accepte, c'est sans doute aussi du fait que les autorités lui proposent un poste d'aumônier qui s'accorde avec son projet d'exercer dans le domaine social auprès des jeunes. Ce poste lui offre également une grande autonomie dans l'exercice de cette fonction, et lui permet de bénéficier d'un revenu immédiat compte tenu des efforts que sa famille a fournis pour assurer sa formation.

L'ensemble de ses dispositions et ses convictions théologiques nouvelles vont fortement peser sur la manière dont il endosse ce rôle d'aumônier. C'est en tenant compte de sa carrière religieuse et professionnelle que l'on comprend comment il en vient à articuler étroitement son mandat d'aumônier avec la création d'une communauté de vie avec des jeunes étudiants et travailleurs².

En effet, Pierre D. investit cette fonction en prenant pour modèle « l'idée de Taizé qui [nous] dit : "Mettez-vous ensemble, partagez ensemble entre protestants et catholiques, engagez-vous dans la société !" Moi je me rattache clairement à ce courant-là. (...) J'étais rentré de Zurich depuis une année, j'avais mon petit deux-pièces, et j'avais envie de vivre autre chose. » En 1967, il fonde une communauté dans une ancienne église désaffectée dans laquelle il loge et vit avec cinq autres jeunes, en majorité des étudiants en théologie parmi lesquels des boursiers africains et latino-américains de la mission protestante³, dont certains sont « très engagés dans le cadre de l'université » et plus tard dans le mouvement étudiant de contestation. Ce mode de vie est vécu comme une manière de prouver à tous, par leur exemple et leur existence même, qu'une « autre manière de travailler, de consommer, de vivre en couple et en famille »⁴ est possible :

« L'idée c'est... on partage les tâches ménagères ensemble. On se fait à manger. On partage nos engagements, nos réflexions politiques, sociales, plus sociales que politiques. Mais chacun amène un peu ce qu'il vit. »

l'excellente qualité qui l'a nourrie intellectuellement, dans ses réflexions, mais aussi cette disposition à témoigner d'une vérité auquel il croit encore à ce moment-là.

¹ Entretemps, l'Eglise libre fusionne dans l'Eglise protestante officielle ; pour celle-ci, la consécration est une condition quasi *sine qua non* de l'accès à l'exercice d'une fonction sacerdotale, y compris dans l'aumônerie.

² C'est aussi ce que montre P. STUPPIA, « La révolution dans le jardin. Utopies communautaires et expériences néo-rurales françaises après Mai 68 », *Education et sociétés*, vol. 37, n° 1, 2016, p. 49

³ Il souligne ainsi que « tous les six mois, on a un boursier d'un autre pays qui vient habiter avec nous. Donc il y a l'idée d'être catholiques et protestants, d'être tiers-mondiste, il y a vraiment des gens d'ailleurs. »

⁴ D. HERVIEU-LEGER et B. HERVIEU, *Le retour à la nature. « Au fond de la forêt... l'Etat »*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. VII Sa compagne avec qui il se marie quelques mois plus tard rejoint elle aussi la communauté.

Ce mode de vie communautaire en milieu urbain, qui prend place avant les événements de Mai 68, tire sa source de l'expérience Taizé et de groupes chrétiens tels que Lanza del Vasto. Ensemble, les membres de la communauté expérimentent une nouvelle manière de vivre « la foi » insérée dans la vie ordinaire, sur le modèle des « disciples du Christ », soucieuse de communion et porteuse d'une nouvelle pratique ecclésiale :

« On crée cela fin 1966. Je suis aumônier de jeunesse depuis une année. Je suis dans ces mouvements pour l'unité, entre catholiques et protestants, on se met ensemble, on prie ensemble, surtout la troisième semaine de janvier¹, mais on fait de plus en plus de choses ensemble. »

La « vie communautaire » valorise une sociabilité horizontale. Elle favorise les débats à « bâtons rompus » sur des questions qui ne relèvent très vite plus seulement de la « vie spirituelle » et de la « croyance religieuse », mais aussi de la sexualité, de la politique et du Tiers-Monde. Si ce mode de vie se veut à l'origine apolitique, la dynamique internes des débats et discussions dans un contexte universitaire qui se politise, puis l'intervention des autorités religieuses qui perçoivent ce mode de vie comme un acte déviant² conduisent à ce qu'il soit effectivement vécu comme une contestation à la fois évangélique et politique du fonctionnement ecclésial et social.

La communauté favorise « le recouvrement des représentations d'un christianisme radical affectant toute l'existence, et de celles d'une société "communiste" idéale établissant les bases sociales d'une véritable réciprocité des rapports humains »³. Pierre D. organise plusieurs séjours en Europe de l'Est, notamment à Budapest, pour échanger avec des chrétiens vivant sous le régime communiste⁴. Dans une période où le dialogue est-ouest devient un thème majeur du mouvement œcuménique, cette entreprise est facilitée par le fait qu'il intègre la commission jeunesse du Conseil œcuménique des églises « qui a pour but de réunir des jeunes d'Europe de l'Est et d'Europe de l'Ouest en Europe ». Chaque année, il « embarque des jeunes romands » en Europe de l'Est et à Berlin-Est pour y faire se rencontrer « des jeunes chrétiens de DDR, de Hongrie, de Tchécoslovaquie, de Pologne, après de Bulgarie, de Roumanie ». Il entre par ailleurs en contact du côté de sa mère, avec « les cousins de Hongrie » qui soutiennent le régime socialiste. Ces rencontres avec des

¹ La semaine de prière pour l'unité des chrétiens.

² On verra plus loin que des pasteurs qui le soupçonnent de politiser les jeunes porteront plaintes devant le Conseil synodal. Il souligne également que la vie en communauté avec d'autres jeunes dans une église désaffectée est clairement perçue par une partie des paroissiens et membres du corps ecclésiastique comme un mode de vie déviant parce qu'en décalage avec le mode de vie attendu d'un ecclésiastique, d'autant plus lorsqu'il se marie et que sa femme rejoint la communauté.

³ D. HERVIEU-LEGER, « Les communautés chrétiennes de base. Une approche sociologique », *Etudes*, février 1976, p. 286

⁴ Il raconte avoir des cousins à Budapest, dont une cousine communiste « très engagée » qui réalise des émissions pour le parti communiste hongrois en langue française.

personnalités qu'il tient en haute estime pour leur engagement religieux inscrit dans la vie réelle et concrète, en opposition avec l'image de « fonctionnaires de Dieu » que lui renvoie les pasteurs « installés » dans les paroisses rurales de la région, l'amènent progressivement à se qualifier politiquement comme étant de gauche :

« Les grands leaders, ceux qui viennent parler, ce sont les disciples de Bonhoeffer, ce sont ceux qui étaient à Finkelwald en 1936-37. C'est des noms que l'on connaît et que j'ai lus. J'ai lu la biographie de Bonhoeffer. Et puis eux viennent nous dire qu'on peut être chrétien « im Sozialismus ». Et c'est ça le thème, être chrétien dans nos différences sociales. (...) Et eux, face aux questions très idéologiques des gens de l'Europe de l'Ouest, ils disent « non, mais nous on est chrétien dans le socialisme, et puis c'est possible et cela vaut le coup, et c'est même mieux qu'être chrétien dans le capitalisme. »

Cette « politisation par le bas »¹ trouve ainsi appui sur des dispositions structurantes telles que le souci des plus pauvres et d'une société équitable, la valeur accordée au partage, l'attraction pour des sociabilités communautaires. Ces dispositions se combinent avec « la volonté, positive, d'être de plein droit, participant à la vie du "monde" »², entraînant une aversion pour les rapports hiérarchiques et bureaucratiques impliquant des chaînes plus ou moins longues entre la « base » et des « décideurs », qu'ils soient élus ou non. Dans un contexte où les forces politiques de droite sont associées aux hiérarchies de l'ordre établi, on peut penser que ces aspirations à une société plus « fraternelle », centrée sur le partage et la recherche du bien commun nourrissent une préférence politique pour « la gauche », doublée d'une mise à distance de la politique partisane et d'un militantisme organisationnel, que ce soit celui des syndicats ou des groupes d'extrême-gauche, y compris maoïste : « Je ne suis pas rattaché à un parti. Je suis de gauche, c'est évident. Et je trouve des arguments de gauche. »

Comme chez Jean T., on retrouve dans la formation de dispositions structurante l'importance de la socialisation familiale et extrafamiliale en relation étroite avec des pratiques et croyances religieuses localisées. À travers sa socialisation, il associe aux croyances religieuses de ce milieu un engagement auprès des plus démunis et des exclus qui repose sur une conception de l'ordre social divisé entre dominants et dominés « liés à des différentiels de pouvoir et de statut associés aux catégories » –, *a contrario* d'autres conceptions fondées, par exemple, sur la division entre conformismes et déviance à l'égard de normes et règles morales³. Cet engagement qu'il retient de son père lui apparaît d'autant plus efficace qu'il se soustrait au « modèle de la concurrence interne pour la conquête des responsabilités », dont résulte une grille de perception « de l'action politique

¹ M. AÏT-AOUDIA, M. BENNANI-CHRAÏBI et J.-G. CONTAMIN, « Indicateurs et vecteurs de la politisation des individus: les vertus heuristiques du croisement des regards », *Critique internationale*, vol. 1, n° 50, 2011, p. 9-20

² R. CHAPUIS, « Chapitre II », 1976, *op. cit.*

³ C. STAERKLE et al., *Qui a droit à quoi? Représentations et légitimation de l'ordre social*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2007, p. 42

dans laquelle la lutte pour la conquête du pouvoir et la professionnalisation politique sont dévaluées »¹. Outre ces dispositions, ses pratiques militantes semblent également structurées par les schèmes d'appréciation et conception de l'engagement religieux résultant de son parcours de formation théologique et pastorale. En effet, la dévaluation du modèle ecclésial par une partie des jeunes protestants dans les années cinquante et soixante provoque une remise en cause, et même un rejet de la perspective d'un engagement au sein de l'institution et de ses rôles institués. Cette tension entre conviction religieuse et conditions réelles d'expression² le conduit en virtuose à rechercher et valoriser au sein de l'espace religieux des modèles d'engagement désinstitutionné et sécularisé, mieux à même de traduire la portée subversive du christianisme à l'égard d'un ordre social fondé sur des inégalités structurelles entre groupes sociaux. Il y a bien « articulation » et non « passage » de l'engagement religieux à un engagement militant, dans la mesure où le militantisme, et en particulier la forme qu'il revêt ici et qu'engagent ses dispositions, lui offre le moyen de respecter, atteindre et accomplir ses convictions religieuses.

Un troisième cas doit nous permettre de montrer avec plus d'évidence que le désengagement de l'institution, ou la portée subversive de leurs pratiques au sein de l'institution observée dans les deux cas précédents, ne résulte pas ici « d'un conflit avec l'institution, mais d'un transfert d'intérêt vers d'autres sphères d'accomplissement personnel »³.

Section 2 : Francis V., une recomposition de l'appartenance

À l'instar de Pierre D., Francis V., plus âgé, est issu d'une famille de « libristes » et réalise ses études à la faculté de l'Eglise libre. Toutefois, son origine sociale en milieu urbain et l'activité de son père (professeur de théologie et missionnaire) ont des effets majeurs, en comparaison avec le cas précédent, sur son rapport à la vérité religieuse et à l'institution. On verra ce que doivent son engagement à la CIMADE et son orientation vers la défense des droits de l'homme aux dispositions et croyances constituées à travers l'exercice d'une réflexivité critique vis-à-vis de l'institution.

Une remise en cause de « cette prétention du christianisme à être la révélation »

¹ É. AGRICOLIANSKY, « Carrières militantes et vocation à la morale. Les militants de la LDH dans les années 1980 », *op. cit.*, p. 37

² B. LAHIRE, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, *op. cit.*, p. 418

³ C. LECLERCQ, « Raisons de sortir. Le désengagement des militants du PCF », dans O. Fillieule (éd.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, 2005, p. 131-154

Le récit qu'il fait de son enfance montre comment le désajustement entre les pratiques encouragées par les milieux paroissiaux, et les représentations qui en découlent, d'une part, et le contexte de crise de la mission, d'autre part, provoque une remise en question profonde de l'adhésion à l'institution.

« C'était encore la période des missions »

À l'instar des deux premiers cas, Francis V. incarne ces croyants dont la religion ne s'hérite plus par une socialisation dont ils seraient les destinataires passifs ou semi-passifs. Il évolue dans un contexte où les « choix religieux et spirituels sont perçus de plus en plus comme des choix privés, engageant l'individu et lui seul ». On retrouve toutefois comme chez Pierre D., mais sous une autre forme, le souci non pas « de la conformité aux variétés religieuses garanties par une institution »¹, mais d'une lecture de l'évangile débarrassé du langage religieux, à la fois mythique et mystique, pour faire ressurgir la portée sociale et politique de son message pour le monde d'aujourd'hui.

Ce processus s'opère lorsqu'il est encore jeune et se concrétise par une rupture avec le modèle d'engagement religieux de son père, lettré lausannois et sinologue. Né en 1938 en Chine, Francis V. grandit dans une « famille très chrétienne » d'obédience protestante libriste. Ses souvenirs d'enfance sont marqués par l'engagement missionnaire de son père durant l'entre-deux-guerres jusqu'au retour forcé de la famille en Suisse. Ce dernier reste encore trois ans à Pékin, passe ensuite une année dans une université des Philippines puis séjourne aux États-Unis avant de rentrer à Lausanne où il enseigne la théologie à la faculté de l'Église libre : « On a passé toute la guerre en Chine. Et puis quand il est rentré... il n'a pas pu retourner à cause du changement de régime, du communisme en Chine. » Il décède une dizaine d'années plus tard, ne réussissant jamais, selon sa famille, à se réadapter à la Suisse.

L'intérêt de son père pour les cultures extra-européenne, la respectabilité qui leur voue, a sans doute permis à Francis V. de prendre conscience de la situation coloniale et à questionner la prétention du christianisme à détenir la vérité. En effet, son père appartient à cette génération de missionnaires protestants qui, au tournant des années 1920, estiment que l'Europe n'est sûrement pas aussi chrétienne qu'elle prétend l'être, que le christianisme peut recevoir une influence positive des religions du monde, tout en leur restant supérieur. Pour ces missionnaires, le combat ne se joue plus entre le christianisme et les autres religieux, mais entre les religions et l'antireligion². Frédéric Fabre souligne bien qu'il n'est « plus possible, après la Première Guerre mondiale et l'apparition des nationalismes chez les Indiens, les Arabes ou les Chinois, de continuer à considérer les cultures

¹ D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti*, op. cit., p. 64-65

² F. FABRE, *Protestantisme et colonisation. L'évolution du discours de la mission protestante française au XXe siècle*, Paris, Éditions Karthala, 2011, p. 16-17

non-européennes comme un ramassis de superstition »¹. Sans doute la maison familiale recèle-t-elle d'ouvrages et d'œuvres d'art des pays asiatiques dont il a pu apprendre la signification que leur portent les peuples d'outre-mer.

Durant son enfance, Francis V. fréquente les milieux libristes. Il devient l'un des animateurs du groupe de jeunes de la paroisse et fait son « catéchisme avec beaucoup de conviction ». Il est alors « profondément croyant » et se tourne vers des études de théologie. Entre la prime enfance et le début de l'âge adulte se conjuguent deux autres aspects forts de sa socialisation. D'une part, une indéniable et précoce valorisation du secours aux autres et l'acquisition d'un goût pour l'aventure qui constitueront des dispositions relativement stables durant son parcours. Il vit ainsi assez mal le décalage entre cette volonté d'agir dans le monde auprès des plus démunis et l'image que lui renvoient les pasteurs qui l'entourent :

« Ce qui m'horripilait un peu, c'est de voir que les professeurs, les théologiens, les groupes d'études théologiques posaient des questions sérieuses et débattaient sérieusement. Et puis les mêmes étudiants, une fois consacrés pasteurs, entraient dans une paroisse et commençaient leur petit ronron habituel, confirmaient leurs catéchumènes, visitaient leurs malades et faisaient leur culte. Ils ne se posaient pas de questions. Alors oui, il fallait donner un peu à *Pain pour le prochain*, aider un peu le Tiers-Monde, mais voilà. »

D'autre part, le modèle missionnaire de son père perd, à ses yeux, de sa pertinence dans le contexte de décolonisation. Les missionnaires protestants, dans leur ensemble, se sont bel et bien accommodés de la situation coloniale et, malgré les critiques, ont adhéré à une colonisation qui « devait être humanisée et chrétienne »² une fois la phase de conquête militaire achevée.

Bien que la mission se distancie progressivement de l'entreprise coloniale, elle reste animée par une ambition conversionniste, bien qu'elle ne dissocie plus l'aide matérielle et éducative au rayonnement de l'évangile³. La conversion des païens qui n'ont jamais entendu parler du Christ apparaît de plus en plus problématique, car elle suppose que des pans entiers de l'humanité échappent au salut. La prétention de l'Église occidentale à détenir la vérité est mise à l'épreuve de la conversion du regard qu'une partie des missionnaires portent sur les croyances religieuses des peuples d'Afrique et d'Asie. Francis V. relativise ainsi durant ses études la « prétention du christianisme à être la révélation ».

¹ F. FABRE, *Protestantisme et colonisation. L'évolution du discours de la mission protestante française au XXe siècle*, Paris, Éditions Karthala, 2011, p. 17

² F. FABRE, *Protestantisme et colonisation. L'évolution du discours de la mission protestante française au XXe siècle*, Paris, Éditions Karthala, 2011, p. 4

³ C. PRUDHOMME, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde: quelle continuité? », *op. cit.*

« J'ai décidé de ne pas devenir pasteur et j'ai refusé la consécration »

Il associe cette aversion à sa formation théologique (1958-1962), ainsi qu'à son séjour en Inde (1962), comme autant d'expériences socialisatrices à forte charge émotionnelle qui l'amènent à questionner les principes dogmatiques enseignés par l'Église¹.

« J'ai eu l'occasion de passer une année en Inde, ce qui a été assez marquant, avec justement avec la question... Il y a une spiritualité hindoue qui est tout à fait remarquable. Et c'était encore la période des missions. Comment est-ce que je peux dire la mienne est meilleure, qu'il "faut que vous deveniez chrétien", etc. Et puis, je suis revenu et à ce moment-là, oui, j'ai décidé de ne pas devenir pasteur et j'ai refusé la consécration. »

Ses interrogations et doutes surgissent à partir de ses années de lycée durant lesquelles son père décède subitement, provoquant une première interrogation sur la souffrance et la mort, il débute des études de théologie à la Faculté libre. Il étudie alors les écrits du théologien allemand Rudolph Bultmann (1884-1976) qui opèrent une « démythologisation » des textes bibliques, et ébranle ainsi les assises d'une croyance – naissance virginale, miracles, résurrection, descente aux Enfers, etc. – et les conceptions providentialistes de l'histoire qui en découlent² :

« C'est un spécialiste du Nouveau Testament qui dit que toute la doctrine chrétienne est basée sur une mythologie : Dieu, là-haut dans le ciel, qui est descendu sur la terre en Jésus, et sous la terre des gens sont morts... Saint-Paul a eu cette grande idée géniale, ce message génial, qui consiste à dire qu'il a fallu que Jésus meure pour sauver l'humanité. Et ça, c'est une idée que j'avais de la peine à accepter. Pourquoi Dieu ne pouvait-il pas pardonner aux êtres humains sans faire souffrir abominablement son fils sur une croix ? Or, c'est quand même la prédication que donne l'Église. »

Ce n'est donc pas un hasard s'il choisit de réaliser son travail de licence sur la pensée d'Albert Camus. Le développement de la coopération et des œuvres d'entraide et la problématisation de la pauvreté dans le Tiers-Monde favorisent l'expression d'une indignation à forte charge émotionnelle qui accompagne le développement de nouvelles préoccupations :

« Les paroisses sont constituées de personnes relativement âgées, relativement bourgeoises, qui souffrent relativement peu, même si elles ont toutes des souffrances humaines, elles sont malades, elles meurent, etc. Mais ce n'est pas la misère que j'ai vue en Inde où les gens crèvent de faim sur le trottoir, ce n'est pas les guerres civiles, etc. »

¹ Il indique toutefois que « dès le début, je dirais, avant d'avoir fait de la théologie, j'avais un certain nombre de doutes, d'interrogations. Les deux interrogations principales que je retrouve tout au long de ma vie, c'est pourquoi il y a tant de religions différentes. Et la deuxième question, la plus angoissante, si on veut, c'est que s'il y a un Dieu, pourquoi y-t-il tant de mal et d'injustice dans le monde. » Ailleurs dans son récit, on comprend que ces questions sont étroitement associées à l'engagement de son père en Chine qui le confronte à des cultures et croyances qui, dans le système doctrinal classique du christianisme, sont perçus comme étant plus éloignés de la vérité, voire dans l'erreur. Il souligne ainsi que « certaines questions se sont posées quand je faisais mon catéchisme : "Ceux qui ne croient pas en la résurrection du Christ, en sa naissance virginale, peuvent pas être chrétiens." »

² Sur la réception de la théologie bultmannienne dans l'espace protestant francophone, voir E. CUVILLIER, « La réception de Rudolf Bultmann dans la théologie protestante française », dans D. Avon et M. Fourcade (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980: colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, 2009, p. 239-248

Entretemps, le statut social du pasteur a changé. La disparition de l'Église libre qui fusionne - pour ne pas dire « absorbée » – avec l'Église protestante d'État en 1965-1966 transforme les conditions d'exercice de la profession : le pasteur est associé par certains libristes comme François au « fonctionnaire » qui fait tourner l'institution.

Un engagement structuré par un christianisme humaniste

Pour certains jeunes comme Francis V., les dirigeants de l'Église n'ont pas su comprendre et tenir compte des critiques formulées par la nouvelle théologie. C'est l'ensemble du système de croyances institué qui s'effondre, sans pour autant aboutir au rejet en bloc des croyances et convictions religieuses.

« Ce qui m'a toujours passionné dans le christianisme »

On observe chez Francis V. une aversion pour les propositions doctrinales et, plus généralement pour les questions de l'au-delà, du jugement dernier, du ciel et de l'enfer « qui ont été placées en même temps au centre de la pensée, de la prédication, de la liturgie et de l'expérience chrétienne »¹, qu'il vit en décalage avec l'urgence de la réalité immédiate. Pour reprendre la grille d'analyse de Danièle Hervieu-Léger, l'ensemble de ces dispositions structurantes et sa condition objective de croyant hétérodoxe détenteur d'un capital culturel et social élevé le rapprochent d'un « christianisme humaniste »². En effet, on retrouve dans son discours les deux dimensions constitutives de ce rapport au christianisme, à savoir la dimension éthique qu'est l'attachement aux valeurs du message chrétien en dehors de toute nécessité d'appartenir à une communauté de fidèles, d'une part, et la dimension culturelle formée par l'ensemble des « éléments cognitifs, symboliques et pratiques qui constituent le patrimoine d'une tradition particulière », comme les livres, les savoirs et leurs interprétations, d'autre part. De telle sorte que les croyances au péché, au salut, en la divinité de Jésus sont placées au second plan, voire complètement ignorées³. Si l'on observe cette posture dans le cas étudié précédemment, elle apparaît encore plus nettement chez Francis V..

« En revanche, ce qui m'a toujours passionné dans le christianisme, c'est que cet immense mouvement qui s'appelle le christianisme et l'Église a fait naître des personnalités absolument extraordinaires. Pour prendre juste un exemple, Saint-François d'Assise et les réformateurs, même si là, il y a du très bon et du très mauvais. Et des gens comme l'abbé Pierre, le fondateur de l'Armée du Salut, mère Teresa, autant des catholiques que des

¹ D. HERVIEU-LEGER, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *op. cit.*, p. 47

² D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti*, *op. cit.*, p. 87

³ *Id.*

protestants. Et puis des gens qui ont une intuition extraordinaire comme Teilhard de Chardin que j'avais un peu étudié. »

Or, la justification et la légitimité des rôles institués dans l'Église reposent sur l'idée, partagée a minima par ses membres, qu'une vérité est présumée accessible, et que l'institution (ses rôles, hiérarchies, normes, discours, pratiques, etc.) constitue le meilleur moyen d'y accéder¹. Diplômé en théologie, Francis V. renonce à sa consécration devant le Conseil synodal car les rôles institués par l'Église lui apparaissent théologiquement infondés et suppose que la parole du pasteur consacré bénéficie d'un sucroît de vérité : « Pourquoi est-ce que tout d'un coup il y a des hommes qui ont le droit de célébrer les sacrements et d'autres pas. Ce n'est pas ce que dit le Nouveau Testament. Et ce n'est pas ce que je crois profondément. »

Pour François V., le christianisme n'a de pertinence que s'il inspire des actes orientés vers la transformation d'un monde en rejoignant les aspirations humaines de ceux qui sont opprimés, et non par des rites et des croyances surnaturelles. Cette conviction s'inscrit dans la théologie des « signes des temps » qui porte le regard sur les réalités sociales et les événements historiques, et qui doit amené chaque chrétien à se sentir solidaire de l'histoire humaine et de ses luttes pour sa dignité. Toutefois, son engagement est fortement modelé par les schèmes propres au milieu libriste, qui accompagnent l'intériorisation d'une éthique de la responsabilité associée à un esprit d'entreprise dont témoignent les nombreuses œuvres sociales dans le domaine de l'éducation et de la santé portées par ces partisans d'une « droite libérale et philanthropique, à une veine sociale »². Avec l'essor du tiers-mondisme et la problématique nouvelle du « développement », l'attention passe de l'aide aux missions à l'action caritative.

ENCADRE 7. LE CHAMP DE LA SOLIDARITE DANS LES ANNEES SOIXANTE

Jean Freyss propose de rendre compte du champ de la solidarité en distinguant, à partir des discours et pratiques, deux axes³ : l'un opposant l'engagement « caritatif » aux « combats politiques », qui « ne sépare pas nettement les organisations "chrétiennes" et les mouvements "politiques" [puisque] la guerre d'Algérie a été la matrice d'un croisement fort entre ces deux mouvances » ; l'autre opposant une grille de lecture « tiers-mondiste » à celle du « non-alignement » en référence aux pays non-alignés qui s'imposent comme une troisième force géopolitique à partir de la conférence de Bandung.

¹ J. LAGROYE, *La vérité dans l'Église catholique*, op. cit.

² J.-P. BASTIAN, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966: l'Église libre, « la Môme » et le canton de Vaud*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 184

³ J. FREYSS, « La solidarité internationale, une profession ? Ambivalence et ambiguïtés de la professionnalisation », *Tiers-Monde*, vol. 45, n° 180, 2004, p. 735-772

pôle "engagement caritatif" (aide matériel, soins, etc.) aide au développement, aide aux immigrés	solidarité caritative, internationaliste (post-68)
pôle "tiers-mondiste" (de l'assistance à l'aide au développement) soutien aux mouvements de libération, mouvement anti-colonialiste (contre la guerre, soutien à la résistance) pôle "combat politique"	pôle non-alignement* (dénonciation politique, gauchisme) révolutionnaire

Le déploiement de ces deux axes s'opère, selon lui, au cours des années soixante avec des déplacements progressif avec, du côté du pôle tiers-mondiste, la transition de l'assistance à l'aide au développement sous l'égide d'intellectuels engagés comme le père Lebret (IRFED) et Henri Desroches. Puis, sous l'effet de la conjoncture critique des années soixante-huit, notamment, émerge du côté du pôle du « non-alignement » des engagements mobilisant une grille de lecture anti-impérialiste avec la formation d'organisations révolutionnaires et de « comités » de soutien aux peuples victimes de la répression impérialiste et qui, suite à la « révolution manquée », deviennent de plus en plus sectoriel (féminisme, écologie, etc.). De manière générale, ces axes se structurent sous l'effet de la circulation d'un cadrage marxiste des relations internationales *versus* pragmatique de la résolution des conflits, d'une part, et des répertoires d'engagement militant orientés vers l'action immédiate au plus près des victimes reposant sur la responsabilité individuelle *versus* la mobilisation des « masses » par l'action collective de « conscientisation »¹. Dans cette perspective, la Cimade, du moins à partir des années cinquante, se situe dans le pôle tiers-mondiste, mais combine les répertoires d'action et cadrage de l'axe « caritatif » et de l'axe « combats politiques », comme en témoigne son engagement de solidarité avec le peuple algérien, ou encore son « service développement » créé en 1971 autour du triptyque « solidarité, développement, libération »². La Cimade se distingue ainsi des organisations telles que Médecins sans frontières qui se situe exclusivement dans le pôle humanitaire, dont certains situent

¹ On trouve de nombreux indices de ces principes de structuration dans l'analyse que fait Sabine Rousseau des mouvements chrétiens contre la guerre d'Indochine et du Vietnam. S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm: des Chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, 1945-1975*, Paris, CNRS éditions, 2002. Elle montre par ailleurs que certains milieux catholiques, notamment parmi les rédacteurs et lecteurs *Témoignage chrétien*, se déplacent au cours des années soixante vers une lecture anti-impérialiste des conflits coloniaux. Dans son analyse de la ligne éditoriale de *Témoignage chrétien*, Etienne Fouilloux confirme le déplacement de la revue qui passe de la gauche de la démocratie chrétienne dans les années cinquante, à une « radicalisation » puis une orientation « révolutionnaire » au début des années septante. É. FOUILLOUX, « Les cinq étapes de *Témoignage chrétien* », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 125, n° 1, 2015, p. 3. Ces travaux suggèrent ainsi que la dichotomie entre tiers-mondisme chrétien et anti-impérialisme d'extrême-gauche est en réalité poreux et simpliste, ce qui rejoint d'ailleurs les remarques de Denis Pelletier, quand il souligne que le déplacement de l'analyse des discours vers les pratiques militants du champ missionnaire au cours du XXe siècle suffit à montrer que « le combat idéologique entre laïques et chrétiens s'estompe derrière la convergence des techniques d'interventionnismes en œuvre par les uns et les autres » et que « l'effacement des frontières n'a jamais été plus net qu'après-guerre, au moment où le recul de la pratique religieuse s'est combiné avec un militantisme qui érigeait en principe la rencontre avec le monde moderne ». D. PELLETIER, « De la mission au tiers-mondisme: crise ou mutation d'un modèle d'engagement catholique », *Le Mouvement social*, n° 177, décembre 1996, p. 7.

² Voir à ce propos G. JACQUES et D. CHRISTOPHE, « La Cimade, 80 ans de solidarité active avec les personnes réfugiées et migrantes », *Hommes & Migrations*, vol. 1, n° 1328, 2020, p. 184-190.

l'émergence lors de la guerre du Biafra¹, parmi lesquelles s'engagent des chrétiens attirés par un engagement « humanitaire » apolitique, voire antipolitique² « privilégiant les actions concrètes plutôt que l'engagement militant »³. En revanche, la Cimade partage avec ces organisations un « refus affiché des clivages partisans, sa défense de l'humain en dehors des idéologies, sa valorisation de la relation de face-à-face avec les personnes souffrantes, sa référence à des droits de l'homme devenus un des mots clefs des années 1980 »⁴.

« J'ai préféré la CIMADE aux organisations missionnaires traditionnelles »

Renonçant définitivement au pastorat, il se marie en 1962 avec une soignante. Le jeune couple qui projette sans doute de fonder une famille partage un même intérêt pour l'action dans le Tiers-Monde. L'insertion dans un milieu d'interconnaissance protestant facilite alors la prise de contact avec la Cimade, en France, qui vient d'ouvrir son service nord-africain à Paris sur le modèle de celui de Marseille créé en 1956. D'abord destinée à venir en aide aux populations évacuées d'Alsace et de Lorraine, la Cimade lance au début des années cinquante un appel aux Églises protestantes pour réfléchir aux causes de la guerre. Dans cet esprit, elle implante ses activités dans les prisons, les camps et centres de transits dans le but de visiter les immigrés pour les soutenir psychologiquement et matériellement, mais aussi pour rendre compte de leur condition de détention ou de traitement, prétextant auprès des autorités le caractère strictement philanthropique de leurs activités.

Le couple se rend d'abord à Paris « faire une année de perfectionnement dans les questions de développement à Paris », puis prend contact avec la Cimade que Francis V. a, dit-il, « beaucoup préférée aux organisations missionnaires traditionnelles, parce que je ne croyais plus guère en la nécessité de convertir au christianisme les populations africaines et surtout de travailler au développement ». Dans son action à Dakar où elle ouvre centre socio-éducatif, la Cimade met en œuvre une conception des droits de l'homme qui ne signifie pas seulement « défense » des droits, mais promotion et solidarité avec les mouvements de libération⁵. Sur place, le couple anime un centre qui « était à la fois un dispensaire, un centre d'alphabétisation et foyer de jeunes, avec une tentative de repenser l'enseignement moins calqué sur le critère français »⁶.

¹ J. SIMEANT, « Entrer, rester en humanitaire: des fondateurs de MSF aux membres actuels des ONG médicales françaises », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1, 2001, p. 47-72

² Sur l'évitement du politique dans ce type d'organisation, voir C. HAMIDI, « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation », *op. cit.*

³ D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti*, *op. cit.*, p. 86

⁴ J. SIMEANT, « Entrer, rester en humanitaire: des fondateurs de MSF aux membres actuels des ONG médicales françaises », *op. cit.*, p. 49

⁵ G. PETITJEAN et A. MOURENAS, « La Cimade, un idéal de solidarité active : entre permanence et mutations », *op. cit.*

⁶ J.-P. MARCY, « L'aide aux internés : la Cimade au camp du Larzac (1959-1961) », dans *La France en guerre 1954-1962*, Paris, Autrement, 2008, p. 380-389

Cette forme de désaffiliation à la vocation pastorale montre que « la possibilité de défection est directement dépendante de l'existence d'une offre concurrente »¹. À son insertion préalable dans le réseau des organisations protestantes, s'ajoute l'effet de dispositions : la propension à venir en aide aux plus démunis, l'ouverture à l'autrui lointain, autant de dispositions constituées de longue date qui « appellent » un type d'engagement associé à des conceptions nouvelles des exigences de la « foi » et de « la croyance dans l'utilité de la solidarité internationale »² dans la lutte contre la pauvreté dans le Tiers-Monde.

Section 3 : Jean T., un engagement de conformation au sein de l'institution

Tandis que Pierre D. et Francis V. réalisent leurs études entre la fin des années cinquante et le début des années soixante, Jean T., plus jeune, intègre la faculté à Lausanne en 1966. Alors que ces derniers sont issus de l'Église libre, Jean T. est le fils d'un père et d'une mère engagée dans l'Église protestante nationale. Ses parents, tous les deux universitaires, lui « transmettent » un intérêt marqué pour la théologie et la philosophie. Cette socialisation est à l'origine d'un itinéraire militant singulier. Par ailleurs, si son père qui écrit dans la revue *Esprit* durant l'entre-deux-guerre revêt la posture de l'intellectuel militant, ce n'est que plus tard durant ses études de théologie que Jean T. « prend conscience » de la portée politique du discours théologique.

Une socialisation religieuse de conviction

« Mon père et ma mère ont été impressionnés par la théologie dialectique de Karl Barth pendant la guerre. »

Jean T. grandit dans un contexte religieux protestant où le barthisme, avec ses traités de dogmatique et sa théologie théocentrique qui se suffit à elle-même³, prédomine dans la théologie protestante

¹ Y. R. DU CLEUZIOU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *op. cit.*, p. 286

² L. WILLEMEZ, « De l'expertise à l'enchantement du dévouement », dans A. Collovald *et al.* (éd.), *L'humanitaire ou le management des dévouements. Enquête sur un militantisme de «solidarité internationale» en faveur du Tiers-Monde*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002, p. 49

³ Alors que la théologie libérale considère qu'il fait « partir du sentiment religieux de l'être humain, de sa quête de l'infini et de l'absolu pour aller ensuite vers le Dieu de la religion chrétienne, mais sans rupture fondamentale », Karl Barth considère que la théologie doit être théocentrique et non anthropocentrique, c'est-à-dire qu'elle « doit parler de Dieu, mais de Dieu comme celui qui doit être dit Autre, transcendant, toujours situé dans sa différence par rapport au monde et à l'humain. (...) Barth veut renouer avec une vérité qui échappe à la prise et qui reste soustraite aux savoirs établis », J.-D. CAUSSE, « Les barthismes après Barth. Continuités et ruptures », dans D. Avon et M. Fourcade (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980: colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, 2009, p. 99

francophone. Si ses deux parents se revendiquent du barthisme en référence à une théologie « libérale », son intérêt pour la nouvelle herméneutique qui redéfinit le rapport au monde des « croyants » repose en partie sur certaines prédispositions et l'activation du souvenir de ses parents, en particulier de l'engagement intellectuel de son père. Philosophe de métier, ce dernier a promu durant sa carrière l'articulation étroite et inédite entre les deux disciplines dans le but de décloisonner le raisonnement théologique et le décalage qui en découle avec la « réalité » du monde. Alors que son père décède lorsqu'il est encore jeune adolescent, son récit semble en effet se structurer autour de la continuité qu'il tente d'établir avec la réflexion intellectuelle de son père dont il retrace aisément la généalogie intellectuelle¹. Son père, fils d'un archiviste issu d'une famille protestante libérale, entame une carrière universitaire en philosophie. Ce dernier contribue assez jeune à *Esprit*, une revue animée par des intellectuels dont la pensée s'érige dans la tourmente économique et fasciste des années trente. Jean T. évoque les liens étroits que son père cultive avec ce milieu intellectuel et qui se concrétisent par les rencontres avec Emmanuel Mounier (1905-1950), agrégé de philosophie, fondateur de la revue et figure éminente du personnalisme, ainsi qu'avec le théologien Karl Barth (1886-1968) qui, aux yeux des protestants activement engagés contre le fascisme, apparaît comme l'homme dont la théologie permet de résister au péril nazi. Il situe ainsi son père dans ce milieu d'intellectuels protestants et catholiques qui, ressentant le « besoin de créer des lieux de réflexion et d'action sur des grandes questions d'actualité politique, économique, sociale et religieuse, nationale et internationale »², se mobilisent par l'écriture et la création de revues telles que *Témoignage chrétien*, la *Revue du Christianisme social* ou encore *Esprit*.

La mère de Jean T. grandit en Allemagne auprès d'un père universitaire dont la pensée s'inscrit dans la phénoménologie et la théologie libérale, dans la veine des travaux de Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch ou encore Friedrich Schleiermacher. Elle mène des études de philosophie et de littérature française qui la conduisent, en juillet 1943, à défendre un doctorat à l'Université de Bâle³. Elle découvre alors la théologie de Karl Barth dans laquelle elle découvre, comme de nombreux pasteurs et théologiens à une période d'effondrement des idéaux, un renouvellement profond de la perspective théologique héritée du XIXe siècle libéral, et une cohérence théologique qui interdit d'assimiler Dieu à toute espèce de projet de société. Il réhabilite la notion de « révélation » de celui qui doit être dit Autre c'est-à-dire qui échappe constamment à la prise et aux savoirs établis. Pour Karl Barth, la religion instituée ne saurait être l'expression de la foi précisément parce qu'elle

¹ Durant l'entretien, il indique avoir réalisé ses propres recherches sur le travail de son père, dont il a récemment publié les œuvres, et toute l'estime qu'il lui porte en s'en faisant ainsi le témoin et transmetteur.

² S. ROUSSEAU, « Des chrétiens français face à la guerre du Vietnam (1966) », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, vol. 47, n° 1, 1995, p. 177.

³ Il s'agit du philosophe et sociologue des religions Herman Schmalenbach (1885-1950). Cette parenté contribue sans doute à son intérêt pour l'étude des idées religieuses. Elle réalise ainsi une thèse sur le moraliste français Joseph Joubert.

institue une vérité qui en réalité ne peut qu'échapper à l'homme. Un des axes majeurs de la théologie de Karl Barth consiste à partir de ce que Dieu dit de lui-même en fonction de son auto-révélation à travers les évangiles :

« Ma mère a entendu un des héritiers de Karl Barth prêcher l'évangile lors du service funèbre pour quelqu'un qui lui était proche. Et pour elle, découvrir une prédication de l'évangile qui peut avoir un sens a été une... forme de conversion. »¹

En Suisse, Karl Barth est perçu comme un dangereux intellectuel anticonformiste, par les politiciens de gauche comme de droite, en raison de son opposition tant à l'anticommunisme gratuit qu'aux régimes communistes². Le théologien de la confession de Barmen conteste toute instrumentalisation de Dieu qui l'assimilerait un pays, une nation ou un parti. Sa théologie implique du croyant de partir de la révélation pour constamment interroger et mettre en doute son action et les réalisations humaines : :

« *Parole de Dieu. Parole humaine* qui est le recueil des prédications de Barth en 1915-1920 était dans la bibliothèque de mes parents. (...) Mon père et ma mère ont été impressionnés par cette théologie dialectique de Karl Barth pendant la guerre. Et ils se sont aussi rencontrés là-dessus au moment où ils ont échangé et parlé alors qu'il n'était pas encore question de mariage. »

Les parents de Jean T. entretiennent un rapport à la « foi » qui implique, sur le mode éthique, un travail permanent d'interprétation herméneutique des textes bibliques. Il est constamment amené à discuter avec sa mère de la pertinence et de la profondeur du prêche : « C'est son type de foi qui m'a influencé puisque c'est avec elle qu'on allait au culte et qu'on en discutait toujours ». C'est surtout avec elle que Jean T. se rend chaque dimanche au culte. Parallèlement, le salon accueille régulièrement des groupes de discussion théologique avec des intellectuels et professeurs de la faculté de théologie :

¹ Durant l'entretien, il souligne l'aversion de sa grand-mère et de son beau-père pour la théologie confessante de Karl Barth, qui s'en prend à une théologie qu'elle désigne de « libérale » : « Ma grand-mère a toujours dit "mais quand même, le libéralisme de nos églises est tellement mieux que ce barthisme". Donc ma grand-mère à Neuchâtel, comme la famille de Bâle, était plutôt non pratiquante. » Contre la théologie du XIX^e siècle qu'elle juge a-critique et n'accorde aucune liberté du sujet dans sa relation au divin, cette théologie appelée aussi « théologie naturaliste » habilite l'expérience subjective du sentiment religieux, considérant que l'individu peut reconnaître et trouver Dieu par sa propre conscience et sa raison, notamment à travers l'expression culturelle et politique du sentiment religieux. Karl Barth se démarque de ces théologiens en considérant que c'est Dieu, en tant que « tout autre », qui choisit de se révéler aux hommes – et non l'inverse – et que l'examen de cette révélation contient une dimension subversive à l'égard des projets et idéologies profanes.

² Le couple se rencontre lorsque son père décide de se rendre au domicile du philosophe allemand dans le cadre de son travail, faisant ainsi connaissance avec sa fille dont il deviendra le mari.

« Mon père, entre 1945 et 1950, a initié à Lausanne le Centre protestant d'étude avec Pierre Bonnard¹ et d'autres amis personalistes qui voulaient un centre où l'on puisse faire de l'étude philosophique, théologique, sociale et politique. »

Ses parents sont également très engagés dans la bonne marche administrative et institutionnelle de la paroisse, au sein d'une institution dans laquelle la fidélité et la vérité ne reposent pas « sur la légitimation sacrée des fonctions assurées par une conception rituelle de la succession apostolique », comme dans l'Église catholique, mais dans la qualité du débat entre des exégètes, des docteurs. Théologiens et philosophes, femmes de lettres, ses deux parents sont constamment impliqués dans les activités consistant à formuler une réflexion constante sur les contenus de « la foi ». Dans ce contexte familial, Jean T. assiste régulièrement aux réunions des responsables de l'Eglise se déroulant dans l'appartement familial, côtoyant des théologiens partageant avec ses parents une sensibilité commune pour l'engagement social² :

« Ma mère et mon père sont allés régulièrement à l'église et nous y ont menés. C'est un des points fixes de ma formation... c'était la participation régulière au culte, mais avec ma famille. (...) Ma mère, elle était un pilier de la paroisse de Saint-François. Les études bibliques avaient lieu chez elle. Le pasteur venait chez ma mère faire les études bibliques, déjà du temps de mon père. (...) Le lien avec la paroisse de Saint-François était grand. Et après... quand sont arrivés les nouveaux pasteurs de Saint-François, ça a toujours été ma mère qui les accueillait, qui proposait un travail biblique avec eux. Elle a été au conseil de la paroisse. »

« Une de mes premières pratiques pastorales était dans ces camps d'éclaireurs ! »

La situation familiale à partir de laquelle Jean T. est amené à construire ses propres dispositions et marquer son appartenance religieuse est donc celle d'un milieu d'interconnaissance paroissiale valorisant l'appropriation personnelle des vérités religieuses et l'engagement par la prise de parole et l'écriture. Ce sentiment d'appartenance au milieu paroissial est renforcé par sa participation à des instances de sociabilité ludiques que constituent le scoutisme et la jeunesse paroissiale : « On aimait chanter et là il y avait une continuité entre le chant à l'église, le chant aux Jeunesses protestantes et le chant au scout. » Alors qu'il entre dans une période de la vie, la prime adolescence, où les relations de sociabilité s'étendent en dehors de la sphère familiale, il s'investit dans le

¹ Pierre Bonnard (1911-2003), un « ami de mon père », souligne-t-il, vient de l'Eglise libre de Nyon et Arnex-sur-Nyon. Fils de pasteur, marié à une professeure de collège et fondatrice du centre médicosocial Pro Familia, il obtient sa licence en théologie à la faculté libre de Lausanne (1940), puis un doctorat à Genève (1963), avant d'exercer comme pasteur à Chavannes-le-Chêne (1938-1939) et à Genève (1939-1945). Professeur de Nouveau Testament à la faculté libre de Lausanne (1945-1966), puis à la faculté de théologie après la fusion avec l'Eglise protestante officielle (1966-1978), il confonde le Centre protestant d'études (1952) et le Séminaire de culture théologique de Lausanne (1962), ainsi que l'Institut des sciences bibliques en 1968. Il collabore également à la Traduction œcuménique de la Bible (1965-1972). F. AMSLER, « Pierre Bonnard », dans *Dictionnaire historique de la Suisse*, 2004.

² Après la Seconde Guerre mondiale, Pierre Bonnard participe à la création du « séminaire social » de l'Eglise libre en réponse à la « réduction de l'action sociale au principe moral et à la communauté chrétienne ». J.-P. BASTIAN, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966: l'Eglise libre, « la Môme » et le canton de Vaud*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 247

scoutisme protestant qui lui fournit l'occasion d'apprendre à animer des études bibliques en petits groupes. Il se voit ainsi rapidement attribué, par le rôle qu'il y tient, l'identité de l'animateur théologique :

« J'ai aussi fait du scoutisme à ce moment-là, dans un groupe d'Éclaireurs. Le Chef de patrouille peut aussi animer une méditation biblique durant un camp puisque, à l'époque du moins, le scoutisme avait une dimension confessante. Et une de mes premières pratiques pastorales était dans ces camps d'éclaireur où j'étais moi-même l'animateur avec un petit carnet de lecture. »

Ce cadre familial et paroissial par lequel il prend l'habitude d'écrire « des fiches et des fiches de prise de notes, du contenu des prédications pour pouvoir en discuter » avec ses parents, notamment, l'amène à développer une disposition scolastique¹ dans le domaine de la pratique religieuse. Bien que son père décède brusquement en 1965, cette appétence se renforce tout au long de son parcours scolaire et universitaire durant lequel se poursuit son assignation au rôle d'animateur théologique :

« Quand j'étais au gymnase, non seulement j'allais au culte, mais j'avais un carnet et je notais tout ce que le pasteur disait. (...) J'ai été très vite choisi comme animateur parce que... j'étais timide à cette époque, je ne savais pas bien parler, mais ça convenait quand même aux gens. Ils m'ont confié l'animation de la société des étudiants chrétiens, soit au gymnase, soit à l'université. »

Son père décédé subitement, c'est avec sa mère qu'il continue à partager ses réflexions et questionnements théologiques, ainsi qu'avec l'aumônier du collège qui lui partage sa conviction de traduire et d'actualiser le message religieux en virtuose pour l'adapter au nouveau contexte d'exculturation du protestantisme : « J'avais quand même acquis au gymnase le regard critique que l'aumônier me donnait sur la manière d'interpréter la foi pour la rendre actuelle aujourd'hui. Et je sentais qu'autour de moi il fallait aussi exprimer les choses autrement. » Dix ans plus tard, il publie l'un de ses premiers articles dans une revue de philosophie dans lequel il note la nécessité de repenser, à l'aune de la philosophie critique, un discours religieux en décalage avec ce monde peuplé « d'individus qui, dans la plupart des moments de leur vie, ne font pas intervenir une référence à Dieu »².

¹ On se réfère à « l'inclination et l'aptitude à poser des problèmes spéculatifs pour le plaisir de les résoudre, et non parce qu'ils sont posés, souvent dans l'urgence, par les nécessités de la vie, à traiter le langage non comme un instrument mais comme un objet de contemplation, de délectation ou d'analyse, etc. » P. BOURDIEU, *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris, Édition du Seuil, 2012, p. 219

² J.-P. THEVENAZ, « Théologie et philosophie », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 3, n° 19, 1969, p. 189

« *La dimension politique n'est pas du tout venue en même temps que les études de théologie* »

À ce stade, Jean T. s'investit donc dans la réflexion théologique, accorde du temps, de l'attention et de l'intérêt pour des questions religieuses, y attend quelque chose plutôt que rien, ce qui conditionne l'existence de préférences dans ce domaine. En revanche, ni sa socialisation ni ses activités ne lui fournissent une grille de lecture théologique de la politique qui implique de transgresser les frontières instituées entre ces domaines d'activités. En effet, l'engagement par conscience¹ de ses parents situés « à distance », dit-il, de la Ligue vaudoise², prend une forme essentiellement intellectuelle et scripturaire. Le personnalisme de son père implique une certaine distance d'avec clivages partisans et programmes idéologiques, de gauche comme de droite, ce qui explique que Jean T. peine à les situer sur l'échiquier politique. Ce n'est que plus tard qu'il parviendra post hoc à identifier l'attitude politique de ses parents : « Ils étaient antinazis, ça, c'est clair, et le personnalisme de mon père signifie forcément qu'il n'était ni libéral, ni communiste. » Et si durant ses premières années de théologie il lui arrive d'organiser des conférences impliquant des élus et responsables politiques, il souligne ne pas avoir établi de liens entre des domaines construits comme relevant d'activités distinctes :

« J'avais fait venir des gens de quatre partis pour montrer comment ils faisaient la politique à leurs yeux. Je me souviens d'avoir rencontré des gens et de les avoir fait venir. (...) J'ai fait des tas de choses, étant jeune, mais à cette époque-là je n'avais pas du tout la dimension politique. (...) Ce n'est pas du tout venu en même temps que les études de théologie. »

Ce n'est pas non plus à travers la lecture personnelle d'ouvrages politiques qu'il en vient à acquérir des schèmes d'évaluation politique de la réalité en relation avec son activité de théologien. Si son milieu familial est propice à l'acquisition de dispositions scolaires, Jean T. souligne avoir été un lecteur peu assidu, notamment du fait de son investissement dans des activités comme le scoutisme : « Je lisais à petite dose, parce qu'il y avait encore le scoutisme, la famille. J'ai fait partie de la jeunesse paroissiale, de l'aumônerie chrétienne du gymnase, de l'aumônerie chrétienne des étudiants, donc chaque fois il y avait des lieux de socialisation chrétienne. »

¹ Pour Sabine Rousseau qui identifie ce type d'engagement à partir des discours et du vocabulaire employé par les chrétiens français engagés contre la guerre d'Indochine et du Vietnam, ce type d'engagement renvoie au « sentiment de responsabilité partagée, de complicité, de culpabilité devant une situation de non-respect de l'être humain, qu'il s'agisse des victimes de l'injustice (...) ou des responsables de la faute ». Elle ajoute que la « mauvaise conscience sert de ressort à l'engagement. Celui-ci doit permettre de se mettre en accord avec sa conscience. » S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, op. cit., p. 36-37

² Un courant de pensée religieuse anti-moderniste et d'extrême droite exerce alors une forte influence sur le Synode vaudois et certaines paroisses rurales durant l'entre-deux-guerres. Son influence perdure après la Deuxième Guerre mondiale, la défaite du fascisme amorçant néanmoins le lent déclin du mouvement. R. BUTIKOFER, *Le refus de la modernité: la Ligue vaudoise, une extrême droite et la Suisse (1919-1945)*, Lausanne, Payot, 1996

Pendant son lycée, Jean T. continue à fréquenter la paroisse où il noue une amitié avec un autre jeune paroissien qui projette de devenir pasteur, et c'est « de là que m'est venu le désir d'être pasteur ». Il entame également une relation amoureuse avec une étudiante du lycée rencontrée dans le cadre des activités de l'aumônerie. Jean T. reste ainsi immergé dans un entre-soi protestant qui accorde de la valeur à la réflexion théologique. Toutefois, sa formation universitaire dans la faculté de théologie à Lausanne qui, dans le contexte des années soixante, s'ouvre aux sciences humaines et à la nouvelle théologie va provoquer une série d'inflexions en « prenant conscience » de la portée politique de ce type d'activité¹.

« *C'est là que j'ai lu Moltmann.* »

Il débute ses études dans un contexte local marqué par l'essor du mouvement pacifiste chrétien contre l'armement atomique². Ce mouvement par lequel de jeunes chrétiens se politisent entraîne un « malaise dans une partie croissante de la population à l'égard de la culture politique conservatrice de guerre froide, au sein de laquelle l'armée joue un rôle central »³. Durant sa licence qu'il débute en 1962, l'un de ses camarades et amis s'engage au Mouvement international pour la réconciliation, le MIR, animé par le pacifiste chrétien Jean Lasserre. Si le mouvement pacifiste recourt très peu aux manifestations de rue et vise avant tout l'armement⁴, Jean T. est sans doute confronté à des étudiants recourant à l'objection de conscience pour des motifs religieux⁵. Le fait qu'il accomplisse son service militaire obligatoire « dans la radio » puisque « les scouts sont bien vus pour ça » indique toutefois l'absence de convictions antimilitariste et pacifiste, et l'attrait plus ou marqué que peut exercer l'armée sur des jeunes qui cultive dans le scoutisme un intérêt pour des activités homologues⁶.

¹ J. LAGROYE, « Les processus de politisation », *op. cit.*, p. 365-366

² Dans son étude sur le mouvement international contre l'armement nucléaire, Lawrence S. Wittner montre que la mobilisation en Suisse s'inscrit dans un essor plus global dans les années cinquante L. S. WITTNER, *Resisting the Bomb. A History of the World Nuclear Disarmament Movement, 1954-1970*, Stanford, Calif, Stanford University Press, 1997

³ H. BUCLIN, « Une brèche dans la défense nationale ? Le Mouvement suisse contre l'armement atomique (années 1950-1960) », *op. cit.*, p. 89

⁴ H. BUCLIN, « Une brèche dans la défense nationale ? Le Mouvement suisse contre l'armement atomique (années 1950-1960) », *op. cit.*

⁵ En 1964, cet ami subit une lourde condamnation judiciaire et souligne dans le journal universitaire qu'après « une réflexion personnelle et théologique, j'ai acquis la certitude que la souveraineté de l'Etat et la soumission du chrétien à ce dernier sont limitées à l'obéissance absolue aux commandements de Dieu. Ainsi, lorsque le chrétien a la conviction, fondée dans la foi et appuyée par l'autorité reconnue des textes bibliques, qu'en obéissant à l'Etat il désobéirait à Dieu et renierait Jésus-Christ, il n'a pas seulement le droit, il a le devoir de désobéir. » Ch. GARIN, « Passivisme ou pacifisme? (Interview d'un objecteur de conscience) », *Voix Universitaires. Organe mensuel de l'union des étudiants lausannois*, février 1966, p. 5-6

⁶ Durant l'entretien, il raconte qu'en tant que chef de patrouille « j'avais la responsabilité de faire venir le matériel. (...) Donc il faut acheter tant et tant de culottes, tant et tant de chemises, de chapeaux, de cravates. Et puis la nourriture pour le camp. C'est des choses vraiment très matérielle. Et j'ai eu à côté de moi un ancien chef scout qui était devenu fiduciaire et qui m'a appris la comptabilité américaine, à multiple colonne, dans un grand livre. »

De ses dix-huit à vingt-cinq ans, Jean T. poursuit ses études de théologie qui l'introduisent à la philosophie et à la psychanalyse¹. L'occasion lui est offerte de réaliser un séjour d'étude en Allemagne, encouragé par des professeurs qui soutiennent les bons étudiants dans cette démarche. Bilingue par sa mère, Jean T. se rend pendant un semestre à la faculté de théologie de Göttingen et s'arrange avec sa compagne pour se rencontrer sur place à plusieurs reprises. Il découvre une théologie allemande « en quête de nouveaux fondements philosophiques et d'un "nouveau discours" sur Dieu, de nouvelles façons de se dire et de se partager (...) très critique vis-à-vis d'un passé perçu désormais comme une voie de garage »² :

« Je me suis progressivement dit que je ne pouvais pas être pasteur parce que je ne sais pas assez comment transmettre quelque chose. Je dois d'abord être convaincu moi-même plus clairement de la manière de dire pour aujourd'hui la foi chrétienne. (...) C'est là que j'ai lu Moltmann. J'ai eu envie de m'en inspirer plus que d'aucun autre parce qu'il avait une manière d'interpréter la Bible qui m'a paru convaincante. »

Sa compagne s'intéressera elle aussi à cette théologie, ce qui permettra à Jean T. de bénéficier des compétences linguistiques pour traduire en français certains ouvrages de Jürgen Moltmann. Ce théologien allemand conteste une conception du Salut orientée vers l'au-delà, et ainsi à ignorer la portée immédiate, concrète et sociale du message évangélique. La préoccupation pour le temps présent a fini « émigrer ailleurs, soit en des directions hétérodoxes (rêves millénaristes, mouvements "spirituels" désordonnés) qui l'ont discréditée, soit en terrain « étranger » (marxisme, p. ex.) où, en quelque sorte "sécularisée", elle a perdu son sens pour la foi »³. Contre la théologie dogmatique, l'approche herméneutique de cette théologie déconstruit les présupposés de la « foi » à partir des connaissances nouvelles des sciences humaines⁴, au profit d'un « questionnement ouvert, c'est-à-dire incroyant ou agnostique afin d'*in fine* légitimer la pertinence de la foi »⁵. Elle rompt « la digue » entre la réflexion philosophique et la théologie, comme il l'écrira dans un article publié en 1969, « alors que la formation qu'il a derrière lui [l'étudiant en théologie] a été conçue et menée à l'écart de toute philosophie »⁶. Comme le note Yann Raison du Cleuziou, c'est bien « parce que la vérité n'est plus seulement dans l'Église, mais aussi dans le monde et dans les hommes qu'il

¹ Cette disposition l'éloigne ainsi de ceux dont l'investissement dans les études de théologie obéit à des logiques vocationnelles, consistant à ne pas en faire davantage que ce qui est demandé, dans l'intention d'obtenir le titre nécessaire à l'exercice de leur fonction.

² D. AVON et M. FOURCADE (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980: colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, 2009, p. 97

³ A. GESCHE, « Jürgen Moltmann, Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne, trad. de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, 1970 », *Revue Théologique de Louvain*, Faculté de théologie, 1971, p. 470

⁴ Voir F. DOSSE, « Théologie et sciences humaines », dans D. Avon et M. Fourcade (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980: colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, 2009, p. 219-238

⁵ Y. RAISON DU CLEUZIOU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, op. cit., p. 388

⁶ J.-P. THEVENAZ, « Théologie et philosophie », op. cit., p. 179 Indice de l'absence d'évidence, à ce moment, à cette rupture dans le champ théologique, il ajoute « combien plus inquiétante est la tâche de déterminer le périmètre de clôture du domaine où l'on peut se dire "en théologie" ».

faut que les théologiens repensent la foi à partir des vérités affirmées par les sciences humaines et l'expérience profane du monde »¹.

Cette théologie suscite ainsi l'intérêt parmi les étudiants pour la philosophie et la psychanalyse². Jean T. lit ainsi « un livre de Jung pendant quatre semestres » et s'intéresse également à la philosophie, ce qui l'amène à parcourir les écrits de son père. Cet intérêt est sans doute favorisé par sa sensibilité pour la culture intellectuelle allemande que lui transmet sa mère et qu'entretiennent les échanges avec sa compagne, qui débute des études en littérature allemande.

ENCADRE 8. « LE BARTHISME ETAIT UN BLOC UN PEU DOGMATIQUE »

Dans les années soixante, la théologie dogmatique de Karl Barth perd de son attrait auprès des jeunes générations d'étudiants en théologie, comme le montre les propos tirés d'un entretien mené avec un professeur d'éthique, né en 1932, aujourd'hui à la retraite, qui a réalisé ses études de théologie à Genève entre 1952 et 1956, avant d'être nommé directeur du Centre protestant d'étude (CPE) et de son *Bulletin* : « Quand j'ai commencé ma théologie, on étudiait Barth. Si on faisait de la théologie, on pensait à Barth, c'était notre référence. Et puis il y a eu le développement de la linguistique, donc Rudolph Bultmann, le rôle du langage, etc. Cela nous a libérés du dogmatisme un peu lourd. (...) Cela m'a valu des ennuis avec mon professeur, Jacques de Senarclens, qui était un barthien pur sucre. Quand j'ai commencé à étudier Bultmann, il m'a fait la gueule. (...) Dans la théologie, à l'époque, il y avait toujours le conflit libéraux-orthodoxes, on était évidemment du côté orthodoxe, on détestait les libéraux, mais finalement on devenait un peu libéral parce qu'on se rendait compte que le barthisme était un bloc un peu dogmatique à prendre ou à laisser. Et comme on n'avait pas envie de tout prendre... Et surtout apparaissaient ces nouvelles réflexions sur le langage qui étaient au fond peu ordinaire, qui commençaient à prendre de l'importance en théologie. Qu'est-ce que c'est que de parler de Dieu, par exemple. On déconstruisait beaucoup. On sortait d'un monde un peu dogmatique, avec ses thèses, ses cathédrales, on y entre et il n'y a plus qu'à admirer l'architecture. (...) Et on se rendait bien compte que le bloc dogmatique tel qu'on le présentait chez Barth avait de la peine à se faire avaler par les gens, par les paroissiens, mais aussi plus largement par la culture ambiante, par exemple dans des colloques avec d'autres spécialistes du langage. C'était un peu raide. (...) Alors le CPE, sa vocation était la formation des chrétiens, mais à partir de leur situation professionnelle, avec la formation de groupes socioprofessionnels qui réfléchissaient à ce qu'était la foi dans la pratique de tel ou tel secteur professionnel. Et moi, cela m'a ouvert à toutes sortes de questions, notamment dans le domaine médical, ce qui m'a amené à travailler sur l'éthique médicale. L'éthique n'existait pratiquement pas à l'époque. C'était un peu un *addendum* placé à la fin des traités de

¹ Y. RAISON DU CLEZIOU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, op. cit., p. 387

² La théologie emprunte à la psychanalyse une réflexion sur le « croire », et ouvre ainsi son champ de réflexion au-delà de la production d'un savoir sur « Dieu ». Cette théologie « interroge l'être humain comme sujet d'un croire qu'il faut analyser critiqueusement, ou encore qu'elle questionne l'être humain à partir de la question de ses dieux, avoués ou non. La théologie postule qu'il y a toujours du « dieu » ou des « dieux » qui fonctionnent d'une manière ou d'une autre, selon l'adage de l'Evangile : "Là où est ton trésor, là est ton cœur" (Matthieu 6, 21). (...) Tout un courant post-barthien (...) cherche positivement à comprendre comment la révélation chrétienne peut rejoindre l'humain dans ce qui le constitue, dans ses quêtes et ses désirs. » D. AVON et M. FOURCADE (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980*, op. cit., p. 105

dogmatique. Je n'ai jamais reçu un cours d'éthique de ma vie. Et le CPE m'a obligé au fond à m'intéresser aux questions d'éthique.

De retour à Lausanne, il choisit « de renouer une continuité avec son père à travers Ricœur¹, en suivant un troisième cycle de théologie et de philosophie ». Ce choix l'emporte sur son hésitation à poursuivre des études de psychanalyse, comme le fera l'un de ses amis :

« J'avais deux intérêts principaux. La psychologie de Karl Gustave Jung, avec toute son interprétation de la psyché humaine qui m'intéressait beaucoup. Et je me disais, est-ce que j'irai étudier à Zurich au centre de psychologie ? Et puis il y avait la philosophie de Paul Ricœur. Et c'est le Professeur Édouard Burnier qui m'a dit : "Non, comme théologien, allez à la Faculté de théologie de Paris". Il m'a encouragé de laisser de côté un peu la psychologie qui m'aurait probablement un peu détourné de la théologie. »

Ce choix qui implique de se rendre à Paris alors que sa compagne étudie à Lausanne témoigne de l'intérêt qu'il porte à ces questions, de la quête de sens qui l'anime à travers cette théologie qu'il situe dans l'héritage intellectuel de son père.

« *Le christianisme social, c'est ça qui est apparu !* »

En 1966, Jean T. poursuit donc sa carrière universitaire à Paris à la faculté de Nanterre grâce à l'obtention d'une bourse d'études qui doit aboutir à une thèse dirigée par Paul Ricœur. Venu sans sa compagne, il loge dans les dortoirs de la faculté libre de théologie, favorisant les « échanges interculturels avec des gens qui faisaient autre chose que de la théologie ». Les discussions sur la décolonisation et le développement du Tiers-Monde sont nombreuses. Il fréquente également les cercles de discussion théologique animés par des professeurs engagés dans le groupe parisien du Christianisme social. Certains d'entre eux sont aussi des membres influents de l'Église réformée de France et de la Fédération protestante de France qui « font entrer le protestantisme dans une phase de politisation » qui se poursuit jusqu'au début des années 1980². Cette phase de politisation s'accroît dès le milieu des années soixante lorsque la *Revue du Christianisme social* informe ses lecteurs des actions qui se déroulent contre la guerre du Vietnam, et multiplie les appels aux chrétiens à faire pression sur leur gouvernement respectif pour un accord de paix :

« Le christianisme social, c'est ça qui est apparu, en plus de découvrir l'importance du Tiers-Monde c'est-à-dire le fait qu'on peut être sensible en Europe à ce qu'il se passe dans le Tiers-Monde. C'est des choses que je n'avais pas du tout perçues, mais c'est aussi à cause du Vietnam, bien sûr. Et tous les débats publics. J'ai vu que Ricœur était aussi dans le christianisme social. Casalis, Dumas, les profs de théologie y étaient aussi. »

¹ Animateur du Christianisme social à Paris et l'une des principales figures du dialogue avec les sciences humaines plaçant pour le maintien de la tension critique de la foi vis-à-vis de la religion instituée. F. DOSSE, « Théologie et sciences humaines », *op. cit.*, p. 220

² P. CABANEL, « Les protestants français: une culture politique de gauche? », dans D. Pelletier et J.-L. Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 177-202

Jean T. noue avec ce groupe une complicité faite de « lieux communs, qui ne sont pas seulement discours et langages communs, mais aussi terrains de rencontre et terrains d'entente, problèmes communs et manières communes d'aborder ces problèmes »¹. Les modes d'intervention politique du christianisme social consistant à faire appel aux autorités deviendront progressivement les siens. Peu avant les événements de 68, les militants du Christianisme social interviennent dans l'espace militant par un engagement « de responsabilité » qui leur est propre au-delà des éléments communs avec les prises de position des militants du PCF. En relation avec le contexte et la configuration politique d'après-guerre, les militants se muent en expert plutôt qu'en promoteur de la défense d'un programme politique, et recourent à la pétition ou déclaration publique en direction des représentants du pouvoir dans l'optique d'une « transformation de la société à l'aide de réformes entreprises par le haut »². Ce mode d'action sur le terrain des opinions politiques exprime le rapport social que ces militants, souvent issus de la petite bourgeoisie intellectuelle³, entretiennent au monde « en tant que simple extension du rapport qu'ils ont au monde scolaire »⁴. À l'instar des lecteurs catholiques de *La Vie Catholique* et de *Témoignage chrétien*, les journaux leur fournissent « une médiation extrêmement agissante dans l'identité sociale et religieuse » du mouvement⁵. En outre, la « mobilisation idéologique est ici obtenue et entretenue, grâce à des dispositions déjà très fortement constituées et selon un type d'encadrement (...) qui peut faire jouer pleinement les facteurs proprement culturels, au premier rang desquels viennent les dispositions scolaires »⁶.

Le mouvement, dont Jean T. est désormais proche, se veut participer « à la construction d'un socialisme moderne, mais n'est inféodé à aucun parti, aucun système, aucune idéologie ». Il entend offrir « aux hommes engagés dans la société une communauté de recherche et de partage, au carrefour de la vie intérieure et de la vie sociale, entre la vie d'église et le service des hommes »⁷. Le numéro de janvier-février 1967 propose un gros dossier sur la « Théologie de la révolution » qui fait l'objet de débats et « d'affrontements à Genève, à Prague et même dans l'encyclique

¹ P. BOURDIEU, « Système d'enseignement et système de pensée », *Revue internationale des sciences sociales*, XIX, n° 3, 1967, p. 370

² A ce propos, voir S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, op. cit., p. 134 et la première partie.

³ Comme le note André Rousseau, d'autres catégorisations peuvent être utilisées, mais toutes mettent en lumière trois traits essentiels de ces militants : « D'abord la nouveauté (la mobilité ascendante et souvent la féminité), ensuite l'activité intellectuelle, même en entreprise, et enfin, un statut obtenu par des diplômes. » A. ROUSSEAU, « Petite bourgeoisie intellectuelle et classe ouvrière dans la configuration des chrétiens de gauche en France (1962-1978) », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, 2016, p. 10

⁴ C'est ce même rapport qu'entretiennent Jean Gosset et Jean Cavaillès dont l'la forme que revêt leur engagement dans la résistance trahit le caractère général d'une disposition scolastique intériorisée durant leur passage à l'École normale supérieure. F. FEDERINI, *Ecrire ou combattre: des intellectuels prennent les armes, 1942-1944*, Paris, La Découverte, 2006, p. 93

⁵ A. ROUSSEAU, « Mais ces "chrétiens-de-gauche", d'où viennent-ils? », *Autrement*, n° 8, février 1977, p. 27

⁶ *Id.*

⁷ C'est ainsi que le mouvement se présente sur la première page de ses bulletins.

"Populorum progressio" »¹. Le thème constamment présent est celui de l'espérance et de la responsabilité des chrétiens et de l'Église face à la révolution. La critique porte également sur les paroisses qui « trop souvent, vivent à l'écart du monde, ignorant ses conflits, ses espérances et ses inquiétudes, tout autant que le monde ignore leurs petits problèmes religieux, communautaires et théologiques »². Peu après les événements de Mai 68 à Paris, l'éditorial de la revue revient sur « ce qui nous a bouleversés dans la révolution de mai », c'est-à-dire « son caractère de protestation spirituelle contre l'ordre inhumain et matérialiste occidental »³.

Jean T. fréquente ainsi régulièrement ce groupe animé par des militants actifs dans l'institution et comme lui « en recherche », revendiquant à l'égard du conformisme ambiant une manière « "d'être intelligemment chrétien", de "trouver un rapport vital entre la foi et la politique", de "se libérer des préjugés" pour savoir "prendre position" dans la société et "secouer l'Église" »⁴. Cette attitude exprime un « rapport à la fois familier et désinvolte aux normes de l'institution dont on se sent l'héritier légitime »⁵. Au lieu de se soumettre à une morale qui repose sur un principe de représentation général de l'ordre social et des injonctions « concernant la façon appropriée de se comporter »⁶, ces chrétiens adoptent une militance à la fois religieuse et politique, ou « plutôt l'une par l'autre », en adressant à l'institution les exigences d'une « foi politique », c'est-à-dire d'une « éthique de la réforme de soi et du monde »⁷. Ils se réfèrent à un christocentrisme post-barthien « qui englobe tout, y compris l'éthique et donc l'éthique politique », exhortant les chrétiens à discerner dans les combats politiques les « signes du Royaume de Dieu »⁸.

Les théologiens engagés ou proches de ce mouvement contribuent ainsi fortement à l'essor de l'éthique en tant que discipline dans laquelle s'investissent des théologiens et militants convaincus de la fiction et du caractère politique de la frontière admise dans l'institution entre la religion et la politique. Ce n'est pas un hasard si la discipline, qui s'institutionnalise en Suisse au début des années septante par la création d'instituts d'éthique, ne se définit pas comme une « éthique religieuse », du fait de la volonté de produire une éthique de portée plus générale qui ne s'applique pas uniquement aux croyants ou à une religion, mais à l'ensemble du monde social, avec l'intention « de mettre la théologie en travail avec l'économie et la sociologie »⁹.

¹ *Revue du christianisme social*, 75^e année, n°1-2, janvier-février 1967

² Maury, Philippe, « L'Église à la recherche de formes nouvelles », *Revue du christianisme social*, *op. cit.*

³ *Revue du christianisme social*, 76^e année, n°3-4, 1968

⁴ A. ROUSSEAU, « Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Église », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 44, n° 1, 1982, p. 59

⁵ A. ROUSSEAU, « Mais ces "chrétiens-de-gauche", d'où viennent-ils? », *op. cit.*, p. 27

⁶ Principe de représentation que l'on retrouve dans le communautarisme conservateur de certaines paroisses et certaines sectes au sens wébérien. C. STAERKLE *et al.*, *Qui a droit à quoi?*, *op. cit.*, p. 32

⁷ A. ROUSSEAU, « Mais ces "chrétiens-de-gauche", d'où viennent-ils? », *op. cit.*, p. 27

⁸ J.-D. CAUSSE, « Les barthismes après Barth. Continuités et ruptures », *op. cit.*, p. 106

⁹ Entretien avec RC, septembre 2015, co-fondateur de l'Institut d'éthique à Lausanne, professeur de sociologie en faculté de théologie.

Jean T. considère désormais que la réflexion théologique sur la production d'une pensée critique du monde social constitue la conséquence d'un christianisme authentique. Cet engagement intellectuel n'est pas orienté vers la conquête du pouvoir et le renversement des structures d'autorités, mais consiste à constamment passer l'action politique et les institutions établies au crible de la critique. Le Congrès national du mouvement qui a lieu le 12 mai 1968 réitère cet engagement, celui de « faire naître cette université critique et créatrice dont notre pays a besoin » et qui amène les congressistes à souligner « le caractère positif et irréversible du mouvement dans sa mise en cause du rôle social et de la finalité de l'Université et, par là, de la structure de la société actuelle »¹.

Ce parcours montre tout d'abord qu'il n'existe pas d'effet socialisateur immanent à « l'exposition » d'événements politiques. L'impact d'un événement ne peut être évalué et compris qu'à condition d'en saisir les effets en relation avec les dispositions et la manière dont il est investi par l'individu, en relation avec le groupe auquel il se sent appartenir et se réfère. Cela implique que plus « la méthodologie utilisée fait part à l'insertion du sujet dans des cadres sociaux, plus les rapports d'interaction apparaissent comme vecteurs d'apprentissage politique et plus les "saillances de l'environnement" retrouvent de leur pertinence »². Cela suppose également qu'on ne peut traiter les éléments de contextes comme autant de variables indépendantes, ni les envisager – hormis avec prudence – comme des facteurs dont on suppose qu'ils exercent des effets homogènes sur un groupe d'individus et suffisant à expliquer les logiques et principe d'action de leur engagement. On voit également qu'au-delà des dispositions relativement stables, renforcées dans ce cas par une certaine continuité subjective et objective entre instances de socialisation (famille, scoutisme, paroisse, groupe de jeunes) et sphères de vie, les logiques de l'engagement sont aussi à chercher dans la dynamique du parcours biographique. En effet, l'individu peut être pris dans des questionnements, des dilemmes (parfois existentiels) ou des attentes à l'égard de tels ou tels aspects de sa vie auxquels il tente de répondre en s'orientant ou en privilégiant des engagements qui font sens, en relation avec ses dispositions et une offre militante donnée.

¹ « Déclaration du Congrès National du Mouvement du « Christianisme social » », *Revue du christianisme social*, 76^e année, n°3-4, 1968, p. 221

² O. IHL, « Socialisation et événements politiques », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 2, 2002, p. 133

Conclusion

Dans les trois cas étudiés, les individus sont confrontés à des situations, contextes et expériences qui les amènent à questionner le régime de vérité de l'institution (rôles, pratiques, langage, etc.). Loin d'être mécanique et spontané, on a vu les logiques et les déterminations sociales qui conduisent ces individus à convertir le regard qu'ils portent sur l'institution (son discours, ses rôles, etc.), à s'approprier les justifications et raisons d'un tel changement d'identité religieuse (à travers la nouvelle théologie des années soixante en prise avec leur problématique), et à s'y adapter à travers la recherche de nouvelles pratiques qui remettent implicitement en cause l'institution, que ce soit à travers la conformation (Jean T.), un aménagement subversif (Pierre D.) ou le retrait (Francis V.). Pour ces derniers, témoigner ne consiste plus « à convertir » son prochain, mais à marquer sa solidarité avec les plus démunis dans un contexte où la solidarité avec le Tiers-Monde devient un thème central des organisations militantes protestantes et catholiques.

On reconnaît alors dans ces parcours les effets d'un contexte marqué par la « sortie de la religion » au sens où l'entend Danièle Hervieu-Léger. Ils se distinguent de ces protestants par héritage, socialisés dans un contexte où l'institution détenait encore une force régulatrice des pratiques et croyances religieuses, dans une société où la religion peut prétendre régir et gouverner toute la vie des individus, et dont le croire religieux s'exprime d'abord et avant tout par l'affiliation institutionnelle. Dans un contexte dans lequel croire ne va plus de soi, leur parcours d'engagement militant s'inscrit dans le processus montant d'affirmation du fidèle en sujet. Qu'ils se situent dans l'espace institutionnel (Jean T. et Pierre D.) ou qu'ils franchissent le seuil de la porte (Francis V.), ces individus sont conduits à leur engagement militant par le projet plus ou moins conscient de « s'assumer comme un croyant volontaire, de construire son identité religieuse, au moins jusqu'à un certain point, comme une identité virtuose »¹. On comprend mieux pourquoi un certain nombre d'enquêtés, qui se disent initialement croyants, mettent à distance un engagement qui implique de soumettre *a minima* par fidélité aux orientations et consignes d'un parti ou d'une organisation politique, en affirmant ne pas être « sorti d'une Église pour entrer dans une autre » ou à remettre en cause la validité des frontières instituées en privilégiant des rencontres et célébrations œcuméniques. On peut faire alors l'hypothèse selon laquelle l'attitude anti-organisationnelle que l'on retrouve majoritairement chez les militants d'origine protestante s'explique par la configuration institutionnelle du protestantisme dans laquelle se cristallisent les malaises, désaccords et contradictions. Car dans les trois cas, la critique adressée à l'institution ou du moins le malaise et refus d'endosser une fonction par conformisme en son sein repose sur la remise en

¹ D. HERVIEU-LEGER, « En finir avec la "double éthique". Réformes monastiques au tournant des années 1960 », dans *Le temps des moines*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, 2017, p. 431-509

cause d'un régime de vérité selon lequel le théologien « consacré » peut seul prétendre à détenir le monopole herméneutique d'une vérité. C'est donc sur la division hiérarchique instituée entre théologien et laïcs, et par extension sur le monopole de la production d'une vérité aux individus consacrés par l'institution que s'inscrivent leurs refus de se conformer au régime de vérité, et ce pour privilégier des engagements sécularisés, désinstitués et déhiérarchisés. En revanche, la critique de l'institution « Église », de cette Église installée parmi les militants d'origine catholique, en particulier parmi les prêtres, n'est pas tant « un refus, négatif, de l'organisationnel et du hiérarchique » qu'une « volonté, positive, d'être de plein droit, participant à la vie du "monde" [par] l'affirmation d'un besoin de co culpabilité avec le "monde" »¹.

Cette virtuosité religieuse en milieu protestant qui se combine ici avec une lecture militante de l'engagement religieux entretient ainsi une affinité élective étroite avec les traits de la culture associative, tandis que les militants d'origine catholiques, certes de loin pas tous, s'engagent plus volontiers dans les groupes marxistes-léninistes ou trotskistes. Cette culture associative se caractérise, en effet, par le « désir de transformer les rapports interpersonnels, de nouer des relations conviviales à l'abri des grands appareils et des réseaux traditionnels d'encadrement et de contrôle », l'engagement associatif représente « à la fois un moyen (d'amélioration des conditions d'existence hors travail) et une fin en soi (lieux collectifs où se nouent de relations sociales, lieux de socialisation) »².

¹ R. CHAPUIS, « Chapitre II », 1976, *op. cit.*

² D. MEHL, « Culture et action associatives », *Sociologie du travail*, vol. 24, n° 1, 1982, p. 26

CHAPITRE 3 : LA POLITISATION D'ENGAGEMENTS RELIGIEUX DE PRETRES ET LAÏCS CATHOLIQUES

Nous analyserons ici les parcours de trois individus qui éclairent particulièrement bien, chacun à leur façon, la complexité et la multiplicité des déterminations sociales conduisant des prêtres et laïcs catholiques à assumer une double posture contestataire, inséparable l'une de l'autre, à savoir un engagement politique à gauche associé à une position critique de l'autorité ecclésiale¹. S'il existe de nombreux travaux sur les transformations et dynamiques contestataires au sein du catholicisme à cette période, seule une partie congrue examine, à l'échelle biographique, les processus de politisation de l'engagement religieux en s'immergeant dans des cas particuliers qui permettent de « voir de plus près » des phénomènes collectifs². Comment ces individus passent-ils d'une « socialisation orientant l'ensemble du complexe politico-religieux dans un sens conservateur à un comportement politique ultérieur en rupture avec les principaux éléments de cette socialisation »³ ?

La justification et la légitimité des rôles institués dans l'Église reposent sur l'idée, partagée *a minima* par ses membres, qu'une vérité est présumée accessible et que l'institution (ses rôles, hiérarchies, normes, discours, pratiques, etc.) constitue le meilleur moyen d'y accéder⁴. Il s'agit alors de dégager le système de facteurs qui conduit ces individus à changer le regard qu'ils portent sur l'institution en portant l'attention sur les dynamiques concomitantes de politisation à l'œuvre dans leur parcours. Plus précisément, on examinera la manière dont les expériences sociales composites résultant des appartenances successives et/ou concomitantes à des univers sociaux (par exemple, organisationnelle, statutaires, sectoriels, culturels, idéologiques, religieux ou ethniques) éloignés ou opposés s'accompagnent de diverses formes d'instabilité, d'hésitation, d'éclectisme, voire de retraits idéologiques vis-à-vis de l'institution plus ou moins marqués selon la force respective de ces expériences, c'est-à-dire selon le degré auquel elles sont subjectivement investies et mobilisées⁵. Ce processus s'accompagne de processus de conversion ou d'alternation du regard que ces individus portent sur la réalité, sur leur engagement, en modifiant des représentations (des

¹ Y. RAISON DU CLEUZIOW, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *op. cit.*

² Parmi les quelques travaux existant figure notamment ceux de Julie Pagis. Dans sa thèse, celle-ci accorde toutefois une attention assez limitée, mais pas sans intérêt, aux trajectoires de six enquêtés d'origine chrétienne, dont elle a ultérieurement tiré un article. A noter par ailleurs qu'ils sont tirés d'un corpus d'enquête qui induit une surreprésentation, parmi les militants chrétiens de l'enquête, des engagements politiques d'extrême gauche. J. PAGIS, *Les incidences biographiques du militantisme en Mai 68. Une enquête sur deux générations familiales: des « soixante-huitards » et leurs enfants scolarisés dans deux écoles expérimentales*, *op. cit.*

³ J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir*, *op. cit.*, p. 62

⁴ J. LAGROYE, *La vérité dans l'Église catholique*, *op. cit.*

⁵ D. GAXIE, « Appréhensions du politique et mobilisations des expériences sociales », *op. cit.*, p. 167

divisions sociales, des rapports de classe, manière d'être et de faire) qui structurent leur rapport au politique et à l'engagement militant¹.

Au-delà de leur capacité heuristique à éclairer la complexité et la multiplicité des déterminations sociales, les parcours retenus ici donnent à voir des processus d'engagement assez typiques de trois classes de catholiques contestataires auxquelles se rapporte chacun de ces portraits. Une première se compose de jeunes prêtres qui, porteurs de croyances et pratiques religieuses nouvelles, figurent parmi les principaux agents religieux qui contestent explicitement et collectivement les orientations conservatrices de l'institution². Ils répondent aux attentes de laïcs issus des classes moyennes montantes en proposant, en matière de religion, des pratiques et croyances en affinité avec l'éthos et le style de vie³. Ils tentent de réformer l'institution en important des pratiques que légitime selon eux le Concile Vatican II (1962-1965).

Il existe aussi toute une littérature qui porte plus spécifiquement sur les prêtres en milieu populaire privilégiant des engagements dans le monde ouvrier⁴. Qu'ils exercent comme prêtres-ouvriers en usine en étant rattachés ou non à la mission ouvrière, et/ou encore qu'ils occupent des postes d'aumôniers dans les mouvements catholiques populaires, en particulier à la JOC et à l'ACO, ces prêtres se situent parfois à la pointe des luttes ouvrières et sont souvent intégrés au mouvement syndical. D'origine populaire pour la plupart d'entre eux, ils incarnent le modèle d'une nouvelle forme d'apostolat « missionnaire » en devant gérer la double fidélité qui est la leur : à l'Église et au monde ouvrier⁵.

Enfin, les laïcs ont également fait l'objet de plusieurs travaux, la part la plus importante se consacrant aux militants de l'Action catholique. Car de nombreux laïcs ayant ou non appartenu à l'Action catholique se sont durablement engagés dans les organisations religieuses, les mouvements chrétiens « progressistes » ou encore les missions qui allient l'action éducative à la mission évangélisatrice.

¹ S. MAURER, « Ecole, famille et politique: socialisations politiques et apprentissages de la citoyenneté », *Dossier d'Etude, Allocations familiales*, n° 16, 2000

² Charles Suaud distingue parmi eux deux micro-unités de génération, à savoir les prêtres « préparés à la crise » et les prêtres de la « nouvelle Eglise ». Voir C. SUAUD, *La Vocation*, *op. cit.*, p. 182 et ss.

³ C. GRIGNON, « Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique », *op. cit.*

⁴ L'un des premiers ouvrages qui a marqué l'historiographie sur le sujet est celui E. POULAT, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Paris, Casterman, 1965. Voir aussi M.-C. BADICHE, M. BADICHE et M. SEVEGRAND, *Des prêtres-ouvriers insoumis en 1954*, *op. cit.*

⁵ C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers*, *op. cit.* Là encore, ces travaux distinguent parmi les prêtres-ouvriers deux générations, celle d'avant et d'après 1954 jusqu'à la reprise au travail en 1964. Voir aussi T. CAVALIN et N. VIET-DEPAULE (éd.), *Les prêtres-ouvriers après Vatican II. Une fidélité reconquise? Contributions et témoignages autour de la relance de 1965*, Paris, Éditions Karthala, 2016

Ces trois types d'acteurs participent de la mosaïque contestataire en milieu catholique bien avant les années post-68, et dont les itinéraires militants se poursuivent à travers le militantisme syndical, gauchiste ou associatif. Leur itinéraire montre les situations auxquelles ils sont confrontés et les conflits et contradictions spécifiques qui en découlent. Ils permettent d'identifier des logiques processuelles de portée plus générale qui enrichissent diversement notre compréhension des processus de politisation d'engagements religieux¹. Cela dit, on a trop vite fait de l'oublier, la plupart des catholiques, y compris ceux qui endossent certaines responsabilités dans l'Église, quittent l'institution religieuse sur la « pointe des pieds ». Seule une minorité se politise et s'engage sur la voie de la contestation ouverte et collective de l'institution religieuse pour, le plus souvent, s'investir pleinement dans l'espace militant. C'est bien là que ces parcours tiennent le caractère spécifique, et qui les fonde comme des cas particuliers d'un phénomène plus général et exceptionnel à la fois².

	Jonathan M.	Antoine M.	Élise B.
<i>Année de naissance</i>	1940	1933	1933
<i>Profession des parents</i>	Père petit entrepreneur, mère au foyer	Père encaveur et employé subalterne, mère au foyer	Père ouvrier, mère au foyer
<i>Formation</i>	Petit séminaire de Sion, séminaire à Fribourg	Petit séminaire de Genève, séminaire à Fribourg	École catholique de jeunes filles, école normale catholique
<i>Statut religieux</i>	Vicaire, aumôniers des étudiants du Technicum et des scouts	Vicaire, aumôniers de la JOC de Sion, du Valais puis de Suisse romande	Missionnaire, enseignante
<i>Engagement post-68</i>	Engagement m-l, solidarité internationale, défense des immigrés, syndicalisme	JOC, syndicalisme, défense des immigrés	Solidarité internationale, syndicalisme
<i>Profession pos-68</i>	Mécanicien, enseignant et doyen	Nettoyeur	Secrétaire administrative syndicale

Deux axes d'analyse ont été privilégiés. D'une part, les logiques d'engagement dans l'institution religieuse déterminent en partie les modes de contestation et de sortie de l'institution, la littérature invitant à articuler ensemble les logiques des carrières militantes, du désengagement et des modalités initiales de l'engagement³. Au-delà de la formation de dispositions structurantes durant la socialisation primaire c'est, d'autre part, l'ensemble de ce processus – c'est-à-dire les transformations des représentations qu'ils se font de l'institution, du monde et de leur propre engagement – qui détermine en partie les modalités ultérieures d'engagement de leur carrière

¹ H. S. BECKER, « Biographie et mosaïque scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, n° 1, 1986, p. 106

² F. HAEGEL et M.-C. LAVABRE, « Identité et mémoire, le point de vue de la sociologie politique », dans *Destins ordinaires*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010, p. 9-18

³ O. FILLIEULE (éd.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, 2005

militante¹. Notre recherche reposant principalement sur des récits de vie menés avec les enquêtés, d'autres sources (portraits autobiographiques, sources biographiques, etc.) et situations (observations, entretiens informatifs, etc.) seront également mobilisées pour orienter, compléter et confirmer nos interprétations.

Section 1 : Jonathan M., le désajustement d'un « nouveau prêtre » issu la petite-bourgeoisie en milieu urbain

Si Jacques est pris ici comme un cas typique de ces « nouveaux prêtres » formés dans les années soixante, c'est parce qu'il donne à voir particulièrement bien les fortes tensions entre, d'une part, le public traditionnel de l'Église et les prêtres plus âgés occupant les positions de pouvoir dans le champ religieux, d'autre part, les nouvelles fractions du clergé diocésain et des laïcs les mieux dotés en capital scolaire constituant le pôle modernisateur du catholicisme.

La faible intériorisation de « l'appel vocationnel » dans le choix de la prêtrise

Comprendre le type de dispositions et de représentations avec lesquelles Jacques appréhende et s'accommode du rôle sacerdotal implique de décrire la socialisation qui est la sienne et les motifs qui l'ont conduit à devenir prêtre.

« J'avais envie de leur ressembler en fait. »

Jonathan M. grandit à Genève dans une famille dont les parents, originaires d'Italie, ont des préférences politiques et religieuses assez contradictoires. Sa mère qui exerce comme vendeuse fréquente régulièrement la messe et vote en faveur du parti socialiste italien de Pietro Nenni. Son père piémontais, « fasciste jusqu'au bout », dirige une petite entreprise de chauffage fondée par son grand-père, assurant ainsi à ses enfants – une fille et deux fils – une « enfance protégée » de la crise de l'immédiate après-guerre. Contrairement à sa mère, ce dernier se rend « à la chapelle italienne le plus court possible du temps parce qu'il fallait bien y aller ». Son engagement à la paroisse se limite à fournir une aide technique puisqu'il « était entrepreneur en chauffage, donc il s'occupait des kermesses, des paroisses catholiques et italiennes, les trucs comme ça ».

¹ É. AGRIKOLIANSKY, « Carrières militantes et vocation à la morale. Les militants de la LDH dans les années 1980 », *op. cit.*

Durant son enfance, Jonathan M. vit assez mal le côté autoritaire et rigoriste de son père qu'il fuit en participant aux activités de la paroisse. Il se rend régulièrement à la messe avec sa mère et sa tante, et trouve un certain intérêt aux activités du patronage paroissial destinées aux enfants du quartier. Dans cette ville de diaspora où les curés, à l'image des pasteurs, accompagnent et encouragent les fidèles sans rien leur imposer dans la vie sociale et politique, Jonathan M. côtoie de jeunes prêtres, « ouverts et généreux », qui lui « donnent envie de leur ressembler », lui offrant un modèle à imiter en opposition à la figure repoussoir de son père :

« En conflit permanent avec mon père, mes images positives sont les prêtres de la paroisse, qui organisent le patronage du jeudi et les colonies de vacances, moments permettant d'échapper à sa tutelle. »¹

Contrairement à d'autres enquêtés issus d'un milieu catholique rural, qui disent avoir intégré le petit séminaire « malgré eux » par la complicité qu'entretient le père éveilleur avec leurs parents, Jonathan M. explique y être entré de plein gré en internat à ses 12 ans. Et tandis que pour les familles catholiques rurales la perspective vocationnelle de leur fils est perçue comme « la possibilité d'une carrière qui assurait pour la vie et sans qu'il devînt nécessaire de "quitter le pays" la sécurité et le prestige social »² de leur famille, les parents de Jonathan M. se montrent assez peu enthousiastes :

« Ils ont pâli et puis ils m'ont dit : "Écoute, on va regarder comment il faut s'y prendre, pourquoi pas, mais tu rentres de ta propre volonté. Et tu sais que, quand tu veux, tu sors." Dans ma famille c'était, comment dire... ils étaient satisfaits, mais pas particulièrement branchés. »

Le petit séminaire se veut une « école préparatoire au séminaire appelée à assumer - dès le plus jeune âge des adolescents, c'est-à-dire depuis douze ans – la responsabilité de leur première éducation au sacerdoce en réunissant les conditions les plus favorables afin qu'une vocation puisse être éveillée »³. Si la vie des petits séminaires s'approche de celle d'un petit monastère, celui de St-Louis accorde une plus grande liberté et une plus grande place aux débats. Jonathan M. se souvient ainsi du père Brun, qui « était quelqu'un de très ouvert ». Né en 1935 et formé dans l'immédiat-après-guerre, le curé Brun est animé par un habitus sacerdotal proche de ces prêtres « préparés à la crise » décrit par Charles Suaud comme « susceptibles de mettre en œuvre des dispositions à la fois traditionnelles et novatrices (...) grâce à l'acquisition d'une double attitude qui [consiste] d'une part à agir sur l'institution pour la transformer (...), d'autre part à agir sur eux-mêmes pour s'adapter à une force de résistance au changement »⁴. Jonathan M. affirme ainsi que l'internat ne lui a « jamais pesé, l'ambiance y est assez libre et studieuse ».

¹ J. MINO, « Jacques Mino », dans C. Bierens de Haan (éd.), *Mai 68 et après?: témoignages de camarades genevois-e-s.*, Genève, Éditions des Sables, 2018, p. 103

² C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit., p. 39

³ L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, op. cit., p. 82-83

⁴ C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit., p. 182 et 184

« *Je l'ai assez mal vécu.* »

Les treize prochaines années de son existence, entre 1951 et 1963 (ce qui correspond à la période entre de ses douze ans à vingt-cinq ans), se déroulent au petit séminaire, puis au collège catholique et au grand séminaire. Elles correspondent à une période d'inquiétude du côté des autorités ecclésiastiques en raison de la diminution des vocations et de la perte de fidélité des catholiques, en particulier dans les régions d'immigration catholique comme Genève.

ENCADRE 9. UNE CRISE DU RECRUTEMENT SACERDOTAL EN SUISSE ROMANDE

Jusque dans les années soixante, le corps sacerdotal du clergé séculier et régulier en Suisse romande est en augmentation constante, et à Genève le nombre de catholiques devance en 1960 celui des réformés. Dans le diocèse LGF, on passe ainsi de 536 à 566 prêtres entre 1950 et 1960. En même temps, « l'omniprésence du clergé dans la société apparaîtrait sensiblement en perte de vitesse » et sa moyenne d'âge augmente. Elle passe de 42 ans en 1940, à 46 ans en 1950 et à 50 ans en 1960¹, tandis que les effectifs des séminaristes dans le diocèse tendent à diminuer, hormis à Genève. Ils passent de 75 en 1940, à 67 en 1945 et 47 en 1950, pour remonter légèrement à 52 en 1955 et à 63 en 1960². Cette tendance se reflète dans le nombre des entrées en première année du séminaire et le nombre d'ordinations moyennes par année dans le diocèse qui passe de 15 au début des années 1930 à 10 au début des années soixante, en légère hausse toutefois dans le canton de Genève³. Les évêques soulignent leur inquiétude et perçoivent la situation sous l'angle des effets négatifs provoqués par l'évolution d'une société matérialiste dans laquelle les individus seraient essentiellement préoccupés par l'élévation de leurs conditions matérielles d'existence.

Il acquiert au cours de ces années « la conviction que l'idéal de l'Évangile guidera mes pas dans la vie »⁴. Il décide de poursuivre ses études en réalisant une maturité de deux ans au collège bénédictin à Engelberg avant de songer à intégrer le Séminaire de Fribourg. Durant ces deux années, il reçoit une solide formation intellectuelle, vivant néanmoins « assez mal » la réaction de ses professeurs à l'égard de son travail de maturité portant sur l'ambiguïté de la neutralité de la Suisse durant la Seconde Guerre mondiale :

Et là, ç'a été très très mal reçu, même par mes professeurs bénédictins qui étaient intelligents, mais qui n'avaient pas supporté politiquement. Donc ils m'avaient vraiment blackboulé : « Tu es un étranger, tu ne comprends rien. ».

Cette atmosphère conservatrice sur le plan politique, qui s'inscrit en faux contre « l'ouverture des prêtres » qu'il a tenus en modèle durant son enfance, nourrit les premiers doutes qu'il émet à l'idée d'intégrer le grand séminaire. À ses vingt ans, une fois obtenu son diplôme de maturité latin-grec, il décide de se rendre à Rome pour y travailler dans un magasin de jouets et se donner ainsi le temps

¹ L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, op. cit., p. 50-51

² *Ibid.*, p. 53

³ *Ibid.*, p. 55-58

⁴ J. MINO, « Jacques Mino », op. cit., p. 104

de réfléchir si sa « vocation tient la route »¹. Jonathan M. est traversé par les mêmes doutes qui amènent certains séminaristes à percevoir le déroulement de leur histoire dans l'institution à la lumière des autres projets de vie envisageable². Il choisit finalement d'intégrer le Séminaire de Fribourg sans être réellement convaincu de son choix. Il s'en suit que c'est à la lumière des carrières potentielles qui s'ouvriraient à lui à ce stade de sa vie, par la prolongation de la vie professionnelle ou des études, qu'il perçoit le déroulement de son histoire dans l'institution : la vocation n'est plus perçue comme une « évidence » qu'il ne faut surtout pas remettre en question et, à l'instar des séminaristes partageant les propriétés homologues, il est conduit à percevoir le régime de vie qu'il lui faudra subir au grand séminaire comme un système de règles arbitraires pour n'en retenir que les aspects les plus répressifs³.

« On se taillait du séminaire sans autorisation ! »

Lorsque Jonathan M. intègre le séminaire à la fin des années cinquante, le nombre d'élèves connaît une légère augmentation après deux décennies de tarissement progressif. Toutefois, ces derniers persévèrent moins qu'auparavant puisque seul un tiers d'entre eux poursuit une carrière sacerdotale⁴. Ces interruptions émoissent la croyance vocationnelle des candidats en tant qu'appel irrévocable et don de Dieu accordé une fois pour toutes, et auquel il est impensable de ne pas répondre et d'abjurer. Le passage à moindres frais du séminaire aux études supérieures n'étant plus une exception, les élèves « intériorisent la situation de concurrence avec l'École (...) sous la forme d'une conception plus large du mot « vocation » qui leur laisse toutes possibilités de se prendre pour des collégiens »⁵.

Pour ceux qui persévèrent, cette situation exerce des effets sur la manière dont ils perçoivent le déroulement de leur parcours dans l'institution. En effet, les séminaristes envisagent de moins en moins leur rôle de prêtre dans les termes exacts définis par l'institution, pour laquelle être prêtre consiste à vivre le ministère comme un privilège accordé par Dieu, dont l'évêque est le représentant direct sur terre et à qui, à ce titre, l'on doit obéissance et soumission. Pour un nombre croissant de séminaristes se disant volontiers « en recherche », les attentes à l'égard du séminaire ne correspondent plus aux normes et pratiques qui s'alignent dans la pédagogie héritée par le concile de Trente ainsi que par le modèle sulpicien. Les nouvelles formes d'apostolat, par l'acquisition des savoirs qui leur permettront de comprendre la société et d'apporter des réponses aux questions de leurs contemporains, deviennent ce à quoi ils aspirent dans leur ministère, considérant les anciennes

¹ *Id.*

² C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit., p. 160

³ *Ibid.*, p. 160-161

⁴ L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, op. cit., p. 88

⁵ C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit., p. 159

formes inadéquates pour témoigner des valeurs de justices auxquelles ils se réfèrent sans cesse : « C'est pour ça que j'étais au séminaire. Tout ce qui parlait de [justice sociale, de solidarité, d'égalité], je mobilisais. ». Pour ces prêtres attirés par l'apostolat « dans le monde » plutôt que par une vie pieuse et contemplative, les normes de la vie sacerdotale sont progressivement subordonnées à l'impératif missionnaire et réévaluées par rapport à lui. La prêtrise figure dès lors comme un moyen – certes privilégié – parmi d'autres d'assumer une fidélité militante du fait que le sacerdoce leur fournit un charisme de fonction et une maîtrise symbolique du discours religieux propice pour suivre l'exemple du Christ engagé au sein du peuple, dénonciateur de l'injustice et défenseur des pauvres. Il en découle un « détachement subjectif »¹ vis-à-vis de l'institution et des rôles institués alors que, pour les prêtres de milieu rural « placés en situation d'intérioriser des dispositions à se séparer et à se percevoir comme destinés à une carrière sacerdotale »², l'exclusion de leur rôle sacerdotal entraîne une telle renégociation identitaire qu'il leur est difficile, en cas de défection subie ou volontaire, de ne pas se sentir « en être encore »³. Cette dimension identitaire est particulièrement nette pour ces prêtres qui se sont, au sens propre, « consacrés » à l'institution dont ils se sentent redevables⁴.

ENCADRE 10. DETACHEMENT ET IDENTIFICATION AU ROLE DE PRETRE

Les deux extraits suivants montrent le travail de mise en cohérence biographique et réajustement de sens qu'opère Jonathan M. après sa rupture avec l'Église. Le premier est tiré de l'entretien mené avec Jonathan M.. Le second extrait est tiré d'un entretien avec un prêtre marié qui, contrairement à Jonathan M., toujours refusé son exclusion du sacerdoce suite à son mariage. La rupture biographique provoquée par la « sortie de rôle »⁵ concorde, pour l'un, avec une attitude de « laissez-faire » face à ce qui arrive, tandis que le second « subit » cette situation et la refuse⁶. Ces extraits illustrent bien les conséquences du caractère « subi » ou « volontaire » du changement sur le travail de mise en cohérence de la personne⁷. Ces extraits montrent que quitter l'institution, c'est devoir rompre avec une identité attachée à un rôle associé à des croyances plus ou moins fortement intériorisées.

¹ P. L. BERGER et T. LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, op. cit., p. 269-270

² C. SUAUD, « Splendeur et misère d'un petit séminaire », op. cit.

³ C'est le cas parfois chez certains sociologues des religions qui, ayant grandi dans un univers religieux et lié d'une manière ou d'une autre, Les investissements dans le champ religieux peuvent survivre la perte de la foi ou même la rupture plus ou moins déclarée avec glise P. BOURDIEU, « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues / Sociologists of Belief and Beliefs of Sociologists. », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 63, n° 1, 1987, p. 157

⁴ O. FILLIEULE et B. PUDAL, « Sociologie du militantisme. Problématisations et déplacement des méthodes d'enquête », dans *Penser les mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 2010, p. 176

⁵ Pour reprendre un terme attaché à la sociologie Robert Merton qui dirigea les travaux de Hélène Fuchs Ebauch, voir H. R. F. EBAUGH, *Out of the cloister: a study of organizational dilemmas*, Texas, University of Texas, 2012

⁶ Sur cette distinction, voir V. HELARDOT, « Vouloir ce qui arrive? Les bifurcations biographiques entre logiques structurelles et choix individuels », dans M. Bessin, C. Bidart et M. Grossetti (éd.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, 160-167, La Découverte, 2010

⁷ M. VOEGTLI, « Du Jeu dans le Je », op. cit.

« Je ne suis jamais "rentré" dans l'église... quand j'en parle, je n'ai jamais l'impression d'être « rentré » dans une institution ou je n'en suis "jamais sorti". Je ne sais pas comment il faut dire. Moi j'étais là, j'avais un idéal, évangélique, que je pensais plus pouvoir bien de vivre dans l'église, c'était plus adapté. Alors après je l'ai vécu ailleurs. Mais je n'ai pas l'impression d'avoir beaucoup changé dans... si tu veux, dans ma tête... ce qui change, si tu veux, c'est qu'à un moment donné j'étais vraiment croyant, "Jésus fils de Dieu, etc." Et à la fin, je me disais que Jésus ne m'intéresse pas, je m'en fous. Je suis complètement agnostique. C'est bon. Mais mon idée, elle n'a pas bougé, j'ai toujours eu l'impression que je m'investis aujourd'hui comme je m'investissais hier. Dans l'église ou ailleurs, ce n'est pas très important pour moi. Il n'y a pas eu un moment où je suis parti et j'ai claqué la porte. Je me suis retrouvé dehors normalement, sans histoire, et c'était la même chose. (...) On était une bonne fracture en 1960, à peu près, quand a fini nos études de séminaire. À Fribourg en tout cas. C'est que ceux qui ont été ordonnés à cette époque-là, une petite partie qui a quitté après, ne juraient pas fidélité à une institution fermée. On était plus là-dedans. Juridiquement on ne se sentait pas tenu moralement par une institution, c'est-à-dire que quand on nous disait "vous avez promis obéissance à l'évêque, etc.", je dis "ben oui, mais pas pour des conneries". Alors que ce n'était pas pensable pour les précédents de dire "pas pour des conneries". Toute la génération des prêtres, mêmes aumôniers étudiants, de la JEC et de la JOC surtout, qui ont quitté (...), tous ceux-là, ils ne se sont jamais remis d'avoir quitté l'institution. Ils se sont sentis virés d'une institution dont ils voulaient exiger qu'ils se marient et qu'ils restent. (...) Ils sont toujours, dans leur tête, dans une institution, et ils sont mal à l'aise parce que l'institution leur dit qu'ils ont fauté, qu'ils se sont mis en marge, et eux n'acceptent pas ça parce qu'ils voudraient que l'institution les garde intégrées avec leur choix. » *Jonathan M.*

« On est un groupe de prêtres ordonnés ensemble et comme on se voit tous les mois, on a voulu marquer ces 50 ans d'ordination sacerdotale. On a concélébré pour manifester notre adhésion... (...) On a concélébré pour pouvoir manifester qu'on restait prêtre. (...) Il faut que la loi soit universelle pour qu'un jour il y ait des prêtres mariés. Comme il y aura aussi j'espère des femmes prêtres... J'ai écrit à l'évêque de Bâle qui habite Soleure pour le féliciter parce qu'il avait souhaité aussi qu'un jour il y ait des femmes prêtres dans l'Église catholique. » *Prêtre marié né en 1945, enfance à Fribourg (milieu rural, zone catholique), parents paysans, pensionnat de Romont (Fribourg), grand séminaire (Fribourg), ordonné en 1962, exclu du sacerdoce en 1971*

À partir des années cinquante, un nombre croissant de séminaristes se distancient avec les attendus du régime des séminaires. Les réglementations qui revêtent un caractère militaire, calquées sur un rythme de vie et des normes conventuelles strictement réglés, sont progressivement remises en cause par une fraction du jeune clergé, notamment son anti-intellectualisme face aux savoirs profanes¹. Si le système sulpicien veille à ce que les futurs prêtres acquièrent et conservent le goût de l'étude intellectuelle, le séminaire insiste surtout sur l'étude de la philosophie thomiste, la morale et le droit canon². Les séminaristes reçoivent une formation axée principalement sur la théologie

¹ Dans le sillage de l'héritage tridentin et sulpicien qui met un accent particulier sur la séparation du prêtre d'avec le monde, d'une part, la prière, la méditation et la lecture spirituelle, d'autre part, c'est « par le règlement que la vie quotidienne dans les grands séminaires romands de l'après 1945 est guidée, modelée, orientée. De l'aube au coucher du soleil : dans les études et la spiritualité, jusque dans la réglementation des loisirs, des repas, de l'habillement et même du sommeil. » L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, op. cit., p. 156

² *Ibid.*, p. 162

dogmatique et la philosophie, et secondairement sur la morale (notamment conjugale, bonnes mœurs, etc.).

Figure 12 : Programme des études au grand séminaire de Fribourg en 1945¹

Années	Matières
Première année	Philosophie (6 heures hebdomadaires), théologie fondamentale (4), histoire (3), exégèse (2), droit can. (3), chant (2), ascétique (1), liturgie (1), prédication (théorie) (1), formation pratique (1)
Deuxième et troisième année	Dogme (8), morale générale (2), droit canon (3), exégèse (4), histoire (3), chant (2), catéchisme (2), prédication (1)
Quatrième année	Dogme (8), morale générale (2), droit can. spécial (2) exégèse (4), histoire patrologie (3), chant (2), catéchisme (2), prédication (1), sociologie éventuell. (1)
Cinquième année	Dogme (8), moral gén. (2), droit canon spécial (2), sociologie éventuell. (1), liturgie (1), pastorale (2), chant (2), théologie mystique (1), pratique du catéchisme (1), prédication (1)

La volonté de ne pas se sentir trop en décalage avec la production d'un savoir critique et réflexif sur la réalité du monde contemporain, et en même temps la faible propension à contester verbalement et frontalement l'autorité religieuse, conduisent les jeunes séminaristes qui se sentent « en marge » à privilégier des pratiques « déviantes » et discrètes en s'échappant du séminaire pour se rendre à des conférences et à la bibliothèque publiques. Au tournant des années soixante, la participation aux conférences extérieures et aux cours de la faculté de théologie reste encore strictement réduite. Les seules réformes consistent à initier les futurs prêtres aux ministères des mouvements d'Action catholique et à inscrire, dès 1962, une heure supplémentaire de sociologie pour les introduire aux enseignements et à l'action sociale de l'Église². Une évolution discrète s'opère toutefois parmi les séminaristes qui s'informent sur l'actualité du monde, notamment sur l'Algérie et l'Amérique latine d'où proviennent les échos de prêtres et chrétiens engagés contre la torture et la dictature.

ENCADRE 11. UNE « PIETRE » FORMATION SACERDOTALE

« Pendant une année, par exemple, je n'ai pas du tout été en cours de théologie. Et pourtant j'ai mes examens tous les semestres. Je n'ai pas mis les pieds à un cours. J'allais à la bibliothèque cantonale bouquiner d'autres choses. (...) La théologie était centrée sur la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. Des écrits comme ceux de Freud, c'était l'inconnu. Un type comme Teilhard de Chardin, qui était un religieux, mais aussi un scientifique, ses bouquins étaient interdits à la bibliothèque du séminaire. On n'avait pas le droit de lecture... Il y avait les annales de Rome, les annales théologiques à la salle des Sciures du séminaire. (...) Donc nous on était fourré à la salle de lecture de l'université. On lisait tous les journaux possibles. J'y ai passé des heures. Je dis "moi", mais je n'étais pas seul. On avait quand même des permissions, on allait à des

¹ *Ibid.*, p. 164

² *Ibid.*, p. 206, 209 et 325

conférences universitaires. Pierre-Henri Simon, par exemple, c'était le grand maître, c'est celui qui a lutté le premier contre les tortures en Algérie. (...) Ça nous changeait un tout petit peu. Il y avait une analyse littéraire, sociologique et philosophique quand même, qui était quand même très différent de ce qu'on avait au séminaire. Là aussi j'ai fait des rencontres, c'était l'occasion. (...) Pour nous c'était surtout d'entendre autre chose, de voir autre chose, et d'être un peu dans le monde, dans ce qui se passait. J'ai eu des contacts avec le musicien Moret, des types que jamais je n'aurais eu l'occasion de rencontrer. J'essayais d'être un petit peu en marge du milieu conservateur. » *Prêtre, né en 1928, parents paysans, pensionnat de Romont (Fribourg), grand séminaire de Fribourg, ordonné en 1955, « défroque » en 1970, père de deux enfants, artiste*

Si auparavant les règles et prescriptions du séminaire s'imposaient naturellement, les supérieurs et professeurs doivent désormais produire des rationalisations de plus en plus élaborées pour légitimer leur travail d'inculcation, souvent avec peu de succès¹. Ayant été socialisés avant leur entrée au séminaire dans un contexte plus « libéral », habitués à la réflexion individuelle, les séminaristes qui se sentent « à la marge » engagent un processus de déconstruction des formes d'autorité similaire à celui qu'observe Yann Raison du Cleuziou dans la province dominicaine en France². Le décalage entre ce système de formation et les attentes que Jonathan M. partage avec d'autres séminaristes de sa génération se traduit par des pratiques d'insubordination sans prendre toutefois la forme d'une contestation ouverte et verbale :

« Le soir, on se taillait du séminaire sans autorisation pour aller à des conférences. À Fribourg, il y avait des conférences intéressantes à l'Université. (...) Et nous on se taillait pour l'écouter. Et on écoutait Brel, Brassens, Ferré. Il y avait tout un tas de lectures aussi. »

De cette crise de la docilité ressort une complicité renforcée entre futurs prêtres dissidents qui, au-delà de leur statut objectif, se sentent faire partie d'une génération de « nouveaux prêtres » liés par leur opposition au « conservatisme » de l'Église par leur commun intérêt pour la justice sociale et son intervention dans l'actualité politique. Chez Jonathan M., une amitié se forge en particulier avec l'un de ses co-séminaristes, également Italien d'origine et ayant grandi comme lui à Genève, « parce qu'on était tous les deux déjà un peu en marge ». Cette amitié et complicité durable se prolongeront lorsque l'un et l'autre seront officiellement nommés vicaires dans deux paroisses distinctes à Genève et dans des groupes d'encadrement de la jeunesse catholiques (scoutisme, Routiers, Action catholique, etc.).

Aspirant à devenir un prêtre engagé plutôt que dévot et contemplatif, Jonathan M. profite également de la présence d'un autre séminariste genevois pour apprendre l'espagnol. Après le séminaire, ce dernier se rendra en France parmi les Frères du Prado pour devenir prêtre-ouvrier à Lyon, Paris puis Marseille avant de rejoindre en 1972 un bidonville à Calcutta. Cet engagement n'est pas anodin dans la mesure où la figure du prêtre-ouvrier est « porteuse de critiques à l'égard du monde chrétien,

¹ C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit., p. 161-162

² Y. RAISON DU CLEZIOU, *De la contemplation à la contestation: la politisation des Dominicains de la province de France (années 1940-1970)*, Paris, Belin, 2016

de l'embourgeoisement de ses valeurs comme de la caducité de ses méthodes d'évangélisation »¹. Jonathan M. améliore également son anglais avec un séminariste seychellois, « imaginant que je ne resterai peut-être pas en Suisse pour mon ministère »². Jonathan M. noue ainsi des liens de sociabilité privilégiés avec ces « prêtres de la nouvelle Église » assumant plus tard ouvertement des positions marginales dans le champ religieux, en dehors des postes existants³.

Cette position marginale se situe dans un champ religieux qui se polarise entre d'un côté, des catholiques situés à la « gauche du Christ », de l'autre des prêtres et laïcs attachés au régime de vérité d'avant le Concile Vatican II. La condamnation des prêtres ouvriers (1954), la répression des élaborations intellectuelles visant à justifier leurs pratiques les plus engagées⁴, ou encore les sanctions pesantes sur les comités de revues qui se radicalisent progressivement à gauche, telles que la *Quinzaine* (1955) ou *Témoignage chrétien*⁵, attisent les tensions entre fractions opposées des membres du clergé et laïcs. L'ouverture du Concile en octobre 1962 offre l'impression d'une ouverture de l'Église aux pratiques et croyances de ces « chrétiens en recherche », mais Jonathan M. s'intéresse assez peu à son déroulement concret. En revanche, l'essor du tiers-mondisme chrétien, que le texte pastoral *Gaudium et Spes*, puis l'encyclique *Popularum Progressio* sur le développement des peuples (1967) consacrent définitivement, renforce chez Jonathan M. le déplacement de ses horizons d'attente du spirituel au politique, avec un intérêt marqué pour la participation des chrétiens aux mouvements de « libération » (Algérie, Cuba, et plus tard Vietnam) et les débats qu'ils suscitent en relation avec le marxisme :

« Il y a eu des débats politiques secs, qu'on commençait à avoir pour comprendre ce qui se passait. (...) On lisait des bouquins, Franz Fanon, des gens comme ça. C'était une sorte d'approche par des auteurs marxistes que je ne connaissais pas. Je ne connaissais pas le marxisme, mais à travers eux, évidemment, les idées circulaient. Moi, mon rêve, c'était de partir bosser dans les bidonvilles en Amérique latine, comme curé. C'est pour ça que j'avais appris l'espagnol et que je m'étais mis au portugais. »

¹ N. VIET-DEPAULE et T. CAVALIN, « La Mission ouvrière. La justification religieuse d'un déplacement à gauche (1940-1945) », dans D. Pelletier et J.-L. Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 108

² J. MINO, « Jacques Mino », *op. cit.*, p. 104

³ C. SUAUD, *La Vocation*, *op. cit.*, p. 188

⁴ N. VIET-DEPAULE et T. CAVALIN, « La Mission ouvrière. La justification religieuse d'un déplacement à gauche (1940-1945) », *op. cit.*, p. 119

⁵ En 1958, les jésuites qui dirigent le comité de revue de *Témoignage Chrétien* sont sommés de s'en retirer. Il faut attendre les années septante pour y voir reparaître la signature d'un jésuite, celle du Suisse et Albert Lonchamp, plus tard rédacteur en chef de *L'EchoMagazine*. É. FOUILLOUX, « Les cinq étapes de *Témoignage chrétien* », *op. cit.*

Un désajustement aux attentes de l'institution

L'évêque le place sous la responsabilité de deux prêtres : l'un officie dans une paroisse rurale fréquentée par des catholiques attachés aux pratiques traditionnelles, et l'autre, le Père Brun, dans un local commercial transformé en salle de culte situé au cœur d'une cité abritant les classes moyennes diplômées. Il faut mettre son profond rejet de l'institution en relation avec le conflit de rôle qui en résulte et l'échec des innovations que « l'avant-garde intellectuelle du bas-clergé »¹ à laquelle il appartient s'efforce d'introduire en répondant aux attentes des nouvelles classes moyennes.

À la cité, « j'ai passé quatre ans, mais génial ».

En 1964, Jonathan M. est nommé vicaire dans deux paroisses, l'une à la nouvelle cité de Meyrin et l'autre dans le village rural adjacent, sous la responsabilité de leur curé respectif. La cité qui sort de terre au début des années soixante borde le Centre européen de recherche nucléaire (CERN). S'y installent des travailleurs qualifiés de Suisse et d'Europe occidentale. À quelques kilomètres de la cité, le village de Meyrin abrite les fractions catholiques de la bourgeoisie en déclin, traditionaliste et gardienne des valeurs paysannes, partageant un ensemble de dispositions qui se traduit par des prises de positions conservatrices, notamment en matière de morale et de politique, et par un refus général de la « modernité »². Meyrin-village et Meyrin-Cité constituent ainsi deux mondes séparés composés respectivement de catholiques fervents et croyants ou non-croyants « en recherches ».

À la cité, la messe se déroule dans les locaux vides d'un centre commercial par le père Brun « qui l'avait fait venir à Meyrin » en le sachant disposé à ces nouvelles pratiques en phase avec la culture de ces classes moyennes du quartier, soucieuse de communication et de dialogue³, souvent diplômées de l'université venant de toute l'Europe occidentale, aussi « parce qu'il connaissait cinq langues ». De par ses propres dispositions, Jonathan M. y apprécie le style décontracté, familier, « simple », « à la bonne franquette », qui baisse le ton en passant de l'affirmation à l'interrogation, dans lequel ces représentants de la fraction montante de la classe dominante (jeunes patrons, jeunes cadres, nouveaux managers, etc.) se reconnaissent du fait de leur mobilité sociale et statut professionnel dans des postes de cadres valorisant le soft management⁴.

« Quand je suis arrivé à Meyrin, Étienne Brun qui était le curé à la cité avait inventé un système qui était très sympa, avec les protestants. C'est que les paroissiens, tous les jours à midi, s'organisaient pour nous inviter à bouffer chez eux. (...) Et puis tu tournes chez des catholiques, des protestants, des incroyants, n'importe. Dans l'immeuble, les gens

¹ C. GRIGNON, « Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique », *op. cit.*

² *Ibid.*, p. 7

³ *Ibid.*, p. 14

⁴ *Ibid.*, p. 13

s'inscrivent pour recevoir les pasteurs. Alors c'était absolument génial. J'ai passé quatre ans, mais génial. »

Voyant dans la « présence au monde » une exigence plus impérieuse que l'observation des rites et la célébration des sacrements, il défend avec le curé et un jeune pasteur de la cité « les concierges qui se faisaient virer parce que c'était déjà l'époque où les régies tentaient de les remplacer par des entreprises ». À Genève, cet engagement ne fait d'ailleurs pas exception. En avril 1963, une vingtaine de prêtres et aumôniers font circuler une pétition dans la presse et les milieux catholiques pour exprimer leur « indignation » contre l'exécution du jeune communiste Julian Grimau par le régime franquiste, regrettant que, « bafouant l'esprit de l'Évangile », le général Franco ait refusé « une mesure de clémence (...) », d'autant plus que le gouvernement espagnol se réclame du nom de catholique »¹. Jonathan M. fait ainsi l'expérience d'un engagement social fondé sur une foi qui se veut engagée dans le monde au regard des critères de justice et de vérité inscrits dans l'Évangile : « J'étais baigné dans les idées de justice sociale, de solidarité, d'égalité. Dans l'Évangile, c'était ça qui m'intéressait. »

Jonathan M. se voit également confier l'encadrement de trois aumôneries, dont celle des étudiants catholiques du Technicum et des scouts du quartier : « Dans le centre commercial, on louait une petite salle en haut et on s'y retrouvait régulièrement. On faisait le catéchisme ensemble, on faisait les colonies de vacances ensemble. » Ce ministère renforce sa complicité avec d'autres vicaires animés par le même habitus sacerdotal qui les situe à la marge de l'institution en s'insérant pleinement dans les activités de la vie quotidienne, à la fois par l'attrait que présentent en soi ces activités, mais aussi convaincus que, pour changer le monde, il faut d'abord en être : « Et pendant ces quatre ans, on était ensemble, on sortait, on allait skier, et on allait au cinéma. »

« Je me disais que je n'allais pas rester dans ce monde bourgeois, riche, planqué. »

Au village, en revanche, il se confronte à « un monde très catholique traditionnel, la messe en latin, etc. ». Cette ancienne bourgeoisie, en déclin par la déstructuration des rapports de domination qu'elle attribue à la « modernité » d'une société qui « perd sa morale et ses valeurs », voit dans l'introduction de ce nouveau style la marque des classes montantes qui ne respectent plus ni les hiérarchies, ni l'autorité de l'Église et l'ordre des choses instauré par Dieu. Jonathan M. se retrouve ainsi dans un milieu de « bourgeois traditionalistes, de dentistes, d'architectes ou de paysans qui se

¹ S.N., « Après l'exécution de Julian Grimau. Des prêtres écrivent à Franco », *Feuille d'avis de Lausanne*, 25 avril 1963, p. 5

faisaient du fric parce qu'ils commençaient à vendre leur terrain »¹ qui attend de lui d'exécuter comme il se doit les rites et toutes les marques de piété venant réaffirmer, sur le plan symbolique, l'ordre traditionnel des choses, au détriment des formes d'interactions qu'il juge plus authentiques, fraternelles et humaines : « Je n'ai jamais été manger chez des gens à Meyrin-Village, sauf dans deux familles qui ne pratiquaient pas. Les autres, c'était "Monsieur l'abbé" le dimanche, "bonjour", terminé. » Il est donc contraint de s'adapter aux exigences d'un public qui attend du prêtre qu'il exécute des pratiques conformes à la définition ritualiste et sacramentaliste du sacerdoce. Toutefois, ses dispositions et convictions d'une Église qui, pour être pertinente, doit désormais s'ouvrir au monde l'amènent à vouloir s'accommoder de cette situation en important dans la liturgie des pratiques plus familières :

« Je pressais pour essayer de faire un peu comme à la Cité. L'Évangile, qu'est-ce que ça veut dire aujourd'hui de concret dans la société, au lieu de parler de théologie en l'air comme d'une vieille morale. »

Ces pratiques heurtent ces catholiques qui font « bloc » devant ses initiatives. Les fortes résistances de ces « vieux catholiques des villages » qui incarnent à ses yeux la « vieille garde réactionnaire » l'amènent à vouloir se retirer de ce milieu. Cette expérience provoque son rejet assez net de ce milieu catholique en mobilisant une conception de la réalité associant le conservatisme religieux, le retrait hors du « monde » et l'attraction qu'exerce sur eux l'argent. Ses aspirations portent au contraire à agir au côté des personnes victimes de l'injustice et de la pauvreté pour y instaurer le Royaume de Dieu en amenant les individus à se mobiliser contre ceux qui les oppriment une réponse pertinente aux aspirations humaines auxquels se réfère le Concile. Cet horizon d'attente et idéal sacerdotal s'inscrit dans un contexte de forte médiatisation – liée au contexte de Guerre froide – des révoltes « populaires » et coups d'État successifs en Amérique latine. En effet, la circulation par la presse catholique « progressiste » des engagements de chrétiens aux côtés des « opprimés » luttant pour leur « libération » et leur « auto-détermination » donne un écho particulier aux déclarations du concile. Le décret *Presbyterorum Ordinis* du 7 décembre 1965 invite ainsi ceux qui tiennent une charge pastorale à ne pas rester étrangers à l'existence et aux conditions de vie des hommes et femmes auprès desquels ils sont envoyés. Ces événements participent à l'extension à l'échelle du monde de la définition de l'apostolat « du même par le même » longtemps incarné par

¹ On retrouve là un indice clair de ce monde rural catholique dans lequel, à l'instar de ce que Charles Suaud observe en Vendée, la population est « éclatée en autant de communautés restreintes, relativement repliées sur elles-mêmes et au sein desquelles la monopolisation du capital économique et culturel par une minorité de propriétaires terriens, appartenance à la noblesse ou exerçant une profession libérale (médecins, avocats en particuliers), plaçait la masse des paysans (...) dans une situation de totale dépendance. Il suffit alors d'invoquer la très forte correspondance entre les intérêts matériels et symboliques des groupes sociaux qui monopolisaient localement le capital économique et les conditions d'exercice du ministère sacerdotal du clergé diocésain (cf. le pouvoir à base territoriale des prêtres et la fonction historiquement éprouvée de justification de la propriété terrienne, de la morale et de la théologie catholiques traditionnelles) pour comprendre qu'une délégation de pouvoir pouvait s'opérer sans résistances entre les classes sociales dominantes peu différenciées et l'Eglise (...) », C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit., p. 21 et ss.

les prêtres-ouvriers. L'émergence de la cause tiers-mondiste, lieu commun d'un militantisme chrétien qui émerge au début des années soixante, constitue une force d'attraction pour les jeunes prêtres qui, comme Jonathan M., aspirent à devenir des hommes en mission et non pas des hommes de chrétienté¹ :

« Je me disais que je n'allais pas rester dans ce monde bourgeois, riche, planqué. C'est plus utile d'aller faire vivre l'Évangile dans la pratique dans des endroits où ils en ont besoin. C'est un peu ça. Des choses tiers-mondistes, comme ça. »

Or, au début des années soixante, l'Amérique latine apparaît comme un laboratoire d'idées et un horizon d'attente privilégié pour ce jeune clergé dans la mesure où l'agitation n'y touche plus seulement Cuba, mais l'ensemble du sous-continent². Au Brésil, notamment, la diffusion d'un christianisme de la libération contribue à l'intensification des conflits sociaux et la poussée politique à gauche soutenue par la jeunesse étudiante catholique, qui laissent penser à une « cubanisation » du pays, en particulier dans le Nordeste brésilien³. Ce christianisme de la libération porté par la périphérie du champ religieux (prêtres étrangers et mouvements laïcs engagés dans les quartiers populaires, experts laïcs des commissions ecclésiales, ordres religieux et missionnaires étrangers) en direction du centre (conférences épiscopales) devient le terrain d'un engagement actif de chrétiens et prêtres étrangers dans les luttes populaires, d'une réinterprétation de l'Évangile à la lumière de cette pratique et parfois d'une attirance pour le marxisme⁴. Dans le cas de Jonathan M., c'est la rencontre avec l'évêque brésilien Eugênio Sales, en visite dans le diocèse de Genève, qui lui offre la perspective d'un engagement au Brésil :

« On avait reçu à Meyrin, à la cure, un évêque brésilien qui s'appelait Salès, qui est un évêque du Nordeste qui avait ouvert une radio populaire. Et je savais cela. Et cela m'intéressait ce qu'il avait fait. Et lui m'avait dit : « Viens au Brésil, je t'inclus dans mon diocèse. » Et donc avec [un autre copain du séminaire] qui était encore vicaire à Genève et avec [un autre jeune prêtre] qui était aussi à Genève (...) on s'était porté volontaire pour partir en Amérique latine. (...) Et puis l'évêque Charrière avait dit « non, vous êtes trop jeunes, il y a trop de prêtres qui partent là-bas et qui reviennent mariés. J'en enverrai deux, mais bien solides [qui restent fidèles à leur ministère et à la hiérarchie]. » Donc on n'est pas parti. »

Ce refus de la hiérarchie est d'autant plus mal vécu qu'il intervient à un moment où l'évêque annonce la nomination du nouvel évêque auxiliaire, Mgr. Mamie (1920-2008). Une lettre de protestation signée par une vingtaine de prêtres et aumôniers circule pour contester l'absence totale

¹ L. PERRIN et É. POULAT, *Paris à l'heure de Vatican II*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1997, p. 38 et ss.

² Y. TRANVOUEZ, « Géographie de la gauche catholique », dans D. Pelletier et J.-L. Schlegel (éd.), *À la gauche du christ : Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 508

³ R. MARIN, « Les Églises et le pouvoir dans le Brésil des militaires (1964-1985) », *op. cit.*, p. 128

⁴ M. LÖWY, *La guerre des dieux*, *op. cit.*, p. 63-65

de consultation du bas clergé dans cette nomination. Ces jeunes prêtres et aumôniers le savent proche de la Curie romaine, attaché au conservatisme d'avant Vatican II. N'ayant été en charge d'une aumônerie que durant une courte période (1945-1950), Mgr. Mamie que certains d'entre eux ont péniblement connu au grand séminaire où il enseigne l'Ancien Testament (1960-1966), n'est résolument pas celui qu'ils attendent, à savoir un réformateur capable de mettre en œuvre les avancées conciliaires en validant et normalisant les pratiques et le langage officieux de la marge de l'Église :

« Je l'avais comme professeur au séminaire. C'est un type que je trouvais malsain. On venait de signer une lettre, un certain nombre de prêtres diocèse pour le nonce en lui disant qu'il ne faut pas nommer Mgr. Mamie comme évêque parce que c'est trop problématique. Il faut choisir quelqu'un d'autre. (...) Il n'était pas dans la ligne qu'on espérait, surtout que Mgr. Charrière était un vieux collier déjà très fermé, pénible. »

Les réactions outrées de curés contestant la prétention de ces prêtres et aumôniers à « imposer » de nouvelles normes et les échanges parfois virulents par voie de presse font clairement apparaître la lutte qui oppose les anciennes fractions du clergé aux prêtres « de la nouvelle Église »¹. La carrière sacerdotale de Jonathan M. peut ainsi se lire comme une longue série de résistance à la hiérarchie catholique qu'il mène avec d'autres prêtres, et qui lui fait prendre conscience que l'obéissance religieuse a une portée politique.

« C'était vraiment un problème de théologie appliquée dans la vie de l'Église. »

De 1964 à 1967, Jonathan M. s'investit surtout à la cité de Meyrin. Formé dans un contexte de forte relativisation des formes religieuses instituées, il se lie d'amitié avec ces prêtres qui s'estiment porteurs du renouveau nécessaire en assumant plus ouvertement un combat contre tous ceux qui, dans le champ ecclésial, défendent des conceptions conservatrices de l'Église. Il se fait particulièrement apprécier des jeunes qu'il encadre par ce nouveau style valorisant l'intelligence de la foi et l'appropriation personnelle d'un message orienté vers l'ici-bas. Il « embarque » également ces jeunes protestants et catholiques dans des espaces comme Taizé valorisant l'expérience personnelle et où l'on peut croire sans appartenir², ce qui fournit également un indice de la manière

¹ Charles Suaud définit ainsi les prêtres qui, portés aux croyances pratiques religieuses nouvelles, sont « capables d'assumer de façon permanente des positions marginales dans le champ religieux ». Ces prêtres franchissent un pas supplémentaire dans la lutte contre le pouvoir religieux en place, dans le prolongement de ruptures souvent discrètes, en n'hésitant plus exprimer publiquement et collectivement leur opposition à ce qui leur semble être un obstacle à l'accomplissement d'une compréhension de l'Évangile, à laquelle le nouveau public de laïcs auxquels ils s'adressent semble le plus disposé à adhérer. C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit., p. 187-189

² On reprend ici la formule désormais bien connue de Grace Davie et de son enquête en Angleterre publiée en 1994, dont il résume la portée dans D. GRACE, « Believing without Belonging: A Framework for Religious Transmission », *Recherches sociologiques*, vol. 3, 1993, p. 17-37

dont Jonathan M. se définit par rapport à un univers de rôles et de pratiques qui n'est pas circonscrit aux rôles institués¹ :

« J'ai connu pas mal de jeunes pendant ces quatre ans. Et il se trouvait que beaucoup [me disaient qu'] on « parle d'autre chose, l'évangile c'est une autre histoire, on y comprend quelque chose, ça me sert au quotidien, on peut réfléchir à des choses ». Donc c'était pour eux une église ouverte. Ils venaient à Meyrin pour ça, souvent, le dimanche. (...) J'avais ramassé tous les jeunes de Meyrin-Cité et village, protestants et catholiques, on se voyait tous les mercredis, on se baladait faire des voyages en Allemagne, à Taizé, etc. »

L'église de la Trinité où officie son ami du séminaire Giovanni Chicherio sous l'égide du curé Lamouille devient le lieu de rencontre avec ces jeunes qui « évoluaient dans leurs pratiques religieuses ». Les célébrations se déroulent dans un style plus relâché, festif et spontané avec le soutien du curé de la paroisse :

« Tous ces gens-là se retrouvent à la Trinité. Il y avait des messes à la guitare, des trucs et des machins. Et puis il y a le pasteur qui venait. Alors le curé Lamouille se retournait dans sa sacristie. « Des calvinistes dans mon église ! » Mais il nous aimait bien le père Lamouille. On le rendait un peu marteau, mais lui il commençait à poser les plaques tranquillement. C'était assez sympa comme ambiance. »

Toutefois, la communion entre jeunes protestants et catholiques qu'il met en place avec le pasteur « qui reste un très proche copain » transgresse les limites de l'œcuménisme autorisé par l'évêque. À force, les lettres de dénonciation affluent à l'évêché. Une étape supplémentaire dans la rupture avec l'autorité de l'évêque est franchie lorsque l'évêque intervient pour sanctionner le père Brun en raison de sa relation conjugale, conformément à la lettre *Sacerdotalis Caelibatus* de juin 1967, alors que « les paroissiens voulaient qu'il reste marié ». À la destitution du père Brun s'ajoutent les nombreuses plaintes, en particulier du curé de Meyrin, qui dénonce discrètement à Mgr. Charrière, à la sauvette, la « liberté de pensée et de pratique »² exercée par Jonathan M. :

« [Le curé du village] devenait fou de voir que cela se passait comme ça. On avait beaucoup de divorcés, de couples remariés à qui je disais : « mais si vous vous sentez bien, communiquez ! On ne va pas vous exclure. » Donc ils prenaient des responsabilités dans la cité. Et lui devenait complètement marteau de savoir que je faisais ça. On faisait des catéchismes protestants et catholiques, alors là aussi il devenait marteau. (...) Je me suis rendu compte après que, tout en étant gentil avec moi, il n'arrêtait pas de me dénoncer à l'évêché : « Il n'est pas fiable. Il ne respecte pas ci, il ne respecte pas ça. » C'était vraiment un problème de théologie appliquée dans la vie de l'église. »

¹ Y. RAISON DU CLEUZIQU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, op. cit., p. 445

² J. MINO, « Jacques Mino », op. cit., p. 105

Ayant relativement mal intériorisé le « devoir être » sur lequel reposent les conduites de zèle et d'abnégation de soi, Jonathan M. ne supporte plus l'autorité péremptoire de l'évêque qui ne tient aucunement compte, selon lui, des rénovations conciliaires censées valoriser la collégialité dans l'Église. Les interactions nouées avec l'évêque le conduisent *in fine* à ne plus se définir comme appartenant à la même Église : « L'évêque m'a dit que "Rome commande, j'obéis, je vous commande et vous, vous obéissez et vous gérez vos paroissiens." Et bien je lui dis qu'on n'est pas de la même Église ! »

Rupture et bifurcation biographique

Dans un premier temps, Jonathan M. aspire à se former en sociologie dans une recherche de compréhension de la réalité sociale afin de pouvoir mieux la transformer selon ses idéaux de justice sociale et de solidarité avec les « pauvres ». Il reçoit le soutien de son ami Charles Philipona¹ « qui était vicaire à Saint François et qui m'a dit : "Écoute, avec Étienne Brun on te donne une chambre, viens vivre avec nous, et tu fais ton université." » Peu avant la rentrée universitaire d'octobre 1967, Jonathan M. se rend à Paris visiter un « copain du séminaire »² devenu prêtre-ouvrier installé en usine. Il « fréquente ce milieu pendant un mois » jusqu'à ce que ce dernier le convînt de s'inscrire à l'IRFED³. Il obtient le soutien financier de l'évêque, « parce que là, à Paris, Mgr. Mamie me payait mes études » dans l'intention de « me récupérer ». Il passe ainsi d'une conformation à l'institution à la rupture de déception et reconversion *dans les limites* du champ de l'institution⁴.

À l'IRFED, Jonathan M. se lie d'amitié avec « des universitaires de tous les coins de la planète ». Or, à la fin des années soixante, l'IRFED est l'un des lieux dans lequel s'opère une politisation des actions de développement et une volonté d'autonomisation vis-à-vis de l'autorité romaine. Dans les milieux tiers-mondistes chrétiens émerge en effet un tiers-mondisme « radical » qui irrigue la gauche et l'extrême-gauche laïque qui se distancie d'un tiers-mondisme « humaniste » des mouvements catholiques restés attachés à la tradition ecclésiale et caritative (Scoutisme, Secours catholiques, Action catholique)⁵. Son rejet de l'autorité ecclésiale et de ce « monde bourgeois » ainsi que ses lectures militantes d'auteurs d'inspiration marxiste contribuent sans doute à son

¹ Vicaire à l'église de Saint-François (1967-1971), il est nommé aumônier cantonal de la JOC-F (1969-1971) avant de « défroquer ». Les prêtres Giovanni Chicherio et Charles Philipona s'engagent activement dans la contestation de l'institution à Genève au lendemain des événements de 68, puis dans l'espace militant local.

² Sans doute Gaston Grandjean, prêtre du Prado au travail à Paris.

³ L'institut international de recherche et de formation en vue du développement harmonisé (IRFED) est créée en 1958 par le dominicain Louis-Joseph Lebreton pour traiter du problème du développement des pays du Sud dans la continuité d'*Economie et humanisme*.

⁴ Pour reprendre les catégories du répertoire d'action institutionnelle élaborées par Y. R. DU CLEUZIOU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *op. cit.*

⁵ S. ROUSSEAU, « Un tiers-mondisme chrétien », dans D. Pelletier et J.-L. Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 465

rapprochement du premier pôle. À cela s'ajoutent également les interactions qu'il entretient avec des étudiants et militants catholiques brésiliens du fait qu'il loge à la Maison du Brésil de la Cité universitaire. Parmi ces laïcs qui défendent des options sociales avancées dans un pays enfoncé dans la dictature et la crise économique se trouvent des étudiants formés par l'Action catholique et fortement engagés dans l'action sociopolitique, notamment par le travail d'information, contre la dictature avec laquelle la Conférence épiscopale du Brésil entretient de bons rapports. Toutefois, plusieurs prêtres brésiliens soutenus par Dom Antônio Fragoso, évêque de Crateús et Dom Helder Câmara, archevêque d'Olinda et de Recife marquent leur opposition au régime qui se solde, rien que pour l'année 1967, de l'emprisonnement de 18 clercs et 57 agents de pastorale¹.

Peu avant l'entrée de Jonathan M. à l'IRFED, en avril 1967, la guérilla de Caparaó est écrasée par la dictature, tandis que le « Che » devient la figure mythique d'une résistance à l'impérialisme par son appel à « créer deux, trois... de nombreux Viêtnam ». À l'IRFED, Jonathan M. se retrouve ainsi dans un contexte fortement politisé où les idées de « libération » et d'engagement s'incarnent dans des rencontres avec des militants concrètement engagés contre la dictature. Il retrouve-là des militants catholiques qui, comme lui, se situent à la marge du champ religieux et qui incarnent « l'Église du peuple » engagé dans sa « libération » : « Là je me suis trouvé des copains que je n'ai jamais quittés. Au Brésil, j'ai des copains, je suis allé six ou sept fois les voir. C'est vraiment des copains avec qui il s'est passé des choses passionnantes à Paris. »

Il maintient en parallèle des contacts réguliers et continus avec d'autres prêtres à Genève, dont Giovanni Chicherio et Charles Philipona, qui se politisent dans le cadre des luttes contre la dictature, notamment en Espagne, auxquelles participent des prêtres et laïcs de l'Action catholique sans obtenir le soutien de la hiérarchie. Ces engagements les rapprochent des mouvements catholiques tels que *Vie Nouvelle* ou *Témoignage Chrétien* en prise avec l'idéal de justice sociale. Ils estiment que les intérêts capitalistes sont l'une des causes majeures de l'exploitation économique des pauvres et de déstabilisation des modèles socio-économiques concurrents². De plus en plus de militants religieux invitent les chrétiens à lutter « chez eux » contre l'emprise impérialiste des pays occidentaux. Jonathan M. renonce ainsi à son projet et rendre à Genève. Il refuse toutefois de réintégrer la prêtrise et envisage de faire un apprentissage : « Donc je me suis dit que je rentre à

¹ Les nouvelles orientations de l'Action catholique contre la dictature provoquent d'ailleurs une crise au sein de la Jeunesse étudiante catholique (JUC) et de la Jeunesse lycéenne catholique (JEC). Fin 1966, ces deux organisations rompent avec la hiérarchie et s'en déclarent indépendantes. R. MARIN, « Les Églises et le pouvoir dans le Brésil des militaires (1964-1985) », *op. cit.*, p. 130

² J. LESTAVEL, « “La Vie nouvelle” et ses militants », *Esprit*, n° 4-5, mai 1977, p. 153-169

Genève, mais je fais un apprentissage, je ne serai pas fonctionnaire de l'Église. Je vais gagner ma croûte. »

Le prêtre Giovanni Chicherio¹, qui est un ami proche avec lequel Jonathan M. a réalisé son séminaire, lui offre de se loger dans les locaux annexes de la paroisse de la Trinité. Plusieurs jeunes laïcs fréquentent cette église, attirés par le style plus décontracté du prêtre Chicherio dont la vie sacerdotale se déplace de plus en plus des actes cultuels vers l'action militante. La Trinité devient progressivement un lieu où des catholiques engagés dans les luttes sociales et politiques se retrouvent : « Alors à la Trinité, je rencontre tous les antimilitaristes (...) et là on commence à défendre pour les apprentis une quatrième semaine de vacances, etc. » Jonathan M. prend part à plusieurs célébrations animées par ce dernier et participe à plusieurs manifestations de rue à Genève : « Et puis il y avait Baranski, le chef de la police qui était paroissien, qui nous tapait sur la gueule dans les manifs et qui venait à la messe le dimanche. Et je me retrouvais en face de lui pour prêcher. » Il oscille ainsi dans sa décision de quitter l'institution la menace de défection jouant comme une forme de chantage à l'appartenance². Cet éloignement rendu possible par le soutien du prêtre Chicherio s'accompagne de l'érosion des « croyances et des illusions auparavant indissociables de l'appartenance »³.

Le dénouement de cette période de tension s'opère lorsqu'il rejette l'injonction de l'évêque à réintégrer une paroisse à Fribourg : « Alors du coup Mgr. Mamie m'a rendu un fier service en me virant, parce que sinon j'aurais pu continuer d'essayer d'être plus fidèle à mes idées. » L'exit n'apparaît pas donc pas tant comme un choix délibéré, individuel et unilatéral, mais résulte de l'interaction conflictuelle avec une hiérarchie qui refuse de soutenir leurs ajustements réformateurs. Jonathan M. passe alors de la distanciation à la rupture d'appartenance. Par la suite, les nombreux échanges noués avec un militant maoïste brésilien en exil et réfugiés à la Trinité favorisent le changement de regard qu'il porte sur l'institution, en relation avec le transfert de son intérêt pour l'engagement religieux vers l'engagement politique. L'institution est désormais perçue comme une instance de manipulation symbolique qui profite à la classe dominante.

Une lecture trop rapide de ce parcours laisse toutefois penser que les principes de défection des séminaristes et jeunes prêtres comme Jonathan M. se situent avant tout dans leur socialisation

¹ Originaire de Bellinzzone (Tessin), né en Italie, il réalise ses études secondaires à Lugano puis des études de théologie à Fribourg. Ordonné en 1963, il est nommé curé de la paroisse de la Saint-Trinité à Genève (Pâquis-Prieuré-Sécheron) fréquentée à la fois par des catholiques de la « nouvelle Eglise » de classe moyenne et par des catholiques traditionnalistes.

² Y. R. DU CLEUZIOU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *op. cit.*, p. 269

³ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, *op. cit.*, p. VIII

primaire suggérant de s'en tenir à l'analyse structurelle qui « met au jour la relation entre la situation dans l'espace social et les croyances, valeurs ou représentations qui sont incorporées par les individus au cours de leur socialisation et qui définissent les grands traits de leur vision du monde, et donc de leurs comportements futurs »¹. Or, l'analyse de sa carrière montre que la défection « n'est pas une conséquence immédiate, quasiment mécanique, des conditions d'existence et de socialisation religieuse rencontrées durant les années de jeunesse »².

Le parcours de Antoine M., d'origine rurale ouvrière, dont il est maintenant question montre le poids déterminant du rapport à l'institution dans les choix militants privilégiés ultérieurement, en relation avec des propriétés sociales et un contexte donné. Alors que Jonathan M. s'engage plus tard dans un groupe gauchiste et obtient une licence lui donnant accès à un poste d'instituteur, Antoine M. quitte la prêtrise pour un poste de nettoyeur et privilégie un militantisme syndical. On verra plus loin que ce dernier va réinvestir dans cette activité une propension se dévouer pour les plus démunis qui reflètent l'intériorisation de dispositions et de croyances à travers son rôle d'aumônier de la JOC. Car si la trajectoire de Jonathan M. se caractérise par une « rupture d'appartenance » en situation de crise, celle d'Antoine M. s'apparente davantage à un éloignement et une distanciation agissant sur le long terme et aboutissant à son départ qu'au milieu des années septante. Ce processus reflète la force des croyances associées à son « devoir » vocationnel et assorties de sentiments de culpabilité, comme s'il était convaincu de son indocilité.

Section 2 : Antoine M., la distanciation d'un prêtre « possédé » par l'institution

Séminariste, puis prêtre et aumônier de la JOC, Antoine M. vit à la même période des expériences, similaires en apparence, de décalage et de décrochage avec l'institution. Son parcours religieux revêt bien des aspects que l'on retrouve chez les prêtres-ouvriers, pris entre une double fidélité à l'Église et à la classe ouvrière. Son parcours offre un point de comparaison idéal avec le premier cas, dans la mesure où il fait apparaître les logiques d'une carrière qui l'amènent à investir d'une tout autre manière, avec des dispositions et intérêts singuliers, le champ militant des années post-68. Pour comprendre sa carrière militante, il faut tenir compte de l'engagement religieux qui est le sien, c'est-à-dire les étapes qu'il est amené à franchir en relation avec la transformation de ses

¹ E. AGRIKOLIANSKY, *La ligue française des droits de l'homme et du citoyen depuis 1945. Sociologie d'un engagement civique*, Paris, Harmattan, 2002, p. 157

² C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers*, op. cit., p. 73

représentations et pratiques. Car on ne peut expliquer le fait de s'engager « au service de la classe ouvrière », comme il l'envisage, comme « une conséquence immédiate, quasiment mécanique, des conditions, des conditions d'existence et de socialisation rencontrées durant les années de jeunesse »¹.

L'intériorisation d'un projet de vie sacerdotal en milieu rural ouvrier

Antoine M. grandit dans un milieu rural catholique qui fonctionne encore comme une « civilisation paroissiale » caractérisée par un taux élevé de pratique religieuse, une scolarisation catholique et vote massivement à droite, la puissante autorité du clergé et le recrutement précoce de « vocations » parmi les bons élèves qui sont aussi les plus dociles². La prime inculcation de la vocation s'opère avec la complicité familiale et les séminaires assurent encore un « véritable conditionnement corporel » de l'habitus liturgique, au point que la « célébration du rituel devient un *besoin nouveau* »³. Ces jeunes vocations intériorisent « par corps » leur rôle sacerdotal qui devient « une seconde nature » à travers un contrôle sévère de chaque instant. Toutefois, la vocation est vécue comme un libre choix sans avoir « aucunement l'impression de succomber sous le poids d'un système très pesant »⁴. Ces prêtres se sentent ainsi « séparés » du monde profane au « prix d'une restructuration complète des principes et des valeurs » de leur milieu d'origine et d'une « dissociation entre la sentimentalité et la sexualité »⁵, en étant entièrement tournés vers la dévotion, mettant à l'écart ce qui est perçu comme une distraction ou erreurs du monde moderne (les loisirs, la télévision, le parlementarisme, etc.) et en s'attachant à des comportements obligés tels que l'abstention de tout « favoritisme de classe »⁶, sachant que toute « compromission » politique affecterait la légitimité de leur prétention à l'universel. L'énigme de son parcours consiste alors précisément à comprendre comment cette prime inculcation qui s'opère durant la socialisation primaire *et* secondaire fait progressivement l'objet d'une réévaluation et remise en question, à la fois sur le plan des représentations et des pratiques. La réponse tient dans la succession d'infléchissement au fur et à mesure des expériences et par l'intégration dans un milieu ouvrier.

« J'avais l'impression de partir librement au petit-séminaire. »

Né en 1933, aîné d'une famille de quatre enfants, Antoine M. est issu d'une famille catholique pratique installée de longue date dans un village rural du Valais. Dans ce village de paysans-artisans

¹ *Id.*

² La région connaît le même processus, mais plus lent, de Les transformations des pratiques et croyances religieuses et de la crise des vocations Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, op. cit. ; C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit.

³ C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit., p. 90

⁴ *Ibid.*, p. 99

⁵ *Ibid.*, p. 120

⁶ *Ibid.*, p. 123

et quelques notables que sont les prêtres¹, médecins et élus locaux, la religion se reconduit par naissance et éducation à travers une familiarisation et acculturation précoce. Cette religion « par corps et par cœur » est intériorisée à l'état pratique par la répétition des rituels et le « rapport des paroissiens à la religion est avant tout fonctionnel et collectif »². Les enfants comme Antoine M. choisit comme servant de messe sont preneurs et font la fierté de leurs parents :

« J'étais dans les servants de messe à Sierre. J'avais toujours de très bons contacts avec les prêtres de la paroisse. Je sais que parfois mon père me levait pour aller à six heures du matin servir la messe. »

La force de cette socialisation religieuse tient à son inscription dans cet entre-soi catholique, ennemi de l'intellectualisme religieux³, dans lequel les pratiques de la vie quotidienne collent aux représentations religieuses. Dans cette communauté villageoise restreinte caractérisée par une faible diversité sociale, les hiérarchies sociales et l'ordre établi que « Dieu a voulu ainsi » se trouvent transmués « dans la conscience des paroissiens en un ordre naturel-surnaturel »⁴. La vocation sacerdotale des enfants « appelés » à servir Dieu en servant l'Église est vécue comme un « choix » librement consenti, un honneur, et repose sur la croyance à l'élection divine. Le séminaire constitue une « filière » normale, voire même désirable pour les familles ouvrières et paysannes qui connaissent des difficultés financières, avec tout le prestige que confère à une femme d'être « mère de prêtre »⁵.

Suite à la faillite de la petite exploitation familiale d'artisan-encaveur, son père échappe de peu à l'indigence en parvenant à être « nommé agent à la police municipale », avant « d'être muté au contrôle des habitants » pour des raisons de santé. Antoine M. garde le souvenir des « périodes de vaches maigres », avec « des hauts et des bas ». Avant la faillite de la petite exploitation familiale, il aide régulièrement son père au travail d'embouteillage, après l'école et les week-ends. Le reste du temps, il participe régulièrement à la messe et aux scouts catholiques. Bon élève, Antoine M. fait preuve, très jeune, d'une docilité consentie :

¹ Comme le note Charles Suaud à propos du contexte vendéen de l'entre-deux-guerres, le « prêtre ne faisait pas qu'exprimer l'unité du groupe communal ; il en était véritablement l'artisan. En cas de difficulté ou de conflit, il était le seul individu doté d'un capital de reconnaissance suffisant pour être consulté et écouté, en particulier lorsque se posaient des problèmes d'ordre économique au sein des familles ou entre catégories professionnelles. » *Ibid.*, p. 20

² Comme le décrit Yves Lambert, « On ne se soucie pas plus du contenu du canon de la messe que du jargon des actes notariaux, la messe étant prise pour ce qu'elle représente dans la société villageoise, tout comme le titre de propriété. Ce qui compte, ce sont d'abord les fonctions reconnues à la religion dans la morale, la santé, l'honorabilité, l'agriculture, la politique, la vie future (...). » Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, *op. cit.*, p. 226

³ *Ibid.*, p. 252

⁴ C. SUAUD, *La Vocation*, *op. cit.*, p. 24

⁵ C. SUAUD, « L'imposition de la vocation sacerdotale », *op. cit.*, p. 14

« Quand j'étais petit, ma mère me disait de ne pas dépasser la limite décrite par les pavés de la cour. Elle m'observait. Et moi, avec mes petits pas, je mesurais la distance pour être sûr de ne pas dépasser la ligne. Ma mère était radieuse. »

Bon élève doté d'une appétence scolaire, Antoine M. semble avoir intériorisé très tôt un intérêt au désintérêt. Il dit avoir « toujours été altruiste, tourné vers autrui ». Ces qualités l'amènent à être repéré par le prêtre-recruteur¹ : « J'ai souvent été premier de classe. J'ai même reçu comme prix l'imitation de Jésus-Christ. » L'inculcation de la vocation sacerdotale va sans doute renforcer cette attitude d'abnégation et à se mettre totalement au service de l'Église : « Je me disais tu n'es pas prêtre pour ta famille avant tout, pour t'occuper de ta famille. C'est déjà un peu vaguement... cette impression. » Antoine M. intègre le séminaire sans avoir l'impression d'y avoir été forcé, de son plein gré : « A 12 ans, je suis parti au petit séminaire. Donc j'avais l'impression d'être parti librement. » La vocation sacerdotale s'impose ainsi « naturellement, sur le mode de ce qui allait de soi », comme l'écrit Charles Suaud². Le départ au séminaire provoque toutefois des déchirements non avoués sur le moment, qui ressurgiront des années plus tard lorsqu'il tendra de renouer le dialogue avec son père après avoir défroqué : « J'ai dit plus tard à mon père "mais pourquoi tu m'as laissé partir à l'époque ?!", parce que lui était plutôt réticent. Il disait que j'étais trop jeune. » Ces propos témoignent ainsi de la complicité de ses familles catholiques au projet sacerdotal du clergé pour leur fils, et en particulier du rôle prépondérant de la mère³.

« Je n'ai pas souffert. C'est des prises de conscience que je faisais petit à petit »

À ses 12 ans, Antoine M. intègre le petit séminaire de Sion avant d'être admis, en 1951, au Collège catholique d'Einsiedeln chez les Bénédictins pour réaliser sa maturité latin-grec ouvrant l'accès au séminaire. Il raconte avoir « un souvenir positif, lumineux de toutes ces années-là, parce que c'était des années faciles » tant sur le plan scolaire que des amitiés (« J'avais des bons copains »). En même temps, il « prend conscience » des facilités matérielles des autres séminaristes issus de la bourgeoisie catholique⁴ que ses catégories de pensées ne permettent toutefois pas d'assumer :

¹ L'on sait que le noyau « générosité-docilité » est au cœur du profil recherché pour le clergé : « La générosité, c'est la force de caractère, mais aussi la force physique, la maîtrise de soi nécessaire au détachement, aux renoncements qu'imposent les ascèses de la vie religieuse ou sacerdotale. (...) L'autre versant du tempérament recherché, c'est la docilité, c'est-à-dire une "souplesse de caractère" ou encore une capacité à se soumettre sans en souffrir. » Y. R. DU CLEUZIQU, « Devenir homme parmi les hommes Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XXe siècle », dans M. Brejon de Lavergnée et M. Della Sudda (éd.), *Genre et christianisme: plaidoyers pour une histoire croisée : [actes de deux journées d'études annuelles, 24 septembre 2011 et 29 septembre 2012]*, Paris, Beauchesne, 2015, p. 261

² C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit., p. 12

³ Ce que Charles Suaud appelle précisément la « pédagogie maternelle de la vocation ». C. SUAUD, « L'imposition de la vocation sacerdotale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 3, 1975, p. 14

⁴ Il est fort probable que la crise des vocations que provoque notamment la généralisation de la scolarité longue, et qui entraîne une dévaluation du statut du prêtre auprès des classes moyennes supérieures, fait du séminaire une « école refuge » de relégation scolaire en y envoyant les garçons les moins brillants scolairement. Comme le note Charles Suaud, il « n'est donc pas surprenant de constater qu'à partir des années cinquante, les « bons élèves » sont de plus en

« J'ai quand même senti qu'il y avait une différence de classe, pour moi qui arrivais tout seul avec ma valise là-bas, et tous les fils à papa... (...) Je n'ai pas souffert, c'est des prises de conscience que je faisais petit à petit, des différences, mais que je gommait parce que j'avais beaucoup de facilité, enfin beaucoup... les études n'étaient pas un problème. »

Le décalage culturel avec ces coreligionnaires est en partie compensé par « ses facilités scolaires ». Toutefois, au regard de son histoire familiale, ce milieu reste pour lui un monde éloigné que ne compense pas sa sympathie pour ces fils de la bourgeoisie catholique. À la sortie de sa maturité, lorsqu'il effectue son service militaire obligatoire auquel il ne déroge pas, Antoine M. côtoie des camarades de milieu populaire dans une ambiance plus virile et décontractée qui l'introduit à un style de dévotion plus simple, spontané et décontracté : « Et ç'a été une sorte de... rigolade. J'étais très bien inséré. J'ai même le souvenir qu'il m'arrivait le soir dans la chambrée de dire "écoutez, les copains, on fait la prière du soir". » À l'instar de certains prêtres-ouvriers d'origine populaire¹, Antoine M. retrouve « naturellement » et avec « bonheur » ce milieu populaire qui s'accommode fort bien des injonctions morales de la religion :

« J'étais revenu de l'école de recrue avec le chant du légionnaire, et puis au carnaval on chantait « dans ce charmant grand séminaire, des étudiants célibataires, qui apprennent le décalogue, en sautant le de sexto »² c'est-à-dire le sixième commandement qui pouvait nous troubler. Donc vous voyez, on rigolait ! On rigolait un peu de ce système dans lequel on se trouvait. »

Une fois son école de recrue achevée, à 20 ans, Antoine M. intègre le grand séminaire de Sion. Si les deux règlements en vigueur dans les séminaires de Fribourg et de Sion se ressemblent, c'est principalement à Fribourg que l'on observe une plus grande hétérogénéité du cursus des séminaristes (jeunes séminaires, militants de l'Action catholique, diplômés de l'enseignement supérieur) et une ouverture progressive vers l'extérieur³. La ville de Sion n'abrite d'ailleurs pas d'université et se situe à plus grande distance des régions de diaspora. À l'inverse de Jonathan M. (cas n°1), Antoine M. poursuit ainsi une formation sacerdotale en se conformant pleinement aux règlements du séminaire, sans en souffrir ni contester les normes qui s'imposent comme allant de soi.

ENCADRE 12. LE RENONCEMENT A LA VIE CONJUGALE

« [Après le petit séminaire] j'ai eu plus ou moins une crise parce que j'avais été moniteur, à 17 ans. Il y avait trois vicaires de Genève, l'abbé Babel, l'abbé Rey... c'était des types dynamiques, des intellectuels, c'était intéressant. La paroisse avait acheté un ancien hôtel aux Avants-sur-

plus souvent des fils d'ouvriers agricoles, d'agriculteurs, secondairement d'ouvriers, les enfants d'artisans, de petits commerçants et d'employés se trouvant relégués parmi les élèves les plus médiocres ». *Ibid.*, p. 154

¹ C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers*, *op. cit.*

² Cet article du décalogue porte sur la « procréation entre un homme et une femme » voulue par Dieu.

³ L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, *op. cit.*, p. 134 et 160

Montreux. Et le samedi, ceux qui voulaient, les bénévoles, allaient réparer la maison pour recevoir les enfants de la colonie. Alors j'y suis allé comme moniteur. La première fois c'était en 1958. J'avais 18 ans. Et en 1959, il y avait un camp de garçons et filles, hein, et je suis tombé amoureux d'une fille. Je suis tombé dessus est... Ah ! [La panique.] La panique, exactement ! J'étais tellement paniqué que je n'ai jamais osé rien lui dire. Elle ne savait pas. Et je suis arrivé à la maison, et j'ai dit à mes parents, "écoutez cela ne va pas". Je n'ai pas dit que j'étais amoureux, mais simplement en pleure "je ne peux pas continuer". C'était le gros problème de tas de jeunes. Tu dois décider déjà... Et puis j'ai discuté avec mes parents qui m'ont laissé totalement le choix. Mon père m'a dit, "écoute pas de problème, on te trouve une place apprentissage". (...) Et puis j'ai discuté avec Albert Longchamp [prêtre jésuite, futur contributeur de Témoignage chrétien]. Il m'a dit, "écoute, ce qui t'arrive, c'est tout à fait normal. Mais c'est quand même dommage puisque tu es à trois ans de la maturité et tu arrêtes tout. Tu n'as rien fait de spécial [entrepris avec cette fille], attend d'avoir la maturité avec de faire ton choix". Et entre-temps j'ai connu des capucins qui étaient venus à Genève. (...) Je me suis dit... oui, intellectuellement, c'était quand même des cannelures. (...) Du coup, je me suis dit que je vais quand même faire la maturité. Et après les six ans, j'étais déjà inscrit à Einsiedeln, parce que deux ans en Suisse allemande, c'est quand même bien pour apprendre l'allemand. (...) Donc j'ai fait la maturité, deux ans de collège à Saint-Maurice, tout en étant à l'internat qui s'appelait le *scolasticat* des capucins. C'était un internat, on était une cinquantaine. (...) On devait bosser. On avait congé le mercredi après-midi, on travaillait le samedi après-midi, et ils nous donnaient encore des devoirs pour le lundi. (...) Et plus question... mes grands amours, j'avais fermé la parenthèse. Donc je n'avais pas de problème. » *Capucin, né en 1942, enfance à Genève, petit-séminaire de St-Louis (Genève), ordonné en 1968, « défroque » en 1973, se marie en 1977, père de deux enfants*

Une fois son séminaire achevé, il se voit confier chaque été – entre 1956 et 1960 – l'encadrement des ouvriers saisonniers qui œuvrent sur le chantier du barrage de la Grande-Dixence. Dans cet immense chantier d'altitude, Antoine M. subit un choc, celui des conditions de travail, pénibles et risquées, de ces ouvriers peu qualifiés venus en grande majorité d'Italie qui se relaient nuit et jour pour couler le béton. Au regard de son histoire familiale, le monde ouvrier reste pour lui une réalité proche. Surtout, dans un contexte de cloisonnement des séminaires qui forment des « hommes séparés », la moindre expérience dans le monde prend des allures de « révélations » et, bien qu'il soit lui-même issu d'un milieu populaire, cette immersion n'est pas moins vécue comme la découverte d'un monde ouvrier soumis à des conditions extrêmement pénibles :

« Je suis arrivé dans la baraque le premier soir avec un assimilé¹, et j'ai ouvert la première porte : « Bongiorno ! » Voilà. Et j'ai eu des copains. Mais si vous voulez, ça ce n'était pas un engagement politique, c'était ma nature. J'étais bien avec les copains et ça n'allait pas plus loin. Mais si vous voulez, j'étais plutôt dans l'empathie. (...) Mais moi, à l'époque, je n'étais pas politisé. Je compatissais. »

Cette expérience marquante l'amène à chercher un nouveau mode de présence au monde ouvrier en misant sur la qualité des relations et l'identification aux conditions d'existence de ces ouvriers susceptible de les rejoindre dans leur condition d'existence. Elle forme surtout une première étape de la « prise de conscience » de la coupure entre l'Église et les classes populaires qui ne le laissent

¹ Dictionnaire bilingue de base.

pas indifférent du fait de son origine sociale et du souvenir des épisodes de privation. Elle le met en situation de vouloir se donner les moyens d'interpréter et de mieux comprendre cette réalité ouvrière, « non pas sous la forme intellectuelle d'une doctrine à suivre (...), mais comme une sensibilité à un monde ressenti comme urgent à transformer »¹.

« *Et tous mes projets académiques sont tombés* »

Son noviciat terminé, ses supérieurs lui proposent de renforcer sa formation en se rendant à la faculté de théologie d'Innsbruck où il loge en internat. Il poursuit ses études de théologie dans un contexte où les méthodes de la discipline sont réévaluées par des théologiens hétérodoxes à la lumière des sciences humaines, mobilisant des procédures et savoirs profanes². Cette théologie amène les jeunes séminaristes comme Antoine M. à déconstruire les représentations et visions du monde qui leur ont été inculquées sur le mode de la naturalité :

« C'est une période assez importante. Et c'est vrai que moi j'ai fait d'excellentes études. J'avais des profs comme Karl Rahner³ qui à l'époque était mal vu du Vatican. (...) On est entré dans cette anthropologie théologique [qui] nous a beaucoup apporté parce que cela déconstruisait, par exemple, l'histoire du confessionnal. »

À la fois issu et proche du milieu ouvrier, Antoine M. n'est pas insensible à la définition d'une foi en un Dieu à imiter qui s'incarne par une présence humaine au milieu des hommes jusqu'à souffrir avec eux : « Innsbruck m'a donc donné une certaine colonne vertébrale et cette conviction que Dieu, le vrai Dieu, s'est fait homme. » Antoine M. aspire alors à se rendre à Paris pour se « perfectionner » auprès de « tous ces grands qui après étaient proches de Vatican II ». Il voit cependant son projet repoussé d'année en année par l'évêque du Valais, Mgr. Adam, dont l'habitus sacerdotal constitué à un stade antérieur qui l'avait déjà amené à condamner les prêtres ouvriers va à l'encontre de ces « innovations » théologiques, et ce d'autant plus que la crise des vocations se fait sérieusement ressentir sur la diminution des prêtres en service. Étant constamment sollicité pour assurer le service dominical et pour encadrer les jeunes travailleurs de la JOC à Sierre, Antoine M. ne parvient pas à obtenir les conditions nécessaires pour achever une licence qui lui ouvrirait les portes d'un troisième cycle : « Et tout est tombé, vous voyez, tous mes projets académiques... d'aller à Paris, de passer la licence à Innsbruck. » Le refus de l'évêque provoque une profonde déception, mais Antoine M.

¹ C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers*, op. cit., p. 77

² A ce propos, voir le chapitre 2, parti II, dans Y. RAISON DU CLEUZIOU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse*, op. cit.,

³ Avant le Concile, Karl Rahner participant à l'émergence de la nouvelle théologie auprès d'autres théologiens tels que Yves Congar et Marie-Dominique Chenu qui plaident notamment pour une critique historique des énoncés théologiques. Longtemps marginalisés dans le champ théologique, ces théologiens ont considérablement influencé le Concile Vatican II qui réhabilite une partie de leurs travaux et leur approche.

accepte la décision. Cette soumission volontaire qui s'accompagne d'une forclusion d'un désir de se former témoigne de la force de ces croyances en la légitimité de l'autorité de l'évêque :

« Tout ça, c'est tombé, et moi... je n'étais pas malheureux, parce que j'étais content, d'un côté, d'être sur le terrain. Et puis je me suis lancé à fond ! *Donc pas de déception*. Non, à l'époque pas. C'est avec du recul, maintenant, que je me dis « mais quel con tu as été, tu n'as pas été au bout de tes études, tu n'as pas été plus ferme en disant, "mais laissez-moi terminer ça !" »

Contrairement à Jonathan M. qui renonce à poursuivre son engagement sacerdotal en résistant à l'autorité religieuse, entraînant ainsi une bifurcation affectant l'ensemble de ses sphères de vie, Antoine M. se soumet passivement à la décision de l'évêque. Tout indique que c'est en puisant dans des croyances fortement structurées par sa socialisation qu'il accepte de poursuivre un engagement coûteux, mais aussi parce que, contrairement à Jonathan M., les ressources telles que le réseau relationnel ou encore le soutien parental (du moins l'absence d'attente en ce domaine) lui font défaut¹.

Une conversion à la cause ouvrière via la JOC

Chargé par l'évêque d'encadrer les jeunes ouvriers catholiques, Antoine M. se confronte à un tout autre public que celui des paroisses fréquentées par des catholiques pratiquants. En assumant le rôle d'aumônier à la JOC, Antoine M. rencontre concrètement des jeunes ouvriers, mais aussi un « collectif symbolique », la « classe ouvrière », que fait exister la JOC. Peu à peu, la vie de Jésus deviendra pour lui le modèle de la vie chrétienne, la vie ordinaire des travailleurs son espace privilégié². La suite de son itinéraire montre comment il va peu à peu s'identifier au « monde ouvrier », modifier certaines représentations et croyances religieuses, et au prix de quelle rupture ou distanciation avec l'institution religieuse et sa famille.

¹ On insiste ici sur la force de ses dispositions sacerdotales qui resurgissent ici sous forme d'un « devoir-être » en faveur de la soumission et de la conduite de zèle à l'égard de l'évêque, en plus des ressources qui lui font défaut. Dispositions et ressources relationnelles et matérielles constituent ici les facteurs qui interviennent dans le maintien de sa position au détriment d'une résistance susceptible d'aboutir à une bifurcation biographique. Cet exemple confirme l'hypothèse selon laquelle le choix du "laisser-faire" s'explique par le fait que la dynamique de continuité lui convient dès lors suffisamment, bien qu'avec résignation, pour qu'il n'oppose pas de résistance majeure susceptible d'aboutir à une bifurcation active, comme c'est le cas chez Jacques. Cf. V. HELARDOT, « Vouloir ce qui arrive? Les bifurcations biographiques entre logiques structurelles et choix individuels », *op. cit.*

² Y. R. DU CLEUZIQU, « Devenir homme parmi les hommes Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XXe siècle », dans M. Brejon de Lavergnée et M. Della Sudda (éd.), *Genre et christianisme: plaidoyers pour une histoire croisée : actes de deux journées d'études annuelles, 24 septembre 2011 et 29 septembre 2012*, Paris, Beauchesne, 2015, p. 268

« La JOC, c'était la porte d'entrée dans le réel ! »

En 1958, Antoine M. est nommé vicaire dans une paroisse de Sierre. L'évêque lui confie également l'encadrement de la JOC de la région, en soutien à l'abbé Zufferey avant que celui-ci ne se rende au Brésil dans les quartiers populaires du diocèse d'Olinda et de Récife :

« La JOC à Sierre c'était l'abbé Romain Zufferey qui a été au Brésil. C'est lui qui a beaucoup... il a été aumônier du barrage, et c'était un grand copain. (...) J'allais avec Romain Zufferey faire de temps en temps, l'été, des sorties avec les jeunes de la JOC. On allait en haute montagne. »

Antoine M. s'engage corps et âme en vouant son temps et son énergie à créer des liens durables et de confiance avec les jeunes ouvriers de la région livrés à eux-mêmes et dont il se sent responsable : « Après des réunions le soir, il m'arrivait même de ressortir et d'aller... dehors... pour voir si je trouvais encore quelqu'un ». S'il y consacre autant de temps, c'est aussi qu'il valorise l'activité en question, ne serait-ce que du fait qu'elle le conforte dans sa fidélité vocationnelle et que, lui-même issu d'un milieu populaire et socialisé en partie dans l'univers des classes populaires de la région, il se sent d'une certaine manière encore appartenir à ce milieu.

ENCADRE 13. CATHOLICISME ET MILIEU OUVRIER AU VALAIS

Bénéficiant du soutien de l'église, le parti conservateur – le parti de l'église – et son bras gauche, les chrétiens-sociaux, encadrent pratiquement tous les aspects de la vie sociale du Valais. Le catholicisme social y fait l'objet d'une interprétation conservatrice qui se caractérise par une vision paternaliste de la question ouvrière. Après la guerre, les chrétiens-sociaux substituent aux anciennes corporations des associations autonomes chargées de contrecarrer les abus de la libre concurrence et le risque de voir se propager la « lutte de classe »¹. Le syndicalisme chrétien en Valais vise surtout à limiter les « excès » du libéralisme davantage qu'à remettre en cause les fondements du capitalisme² concurrencé par le géant soviétique. Le syndicat chrétien social du Valais, « tenu en bride par les conservateurs et le plus souvent animé par des hommes d'Église »³, recrute une partie de ses dirigeants au sein de la Jeunesse conservatrice et de la JAC. Contrairement à l'Action catholique des régions de diaspora (Genève, Jura), les jacistes⁴ reçoivent une formation morale et patriotique, inculquant la fierté du milieu rural et de « solides convictions chrétiennes » respectueuses de l'autorité, afin qu'ils demeurent catholiques d'abord⁵. Le Valais reste longtemps à l'écart de l'évolution économique moyenne du pays. Toutefois, l'implantation tardive du secteur secondaire se réalise par le biais d'une industrie moderne qui, comme rarement ailleurs dans le pays, concentre les ouvriers sur des sites industriels et d'immenses chantiers alpins. Les usines métallurgiques, chimiques, du bois et du bâtiment actives dans la construction

¹ P.-A. PERREN, *Les chrétiens-sociaux et leur influence sur la vie politique dans le Valais romand (1943-1997)*, Mémoire de licence, Fribourg, Université de Fribourg, 2003, p. 9

² M. LÖWY, *La cage d'acier Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock, 2013

³ S. PAVILLON, « Les ouvriers en Valais, entre “révolution industrielle” et “révolution conservatrice” », *Annales valaisannes: bulletin trimestriel de la Société d'histoire du Valais romand*, 1998, p. 162

⁴ La Jeunesse agricole chrétienne (JAC) qui émane de l'Action populaire catholique suisse (APCS) – dont le credo fut « Piété, étude, action » – et qui deviendra à Fribourg la Jeunesse rurale catholique (JRC).

⁵ Y. ABIVEN et E. CALVEZ, « Les avatars de l'identité catholique », *op. cit.*, p. 84

de tunnels alpins et de lignes ferroviaires exigent une structure productive qui ne ressemble pas à celle d'autres branches comme le textile ou l'horlogerie du Jura, reposant en partie sur le travail à domicile ou sur de petites unités de fabrication¹. Les grandes usines métallurgiques comme AluSuisse à Chipi – du groupe AIAG qui ferme certains sites en France suite au Front populaire – profitent de la faible protection des travailleurs pour adapter, d'année en année, les effectifs ouvriers, si bien que de nombreux foyers valaisans peuvent plonger, du jour au lendemain, dans une situation très difficile². Plusieurs conflits de travail éclatent sur les chantiers et dans les usines, mais la concurrence que se livrent les syndicats socialistes et chrétiens affaiblit considérablement le mouvement ouvrier. À partir des années trente, quelques voies se démarquent, à l'instar de Karl Dellberg, le « Lion de Sierre », Clovis Lugon – le prêtre rouge qui publie *La république communiste chrétienne des Guaranis (1610-1768)* en 1949 – et le socialiste Clovis Luyet. Ces quelques figures dissidentes arborent un anticapitalisme radical qui détonne dans une région très majoritairement catholique conservatrice³. Avec la progression du parti socialiste dans les villes des cantons catholiques, les élites politiques et religieuses conservatrices estiment toutefois qu'elles doivent mieux « quadriller le monde des ouvriers d'industrie en plus de celui des petits paysans et ouvriers agricoles, pour éviter que leur pouvoir ne soit remis en question »⁴. Avec le soutien de l'épiscopat fortement antisocialiste de Mgr Adam, ils reprennent de la JOC « juste ce qu'il faut pour redynamiser les cercles paroissiaux moribonds » et « on évite de parler des conditions de la vie ouvrière et des actions à entreprendre »⁵. Ils mettent l'accent « sur l'éducation ouvrière, la promotion du travail et de l'épargne » et se limitent à éveiller un esprit de solidarité « dans les milieux ruraux valaisans et les familles nombreuses aux moyens limités »⁶.

Si Antoine M. séjourne brièvement à Bruxelles pour s'initier aux principes de l'Action catholique, l'apprentissage se fait essentiellement sur le terrain. Il apprend à mener des entretiens individuels avec les jocistes, s'efforçant de « connaître la personne pour l'aider à s'affirmer » dans son travail. Ils découvrent alors des jeunes travailleurs livrés à eux-mêmes dans un contexte où les structures d'encadrement et de soutien à la jeunesse sont pratiquement inexistantes : « Il n'y avait pas les structures à l'époque. (...) Il y avait parfois un assistant social, mais ce n'était pas... ou bien une dame, une bonne sœur. » Antoine M. réalise les conditions réelles du quotidien de ces jeunes, souvent confrontés à la réalité d'un monde du travail qui fait obstacle à leur épanouissement personnel :

« On faisait des monographies sur les contacts personnels qu'on avait, nous, aumôniers, avec les jeunes. Rendez-vous compte, moi, j'ai encore le souvenir d'une serveuse avec qui j'avais fait plusieurs entretiens, mais je savais toute sa vie, pratiquement... professionnelle, et tous les à-côtés dans ces stations comme Montana et Crans où ces femmes-là se faisaient manipuler. »

En même temps, Antoine M. vit assez mal le décalage entre les pratiques promues et inculquées par l'institution et ces situations où elles devraient s'appliquer. À vingt-cinq ans, il sort du séminaire

¹ S. PAVILLON, « Les ouvriers en Valais, entre “révolution industrielle” et “révolution conservatrice” », *op. cit.*, p. 150

² Ibid, p. 158

³ Ibid, p. 182

⁴ Ibid, p. 150

⁵ A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse: 1932-1948*, *op. cit.*, p. 79

⁶ P.-A. PERREN, *Les chrétiens-sociaux et leur influence sur la vie politique dans le Valais romand (1943-1997)*, *op. cit.*, p. 9

en ayant intériorisé par répétition des prières et gestes cultuels qui lui sont de peu d'aide. Il reproche ainsi rétrospectivement à ses supérieurs, avec une amertume qu'il peine à masquer, l'absence d'une formation pastorale adaptée à ce public dont il mesure la distance avec l'Église. Il perçoit ainsi l'absence d'un encadrement adéquat par ses supérieurs comme le signe d'un désintérêt, ou du moins d'une indifférence pour le monde ouvrier :

« Je le reproche encore à certains qui auraient pu... mes supérieurs, de ne pas m'avoir assez cadré. Parce que comment... on ne m'a pas plutôt dit « écoute, stop, garde du temps pour toi, poursuis tes études, ou bien approfondis des choses ». (...) Mais imaginez... jeune vicaire, 25 ans, sexologue, assistant social... tout ce que vous voulez, éducateur, maître de chœur, moi qui chante faux, diriger le peuple dans les messes. »

Au contact d'autres aumôniers de la JOC plus expérimentés, Antoine M. va gagner en autonomie et en assurance et saisir le sens de la dignité ouvrière et de la promotion collective. Comme de nombreux séminariste et vicaires engagés dans l'Action catholique à cette période, il va se définir de plus en plus comme un prêtre militant, alors que le sacerdoce lui apparaîtra progressivement comme une régression vers un catholicisme abstrait et désengagé des questions sociales¹.

« Je voulais que les jeunes découvrent l'histoire ouvrière. »

En 1965, Antoine M. est nommé aumônier cantonal à Sion, fonction qu'il remplira jusqu'en 1969 où il sera nommé aumônier national et s'installera dans les locaux de la JOC à Genève. Pour Antoine M., c'est le début d'une succession d'expériences et de rencontres qui va le marquer profondément et durablement. Tout d'abord, ce nouveau poste à l'amène à s'intégrer dans l'équipe d'aumôniers de la JOC active dans la région du Valais et du Tessin, à laquelle il doit « l'éveil à dépasser les frontières cantonales, régionales, nationales »². Il est ainsi amené à fréquenter d'autres lieux et à côtoyer des aumôniers qui ne faisaient pas partie jusqu'ici de son univers quotidien et qui se pensent comme des hommes d'action. Outre Sergio Reggazoni (1943-2009), secrétaire national de la JOC en 1963 et de la JOCI en 1969, Antoine M. se lie d'amitié avec d'autres aumôniers « engagés à faire naître ou renaître la JOC à Bellinzona, Lugano, Val Blenio... »³. Parmi eux figurent notamment Stefano Colombo, plus tard psychiatre, et Damiano Scaroni qui est « un des gars qui a fait la bascule à la JOC au niveau politique (...) en 1970 quand il y a eu toute cette ouverture politique, et qui pour finir a abandonné la JOC parce qu'elle n'était pas assez politique, pour finalement se lancer dans le social ». Son champ d'action s'étend ainsi au Tessin, à Bellinzone et à

¹ M. SEVEGRAND, *Vers une église sans prêtres*, op. cit.

² F. BELLEC, M. THOMMEN-STRASSER et S. REGAZZONI, *Sergio Regazzoni, la solidarité n'a pas de frontières*, op. cit., p. 28-29

³ *Id.*

Lugano auprès de ces aumôniers qui valorisent la prise de responsabilités des laïcs dans la transformation de leur situation individuelle collective : « Scaroni, Colombo et Reggazoni, c'étaient tous des Tessinois. Et tous ces gars-là ils ont marqué toute la JOC. »

Antoine M. noue très vite avec ces aumôniers plus expérimentés des relations d'amitié durables, partageant un même regard d'empathie sur la jeunesse ouvrière : « Ce fut le départ d'une longue collaboration avec ces prêtres tessinois. » Il réalise auprès d'eux un apprentissage du travail d'aumônier dont les conséquences portent à plus long terme du fait qu'il s'accompagne de l'intériorisation de nouvelles dispositions. D'une part, ces aumôniers qui le sortent de l'isolement dans lequel il se trouvait initialement plongé l'incitent à sortir de sa réserve, notamment lorsqu'ils l'invitent à « [se] lancer, à assumer, voire à [s]'exprimer dans un italien rudimentaire ». D'autre part, le temps passé après de Sergio Reggazoni, « adversaire du "jusqu'au-boutisme" », à propos duquel il dit n'avoir « pas le souvenir d'attitudes partisans » se traduit par une forte valorisation de l'écoute, le souci de ne rien imposer, mais de chercher à comprendre « dans le respect des autres », valorisant le maintien de rapports « fraternels »¹.

ENCADRE 14. TEMOIGNAGES D'AUMONIER DE LA JOC

« Sans doute j'ai partagé mon expérience au séminaire, mon vécu dans le brouillard ecclésiastique, bien protégé par une identité de groupe où le regard pointe vers l'évêque, personne lointaine et proche à la fois, père et autorité, chef de tribu et distributeur de bénédictions. C'est ainsi dans les années 60. Les rencontres se faisaient, en grande partie, au couvent des capucins du Bigorio, dirigé à ce moment-là par Fra Roberto, le frère capucin, peintre, qui nous recevait dans une simplicité d'allégresse toutes capucines. Sergio ne donnait jamais de conseils, il écoutait et s'élançait aussitôt vers l'avent, vers les possibles. Sergio était orienté « solution », comme l'on dit aujourd'hui. Il le faisait sous forme de propositions, de points d'interrogation : « Et si l'on faisait une rencontre ? As-tu envie d'y participer ? D'autres veulent peut-être venir aussi, tu me diras... ». Tel paysan après avoir lancé la semence, Sergio laissait le temps faire, confiant dans la fertilité du terrain, dans l'arrosage des motivations, dans la puissance du partage. Alors la solitude presque monacale du séminaire se transformait en cauchemar et te poussait à oser, à briser un cadre bien trop rigide dans ses croyances et illusions mystiques. La rencontre avec Sergio, à ce moment-là, a changé ma vie. Mieux dit, il m'a permis d'ouvrir les yeux sur la vraie vie et d'y adhérer pleinement en faisant un pas après l'autre. Sergio n'était pas un homme de ruptures, de révolutions d'un jour, de renversements brutaux et foudroyants. Il était l'accompagnateur fidèle sur le chemin qui est toujours resté le mien. (...) Je me rappelle qu'il y avait déjà des filles qui y participaient, car c'étaient les premiers temps où JOC et JOCF s'étaient unifiées (1966). Là-haut on participait à des échanges sur notre vie au quotidien. Des mondes différents se rencontraient et faisaient connaissance. On voyait les différences pour mieux mettre en commun les ressemblances. On participait à des messes un peu « autres » où l'on partageait du pain ordinaire et non l'hostie, le tout sans besoin de demander une autorisation à qui que ce soit. Des jeunes protestants faisaient du partage, pourquoi pas ? Sergio nous avait habitués à entendre parler de jeunes qui n'étaient pas catholiques. Oui, ils existaient aussi ! C'était le temps de la prise de conscience d'une vie incarnée dans la réalité quotidienne des travailleurs, des jeunes, des

¹ *Id.*

familles... Tout autre chose que la vie que l'on menait sous la cloche de verre du séminaire. La préparation de ces rencontres demandait du temps et de l'organisation. Cela se passait souvent avec Damiano. Pour passer inaperçus, nous avions « excogité » des expédients plutôt inhabituels, mais en même temps à l'apparence inoffensive, comme celui de me faire livrer 500 plantes de violettes par mon père à planter dans le jardin. (...) Pendant ce semblant de travail, on avait tout le temps de s'entretenir sans susciter de soupçons. Parfois on se retrouvait au poulailler, hors d'usage depuis longtemps. » *Ancien séminariste, médecin-psychiatre*¹

« Je garde de Sergio le souvenir d'une rencontre inattendue et surprenante. C'était vers la fin de mon adolescence et au début de ma vie adulte. (...) Nous nous étions vus à Lucino, au petit séminaire. Lui était avec les grands et moi avec les petits. (...) Il était revenu pour nous parler d'un mouvement de solidarité entre personnes exploitées par tous les pouvoirs excessifs : économiques, idéologiques et religieux. Il nous amenait une méthode : celle du groupe de parole, du partage émotionnel et de la prise de conscience qui débouchait sur une affirmation et une action de changement. (...) Par le partage émotionnel avec Sergio, et son amitié, j'ai senti se développer en moi un changement de priorités. De la priorité qui consiste à répondre et satisfaire les désirs, les attentes, les contraintes et les dogmes des autres, je suis passé à la priorité qui exige de rester soi face à l'autre et de décoder, ressentir ses propres souffrances, besoins, désirs. Ainsi que de les partager avec son propre semblable pour déterminer une action commune. Priorité qui me paraît actuellement être à l'origine de la constitution d'un noyau de confiance en soi, dans son semblable et dans le monde. Sergio possédait ce noyau de confiance et était convaincu que les aliénations que subissent les êtres humains dans ce monde peuvent être changées. C'est ainsi qu'avec d'autres, Stefani, Gabriele, Gian Pietro et tous les autres je me suis engagé dans le mouvement JOC qu'il animait avec tant de conviction. » *Ancien séminariste, psychothérapeute*²

Ce rôle en dehors des murs de l'institution qui le place devant la nécessité d'adapter sa posture, son langage et les modalités d'interaction s'accompagne d'une redéfinition des exigences du ministère. Rompant avec une posture consistant à évaluer la réalité à l'aune de la doctrine de l'Église, il met désormais en avant « la nécessité de découvrir la réalité complexe, le réel, vécu par les jeunes travailleurs et travailleuses ». Ce rôle s'accompagne de l'apprentissage d'un savoir-faire consistant avant tout à se mettre à l'écoute, à susciter la prise de parole, à acquérir la confiance des jeunes. Ce savoir-faire va de pair avec l'acquisition d'une estime de soi et d'une assurance qui ouvrent « des perspectives d'autonomisation individuelle » dans son engagement³ :

¹ *Ibid.*, p. 33-36

² *Ibid.*, p. 24-26

³ Comme le montre Leclercq à partir de l'étude de la trajectoire d'un militant du PCF, au-delà des savoirs-faire, l'acquisition d'une autonomie intellectuelle et d'une estime de soi autorise le changement de regard sur l'organisation. Elle montre comment cette autonomisation constitue l'un des facteurs d'un désir d'émancipation à l'égard de la tutelle organisationnelle qui l'a formé. Au même titre, Antoine M. prend une distance critique avec l'institution, d'autant plus qu'il estime que celle-ci l'a insuffisamment préparé à endosser cette fonction en soulignant la distance qui la sépare de la réalité du terrain. C. LECLERCQ, « Engagement et construction de soi. La carrière d'émancipation d'un permanent communiste », *op. cit.*, p. 134 Par ailleurs, Julian Mischi, dans son analyse de l'apprentissage du métier syndical dans un syndicat de cheminots, souligne lui aussi la manière dont l'acquisition et la maîtrise de savoir-faire s'accompagne d'une certaine estime de soi et assurance dans le travail militant. J. MISCHI, « Savoirs militants et rapports aux intellectuels dans un syndicat cheminot », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 196-197, n° 1, 2013, p. 132

« Et c'est vrai que là j'ai pu aider des aumôniers qui étaient quand même très dans l'abstraction et leur dire : "Écoutez, est-ce que vous avez déjà rencontré des jeunes travailleurs ? Qu'est-ce que vous savez d'eux ?" Et puis ils ont joué le jeu. »

Au fil des ans, Antoine M. devient progressivement plus confiant et plus exigeant à l'égard d'une institution religieuse qui fait preuve de « rigidité idéologique ». Prenant appui sur les cadrages produits par la JOC, il devient demandeur d'éléments de compréhension du monde ouvrier susceptibles d'intéresser les jeunes ouvriers. Il organise ainsi des camps durant lesquels il fait notamment intervenir Charles Delberg, fondateur du parti socialiste valaisan, pour traiter de l'histoire ouvrière :

« Je voulais que les jeunes découvrent l'histoire ouvrière, j'avais organisé quand j'étais encore en Valais, des camps pour les jeunes. On avait une cabane de la JOC, près de Montana. Et on faisait trois semaines de camp, dont une semaine sur l'histoire ouvrière. »

Cependant, cet engagement et intérêt pour le mouvement ouvrier ne sont pas vécus en rupture, ou encore dans le prolongement d'un engagement religieux, mais comme une dimension inséparable de la foi qu'il a longtemps écartée de sa définition, du fait de l'intériorisation durable de la primauté du spirituel inscrite de la socialisation sacerdotale à travers l'insistance par la répétition des formes de piété traditionnelle : « J'ai eu cette période où je me suis dit, le prêtre il est dans le spirituel, et ce n'est pas le temporel. Et cette période-là, elle a quand même duré... » Il n'y a pas déplacement de l'engagement religieux vers un engagement politique, dans la mesure où ce n'est pas un choix idéologique et politique, mais un « choix évangélique » motivé par un idéal religieux défini selon les termes de la JOC :

« Je ne me situais pas politiquement quand j'étais au Valais. Mais le fait, déjà, d'épouser la cause du monde ouvrier... pour moi, ça allait de soi... Mais si vous voulez... ce n'est pas une conversion politique. Il y a quelque chose d'un peu évangélique derrière. L'attention aux plus pauvres... Le souci de la promotion collective, un peu. »

En revanche, il y a bien requalification de la vie spirituelle par la volonté de rejoindre la condition ouvrière sur son terrain et sa réalité. Les anciennes formes de dévotions sont disqualifiées parce qu'elles séparent la fidélité religieuse au message de l'évangile de la « promotion collective » des jeunes ouvriers, dans un contexte où la JOC participe à la requalification d'activités religieuses (révision de vie et techniques visant à inscrire la foi dans toute sa vie) en activité militante (changer le monde, défendre les apprentis et s'émanciper des structures économiques d'oppression au nom des exigences nouvelles de la foi).

« J'ai été très vite catalogué comme un homme de gauche. »

Confronté et convaincu de la nécessité de ne pas rester étrangers à l'existence et aux conditions de vie des jeunes travailleurs auprès desquels il est envoyé, Antoine M. opère ainsi une redéfinition de l'engagement qui l'amène à percevoir le sacerdoce comme une régression vers un catholicisme abstrait et désengagé. Comparée aux interactions ordinaires avec ces travailleurs, la messe avec ses formes de piété, ses sacrements orientés vers l'au-delà et ses paroles désincarnées des réalités

rencontrées dans le cadre de son apostolat lui semble manquer d'authenticité. Le souci d'inscrire la foi dans la réalité quotidienne et de rapprocher l'Église des classes populaires l'amène à rédiger ses sermons en mettant l'accent sur la rencontre du Christ avec la condition humaine, en procédant davantage par interrogation que par affirmation des vérités doctrinales :

« La JOC, c'était la porte d'entrée dans le réel. Moi, je pense que si vous relisez mes sermons¹, je n'ai jamais pu faire des trucs intemporels. Pour nous, la vie réelle, c'est ce que les gens vivaient, ce qu'ils souffraient au boulot. Je me rappelle toujours, j'avais sorti ça une fois, le gars qui me montre la première pièce qu'il a usinée, vous voyez, cette fierté d'être mécano, etc. Mais c'est tous des trucs qui ont alimenté mes sermons. »

Ce faisant, il mobilise un registre désajusté aux attentes de ce public qui exige de ne pas manifester son opinion et à s'en remettre complètement à la culture rurale des paroissiens en évitant l'introduction de propos perçus comme dangereux « parce que susceptible de diviser la communauté locale "pour rien", c'est-à-dire pour des questions extérieures dont on ne saisit pas immédiatement la portée »². Antoine M. est alors progressivement étiqueté comme un prêtre « déviant ». Toutefois, cet étiquetage passe non pas par la dénonciation à l'évêque de pratiques qualifiées d'hétérodoxes par certains curés « juste dans la ligne » (cas n°1), mais par des échanges en coulisse entre ces laïcs tentés par l'intégrisme. Les évocations à la classe ouvrière sont jugées excessives par ce public très ritualiste auquel appartient sa mère, notamment parce qu'elles empruntent des connivences avec ces « chrétiens de gauche » et fractions « progressistes » des classes moyennes montantes de laïcs en dialogue avec la modernité :

« Les paroissiens disaient à ma mère : "Dites à votre fils de se calmer, de ne pas taper comme ça sur les patrons." Et ma mère me disait, "Écoute, Antoine M., est-ce que tu ne pourrais pas dire comme monsieur le doyen, « si je puis m'exprimer ainsi... » (...) C'est absolument clair, après réflexion, j'ai été très vite catalogué comme homme de gauche. (...) J'avais des filles qui étaient manœuvrées à l'usine Chippi. Les parents leur disaient "ne va pas te mettre là-dedans [à la JOC], tu vas avoir que des ennuis avec ton patron!" »

Cet étiquetage « à gauche », même s'il n'est pas tout de suite perçu comme tel par Antoine M., renforce sa distanciation vis-à-vis de ce public catholique, dans la mesure où ses pratiques se trouvent légitimées par le milieu jociste de l'Action catholique qui est désormais le sien, et dont il se sent affectivement et socialement proche.

ENCADRE 15. LE VALAIS, UN BERCEAU DE L'INTRANSIGEANTISME ULTRAMONTAIN

Le Valais est historiquement marqué par un catholicisme traditionnel intransigeant. Il constitue un bastion de l'opposition à la modernisation du catholicisme. Les tenants de l'intransigeantisme

¹ Ce qu'atteste effectivement les sermons qu'il a soigneusement conservé et que j'ai pu consulter. Si aujourd'hui le contenu de ses sermons semble anodin, sans portée subversives par rapport au contexte actuel, replacé dans le contexte de l'époque certains propos prennent une portée politique évidente.

² C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit., p. 123-124

refusent de transiger avec la modernité en vouant un attachement inconditionnel à « la tradition », irréformable, car porteuse d'une vérité inflexible¹. Au Valais, ce catholicisme intransigeant, qui va souvent de pair avec une attitude politique portée vers la droite, compte des prêtres et sympathisants du maurrassisme qui mettent au centre de la prédication les thèmes de la peur de l'enfer, l'importance de la discipline et la crainte du péché². Une partie importante de la population se reconnaît dans ce catholicisme austère et ritualiste, sensible à la préservation de l'ordre établi³. C'est d'ailleurs dans le village d'Ecône que la dissidence intégriste menée par Mgr. Lefebvre établit son siège, estimant suite au Concile « qu'on leur a changé la religion »⁴.

On voit bien dans ce parcours le système de facteurs qui entraîne un affaiblissement des croyances amenant des individus à s'efforcer de répondre aux injonctions, normes ou incitations promulguées par l'institution⁵, et à générer des valorisations structurantes telles que l'attachement à la classe ouvrière. On observe en même temps les effets limités de cette socialisation secondaire. En effet, ce qui frappe dans le parcours d'Antoine M. est sa propension relativement stable à l'abnégation de soi et l'ancrage relativement persistant de certaines croyances primaires qui l'amène, comme on le verra dans la suite de son parcours, à se sentir « déviant » en témoignant par moment d'une certaine culpabilité, pas tant sur ses choix de militance, que sur celui de faire défection (défection qui s'opère tardivement et discrètement, sans marquer une franche opposition à l'institution). À cela s'ajoutent également les contraintes sociales (e.g. la volonté de ne pas « décevoir » les attentes familiales) et matérielles (i.e. les conditions financières assez précaires de la prêtrise qui rendent pratiquement impossible la possibilité d'épargner en vue d'une reconversion professionnelle), ainsi que l'offre limitée d'engagement auprès de la classe ouvrière (et donc le coût idéal et émotionnel de mettre fin à son mandat à la JOC) qui peuvent peser lourdement sur le choix de faire défection.

On veut montrer avec la carrière d'Élise B., qui présente des propriétés sociales homologues à Antoine M., d'autres mécanismes typiques susceptibles d'éclaircir les choix qui ont conduit certains individus à se mobiliser de manière durable, alors que d'autres qui rompent également avec l'institution ne poursuivent pas de telle carrière militante.

Section 3 : Élise B., de la mission à la contestation

Si dans le cas précédent les éléments biographiques qui affaiblissent les produits de sa socialisation religieuse initiale sont étroitement liés à un changement de situation, on trouve plutôt chez Élise B.

¹ Sur l'intransigeantisme catholique et son rapport avec l'attitude politique, voir J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir*, op. cit., p. 141 et ss.

² E. MARET ACKERMANN, *L'épisode de Chabeuil en Valais 1945-1962*, Mémoire de licence, Fribourg, Université de Fribourg, 1989

³ P.-A. PERREN, *Les chrétiens-sociaux et leur influence sur la vie politique dans le Valais romand (1943-1997)*, op. cit.

⁴ D. PELLETIER, *La crise catholique*, op. cit., p. 8

⁵ J. LAGROYE, *La vérité dans l'Église catholique*, op. cit., p. 230

une succession de « chocs biographiques » suffisamment forts pour « désintégrer la réalité massive intériorisée au cours de la prime enfance »¹. À l'instar de ces laïcs et clercs confrontés à la violence des combats coloniaux en Algérie², Élise B. vit des expériences qui ne sont pas sans conséquence sur son rapport au monde et sur l'acquisition de schèmes de perception orientés vers les clivages et les enjeux sociaux.

S'engager dans la mission

Socialisée dans monde catholique traditionnel où l'on pratique la « bonne religion », rien ne prédisposait Élise B. à remettre en question ce qui semble si fortement intériorisé. Le scoutisme va néanmoins susciter un nouvel horizon d'attentes et de réalisation de soi qui, combiné avec la réussite scolaire et l'accès au métier d'enseignante dans un contexte marqué par l'élargissement du recrutement missionnaire aux laïcs, la conduit à s'engager dans la mission.

« Le scoutisme m'a permis de rencontrer d'autres religions, d'autres cultures, et ç'a été un premier déclic. »

Élise Bétrisey grandit dans la région catholique rurale du Bas-Valais au sein d'une famille « hyper catholique et conservatrice ». Née en 1933 d'une mère institutrice et d'un père ouvrier en usine électrique, elle est l'aînée d'une famille de sept enfants dont la scolarité se limite à l'école obligatoire. Sa socialisation primaire se déroule dans un monde social où la religion fait partie de l'évidence commune, car constamment présente sous des formes très familières qu'elle principalement intériorisée à l'état pratique par la fréquentation soutenue de l'église, à la différence de Jonathan M. (cas n°1) chez qui l'inculcation explicite prend de plus en plus d'importance en raison du développement de l'instruction. Chez Élise B., la socialisation religieuse passe aussi par le catéchisme qui fonctionne essentiellement sur le mode d'un ensemble de questions-réponses qu'il faut apprendre par cœur et par habitude.

Cette socialisation engendre un habitus dont l'une des principales caractéristiques, que l'on retrouve dans la socialisation primaire d'Antoine M. (cas n°2), est le fidéisme, c'est-à-dire la « confiance totale que le fidèle doit vouer à son Église, avec, pour corollaire, le sens de l'obéissance et de la hiérarchie qui s'intériorise notamment à travers la discipline rituelle et la répartition des rôles dans la vie culturelle »³. Ces modalités d'appartenance à l'Église unissent, dans les systèmes d'attitudes,

¹ P. L. BERGER et T. LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, op. cit., p. 231

² S. CHAPEU, *Des chrétiens dans la Guerre d'Algérie: l'action de la mission de France*, Paris, Atelier, 2004 ; S. CHAPEU, « Des prêtres français aux côtés des nationalistes algériens », *Plein droit*, vol. 96, n° 1, 2013, p. 36

³ Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, op. cit., p. 68-69

le religieux et le politique, la religion commandant « tous les aspects, même non religieux, du système d'attitudes et de comportements »¹. De telle sorte que le vote conservateur n'est pas tant le produit d'une élaboration politique qu'une exigence religieuse inscrite et justifiée par la doctrine sociopolitique de ce catholicisme. Ce contexte où le pluralisme politique n'existe pas et dans lequel les femmes sont systématiquement exclues de la politique façonne durablement, chez Élise B., le rapport qu'elle entretient à l'égard de l'Église et, plus généralement, à la réalité sociopolitique : « Je n'ai pas vécu mon enfance et mon adolescence en posant des questions politiques, évidemment. L'église enseignait, j'acceptais tout. En somme, j'étais le brave petit élève. »

Dans ce monde réglé par l'institution religieuse, son « ouverture », dit-elle, se réalise par le scoutisme, le « seul endroit où j'avais l'impression de me sentir libre ». Elle y rencontre une religiosité moins ritualiste et austère au contact d'une sociabilité ludique. l'expérience positive du scoutisme l'a conduite à s'engager pendant cinq années comme cheftaine. Cet engagement qui la familiarise à la vie en groupe n'est pas anodin dans la mesure où le scoutisme accroît les responsabilités des laïcs dans l'Église. Par ailleurs, les organisations de jeunesse catholique constituent un terrain privilégié de recrutement pour la mission. Si les années 1930 constituent l'âge d'or de la presse missionnaire et des associations correspondantes, les temps héroïques du premier établissement cèdent désormais la place à l'implantation d'une Église complète avec ses auxiliaires indigènes et son réseau d'œuvres sanitaires, scolaires et sociales, élargissant du même coup le recrutement de missionnaire en dehors du clergé².

ENCADRE 16. REPRESENTATIONS ET IMAGINAIRES MISSIONNAIRES

« Je pense que dans toutes les paroisses, il y avait une journée missionnaire. C'était un machin, une mini-kermesse où en fait ils vendaient des trucs et le fric partait pour les missions. Mais c'est resté très longtemps. Quand j'avais 25 ans, ça existait encore, mais ç'a été de plus en plus dévoyé, enfin dévoyé... avec des stands un peu d'information sur les pays du Tiers-Monde, etc. Avant c'était les Pères Blancs qui venaient, ils nous passaient des films où on les voyait en Afrique en vélo, avec leur soutane. Et après c'était devenu... oui, l'Amérique latine. (...) On avait toujours le calendrier des pères blancs, des machins comme ça, c'était de la charité. Mais c'était... Donc, oui, les pauvres, la misère, la faim dans le monde, des trucs comme ça. Le truc contre la lèpre, mais aussi l'abbé Pierre, tu vois tous ces trucs-là. *De l'aide charitable*. Charitable, mais en même temps, tu vois, l'abbé Pierre, c'était charitable, mais en même temps... il accusait quand même beaucoup la société. » *Laïc catholique, naissance (1948) et enfance à Genève, parents catholiques pratiquants, père employé de Banque subalterne, mère au foyer, militant et permanent syndical*

« Tous les dimanches soirs, en tout cas de nombreux dimanches soirs, il y avait la soirée de la paroisse. C'était un missionnaire, c'était une conférence, c'était un thème. Et j'étais préposée à passer des diapositives. (...) Alors il venait, il parlait « de petit-nègre »... *C'était très*

¹ C'est ce qu'entend la psychologie des religions par une attitude religieuse intégrante, c'est-à-dire que « l'affiliation religieuse possède un poids suffisant pour annuler ou renverser l'influence sur le comportement politique individuel d'autres facteurs sociaux. » J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir*, op. cit., p. 22

² C. PRUDHOMME, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde: quelle continuité? », op. cit.

colonialiste... Ce n'était pas « colonialiste », c'était le vocabulaire. Mais on n'était pas conscient du tout du colonialisme. Les gens qui allaient là-bas, qui allaient chez les « sauvages », qui les convertissaient, qui leur faisaient du bien, qui les soignaient, qui faisaient des écoles, c'était des saints. Les missionnaires, c'étaient des gens extraordinaires. Ils étaient bien perçus ? Ah oui. C'était... extraordinaire, extraordinaire. Mais pas le plus petit soupçon de colonialisme et de mépris, pas du tout. » Ex-pasteur, né en 1934, enfance à Neuchâtel, parents protestants pratiquants, père avocat et mère au foyer, pasteur « défroqué » et militant associatif (défense des immigrés, solidarité internationale)

En Suisse romande, les congrégations missionnaires mènent alors de vastes campagnes de recrutement, notamment au bas-Valais qui compte plusieurs juvénats et noviciats de congrégation¹ : « J'ai un vague souvenir qu'un missionnaire est venu prêcher un dimanche. Je ne me souviens plus ce qu'il a dit, mais ça m'avait impressionné. » Ces missionnaires rencontrent un certain succès parmi la jeunesse catholique, car au-delà de l'expansion de l'apostolat dans les pays du Tiers-Monde, les récits et images qu'ils rapportent de la mission suscitent également tout un imaginaire de l'aventure et de la rencontre avec d'autres cultures :

« Ç'a été une porte ouverte sur le monde, le scoutisme, pour moi, à cette époque-là. Cela m'a ouvert à des tas de choses, des tas de pays, des agents qui venaient de partout, avec des idées peut-être pas toujours bien centrées (...) dans la bonne tradition catholique valaisanne. Le scoutisme m'a permis de rencontrer d'autres religions, d'autres cultures, et ç'a été un premier déclic. »

Chez Élise B., cet imaginaire est encore nourri par son appétence pour la lecture et l'accès aux livres que lui offre son grand-père, un instituteur qui « lit énormément » :

« J'avais toujours eu envie de connaître l'Afrique. Je me souviens de certains bouquins que j'ai lus sur l'Afrique qui m'ont frappé, des bouquins, des prix scolaires. (...) Cela me donnait envie de connaître le pays physique, cet espèce de pays où il y avait des tas d'animaux qu'on ne connaissait pas, des fruits qu'on ne connaissait pas. Quand j'avais 12-13 ans, ça me parlait tout cela. »

« J'ai fait l'école normale parce qu'à l'époque les filles n'avaient pas beaucoup de choix. »

Élise B. s'inscrit dans une configuration familiale dans laquelle elle passe régulièrement du temps avec son grand-père détenteur d'un capital culturel livresque. Ses facilités scolaires en raison, notamment, de ce cadre familial et des propriétés sociales liées à son genre lui permettent de faire « un minimum d'études », contrairement à ses frères qui réalisent tous une formation professionnelle. L'accès aux études pour ces jeunes filles catholiques est socialement restreint aux

¹ L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, op. cit., p. 111

professions d'éducation de la petite-enfance et aux soins (aide-soignante, infirmière, etc.). À 17 ans, Élise B. entre à l'École normale catholique de Sion :

« J'ai fait l'école normale parce qu'à l'époque les filles n'avaient pas beaucoup de choix. Les parents m'ont dit que j'étais tout le temps dans les bouquins donc "faisons-la étudier", la seule chose que je savais faire. Mais qu'est-ce que cela veut dire étudier ? On était au Valais à cette époque-là. Donc c'est soit une école de commerce et devenir secrétaire, soit une école normale et devenir enseignante. »

À 16 ans, Élise B. intègre ainsi l'école normale de Sion qui, éloignée du foyer familial, la contraint à loger dans l'internat. La vie quotidienne de l'école normale est encadrée par les sœurs ursulines exerçant une discipline implacable qui, pour une partie des candidates, ne pose pas de difficulté majeure. En revanche, d'autres comme Élise B. vivent assez mal le poids de cette socialisation qui intervient après un long passage par le scoutisme :

« Étudier, cela me plaisait, la littérature me plaisait, la musique, et tout. Mais une discipline rigide, et puis la messe tous les matins, les prières à n'en plus en finir. C'était vraiment un couvent ! J'ai eu du mal à supporter. Je n'étais pas la seule. »

Une inculcation aussi intense ne va pas sans susciter aussi des attitudes d'hypocrisie, de détournement et de contre-acculturation¹ qui lui vaut plusieurs avertissements « pour avoir chahuté, pour ne pas avoir été à la messe un jour, des trucs comme ça ! ». Son aisance scolaire lui assure néanmoins de bons résultats et, dès 1954, elle accède à un poste à l'école obligatoire de Sion par la nécessité de gagner sa vie et soutenir sa famille.

Sur le terrain de la mission

Marquée par tout un imaginaire colonial, Élise B. va faire l'expérience de situations inattendues et contradictoires avec ses attentes et anticipations. C'est que les conditions d'exercice de la mission ont changé. Les missionnaires sont immergés dans la construction des nouvelles nations avec pour but d'établir durablement la présence catholique par-delà tout bouleversement politique. Toutefois, il leur devient de plus en plus difficile de rester indifférents à la situation sociale et économique souvent dramatique de ces pays « émergents », sachant que les intérêts à la mission ont longtemps été associés aux intérêts de la colonisation. Les interactions qu'Élise B. va entretenir avec de telles missionnaires favorisent une politisation *in situ* de son engagement religieux².

¹ Attitudes qu'Yves Lambert prend soin de noter dans son observation ethnographique de la société catholique en Bretagne. Voir Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne, op. cit.*, p. 82

² Comme le montre Lilian Mathieu, l'action et les interactions « peuvent générer une action mobilisatrice *in situ* et la politisation être générée dans le cadre même d'une mobilisation par le jeu des interactions, alors qu'elle semblait "relever de l'ordre de l'improbable" ». L. MATHIEU, « La politisation par la grève? Une enquête sur les salariés du commerce », dans *Sens politiques du travail*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 103-115

« J'ai découvert autre chose que ce que j'étais venu chercher. »

Entre 1953 et 1956, Élise B. exerce comme institutrice et, célibataire sans enfant, se trouve dans une situation de disponibilité biographique à l'engagement. Les échanges répétés qu'elle entretient avec une amie de l'école normale réactivent son désir de découvrir les territoires outre-mer. Répondant à l'appel missionnaire du Pape Pie XII, les Ursulines de la région détiennent plusieurs missions en Guinée. À 25 ans, Élise B. s'engage ainsi comme institutrice dans une station missionnaire du pays en étant animée par les représentations coloniales des peuples à évangéliser, en relation avec les croyances et schèmes de pensée religieux communs, ceux du missionnaire porteur de la vérité aux « peuples sauvages » à civiliser :

« Je suis parti sans aucune formation, avec la mentalité de l'époque. L'Afrique était une terre en friche où il fallait apporter la civilisation. De surcroît la bonne religion catholique. Je suis parti dans cet esprit-là. »

En septembre 1956, peu avant son départ, la Guinée obtient de la France une autonomie administrative relative. Cependant, le pays mené par le Parti démocratique de Guinée d'Ahmed Sékou Touré est en marche vers l'indépendance, qui s'accélère à partir de 1958 avec la proposition d'une nouvelle Constitution présentée par Charles de Gaulle. Lors du référendum du 28 septembre 1958, les Guinéens refusent très majoritairement de joindre la Communauté française et l'indépendance est proclamée le 2 octobre. Elle entraîne toutefois une rupture des liens administratifs avec la France qui retire ses crédits et investissements. Face à ce processus, certains missionnaires préfèrent garder le silence et travailler à l'intégration des structures religieuses dans le pays. D'autres, au contraire, prennent la parole et dénoncent un projet colonial que le retentissant ouvrage du Père Joseph Michel, le *Devoir de décolonisation*, dénonce comme une exploitation sans vergogne¹.

Lorsqu'elle pose les pieds en Guinée, Élise B. ne connaît pratiquement rien d'une situation politique tendue et clivée. Elle s'installe dans une base missionnaire fréquentée par des missionnaires français avec qui elle noue très vite des liens d'amitié et de sympathie. Or, ces derniers verbalisent leur opposition au référendum gaulliste et lui font comprendre que cela « veut dire qu'on garde les rênes, mais qu'on change de nom ». Ces missionnaires politisés et favorables à l'indépendance modifient certaines de ses représentations teintées de colonialisme. Les lectures de « Senghor et aussi Césaire » la marquent aussi fortement. Si la plupart des missionnaires évitent d'aborder la question

¹ Les publications militantes pour une décolonisation rapide se multiplient dans l'après-guerre, notamment en France, mais elles circulent également en Suisse, notamment à travers Témoignage Chrétien qui, dans son numéro du 30 août 1946, parle sous la plume de son rédacteur en chef du « devoir d'émancipation » M. LEGRAIN, « La querelle du Devoir de décolonisation autour du père Joseph Michel et de l'aumônerie des étudiants d'outre-mer (1954) », *op. cit.*, p. 101

coloniale¹, certains avec lesquels Élise B. s'entretient questionnent la légitimité et pertinence de la mission civilisatrice :

« Et j'ai eu la chance de tomber dans un endroit où les missionnaires étaient très ouverts, politiquement, culturellement très ouverts. Alors ça, c'était pour moi la découverte ! (...) Là j'ai rencontré des gens qui se posaient la question de la colonisation, qui ont contesté la légitimité de la colonisation française. (...) J'ai découvert autre chose que ce que j'étais venu chercher. »

Les interactions avec les populations locales et ces missionnaires la mettent en demeure d'un sentiment de responsabilité et de solidarité accru. Élise B. assiste ainsi avec émotion, plusieurs mois après son arrivée, à l'indépendance : « Et ça, un peuple qui après des années de domination se libère, c'est quelque chose de... c'est une expérience inouïe. » Cette attention à la réalité sociopolitique de son engagement missionnaire la rend alors plus attentive aux effets économiques provoqués par le retrait des infrastructures coloniales qu'elle sera, plus tard, en mesure d'identifier comme un effet concret de la dépendance économique du Tiers-Monde dans laquelle les a placés l'entreprise coloniale occidentale :

« Il y avait une fabrique de quinine, où on cultivait le quinquina, et cela faisait de la quinine. [Les coloniaux] sont partis avec tous les documents et à la première panne plus personne ne savait où s'adresser pour trouver une pièce de rechange. Tout, tout. Les archives, enfin tout ! Il ne leur restait plus rien. On sait que cela a très mal tourné avec la dictature de Sékou Touré. Mais il y a quelques excuses à... cet état de fait. »

Cette expérience génère des effets de politisation dans la mesure où Élise B. perçoit, de manière générale, la dimension conflictuelle de l'entreprise coloniale et du projet missionnaire qui y est attaché. Toutefois, l'inhibition liée à l'incorporation d'une docilité envers l'autorité hiérarchique, et le doute sur la légitimité morale de l'action collective résultant de l'intériorisation des croyances religieuses constituent autant de freins à un engagement plus militant.

« *C'est des choses que, petit à petit, j'ai fini par comprendre.* »

Au lieu de prétendre convertir les autres, Élise B. s'interroge de plus en plus sur sa propre conversion, sa capacité à être évangélisée, les raisons d'une croyance qui ne va plus de soi, comme c'est le cas pour de nombreux missionnaires². C'est dans cet état d'esprit qu'elle revient après quatre ans de mission en terre catholique valaisanne³ :

¹ A ce propos, voir K. LANGEWISCHE, « Actrices du quotidien. Congrégations féminines en Haute-Volta lors de l'indépendance », dans O. Goerg, J.-L. Martineau et D. Nativel (éd.), *Les indépendances en Afrique. L'événement et ses mémoires, 1957/1960-2010*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 117-130

² Comme le note Claude Prudhomme, ce « choix ouvre un temps d'incertitude où le chrétien renonce à la prétention d'avoir la réponse à tous les problèmes et se demande s'il a quelque chose de plus que les autres. » C. PRUDHOMME, « La mission du xxe siècle », *op. cit.*, p. 26

³ C. SAPPIA et O. SERVAIS, « Politique et christianisme après 1945 : engagement des acteurs de la mission en Afrique, en Amérique latine et en Europe », *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 14, n° 2, 2010, p. 5-12

« Le choc pour moi ce n'était pas d'arriver en Guinée, c'était de revenir en Suisse après cela. (...) Je n'arrivais plus à vivre ici. Tout me paraissait tellement... un peu faux, artificiel. On parlait de culture... tout d'un coup, j'ai réalisé qu'on était parti apporter une culture, mais ils en avaient une de culture ! Qui n'était pas la nôtre ! »

Lorsque le *Bulletin de liaison des Sœurs missionnaires* – qui attend des sœurs missionnaires qu'elles adoptent des positions apolitiques témoignant des accomplissements de la mission et qu'elles s'effacent derrière les positions de la hiérarchie ecclésiastique – la sollicite pour témoigner de son expérience, Élise B. renonce. Elle sait que son témoignage qui met l'accent sur la reconnaissance des cultures locales et qui relativise fortement la prétention de l'Église à détenir la vérité ne saurait être entendu sans provoquer consternation et diatribe :

« Je me suis rendu compte qu'au fond, ce qu'elles attendaient, c'est que cela rapporte les valeurs de la femme africaine, avec l'excision et tout ce qui s'en suit. Cela existait, c'est vrai. Mais moi je n'avais qu'une chose à dire, c'est qu'elles étaient heureuses ! Elles vivaient ! Et ça, cela n'aurait pas été entendu. »

Ce malaise l'amène à vouloir se distancier du milieu paroissial et à se réengager dans le Tiers-Monde avec une organisation tournée cette fois vers des tâches d'éducation et de formation : « Je me sentais inadaptée ici. Je voulais repartir en Afrique. Je me sentais bien là-bas. » Elle rejoint ainsi les Auxiliaires féminines internationales (AFI), en Belgique¹, qui sont « considérées comme un groupe d'églises, mais indépendant, ce n'était pas une institution religieuse, ce n'était pas un couvent, c'était un institut qui donnait une formation et qui envoyait des gens travailler dans les pays dits "en développement". » L'AFI se sent partie prenante des difficultés et enthousiasmes des nouvelles indépendances, de leurs préoccupations sur l'état économique et sanitaire, et du renouveau œcuménique de Vatican II qui reformule le sens de la mission² : « On disait qu'il faut former des élites africaines. On n'en est plus là aujourd'hui, mais à l'époque il fallait former des élites. Et nous étions formés dans ce sens-là. » Ses nombreuses lectures, favorisées par son goût pour la littérature, l'amènent à parcourir les œuvres et la poésie engagée du militant communiste sénégalais Léopold Senghor et du psychiatre martiniquais Frantz Fanon³ :

¹ Fondée par des pionnières du laïcat missionnaires engagées dans la promotion des femmes dans les mouvements de l'Action catholique et du scoutisme, l'AFI élargit ses activités missionnaires vers le début des années 1940 à la création de centres médicaux, l'animation paroissiale et l'enseignement. E. GUBIN (éd.), *Dictionnaire des femmes belges: XIXe et XXe siècles*, Bruxelles, Éditions Racine, 2006, p. 456

² J. COMBY, *Diffusion et acculturation du christianisme, XIXe-XXe siècle: vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme (France) (éd.), Paris, Karthala, 2005, p. 409

³ Dans la préface aux *Damnés de la terre* que ce dernier publie en 1961, Sartre oppose l'apathie politique d'un continent européen « gras et blême » à la vitalité des peuples des pays du Sud « neufs et délivrés » de la tutelle coloniale. Comme le note Hadrien Buclin, de « manière emblématique d'un état d'esprit de plus en plus répandu à gauche, Sartre projetait sur les pays pauvres les espoirs déçus par la stagnation politique dans les pays développés ». H. BUCLIN, *Entre culture du consensus et critique sociale: les intellectuels de gauche dans la Suisse de l'après-guerre (1945-1968)*, op. cit., p. 357

« J'ai lu Franz Fanon à ce moment-là. Avant de partir en Belgique, je l'avais lu. Et déjà Senghor, Senghor en Guinée, par lui-même, ses poèmes, j'avais beaucoup aimé les poèmes de Senghor. Cela s'appelait, je crois, "Seigneur pardonne à l'Europe blanche". »

Ce nouvel « univers de discours et de récit »¹ la sensibilise à la souffrance des anciens colonisés, que ses expériences l'amèneront à voir et éprouvé personnellement. En 1964, sa formation en Belgique achevée, elle s'envole pour le Zaïre (ex-Congo) avec une organisation missionnaire internationale « très chatouilleuse sur le plan des relations avec l'institution [religieuse], et à la fois au service de l'église, surtout avec les églises locales ». Elle motive son choix par l'apport éducatif qu'elle pense pouvoir apporter aux populations locales en se fiant aux sollicitations de l'organisation :

« J'enseignais dans une école de formation pédagogique. Je n'avais pas le niveau d'étude suffisant, mais comme après l'indépendance tout était sens dessus dessous, on nous a dit « on a besoin d'enseignants, on ne regarde pas si vous avez des diplômes en ordre ». J'ai été embarquée là-bas. »

Sur place, elle vit dans « une insécurité très grande parce que tout le pays était dans l'insécurité ». Le pays qui regorge de matériaux précieux est la proie de milices privées qui veillent sur les mines et gisements exploités par des multinationales. Elle est chargée de l'enseignement pour un collège privé fréquenté par de jeunes Zaïroises qui se destinent à endosser des responsabilités politiques locales. Les interactions qu'elle entretient avec ses élèves en faisant preuve d'un style éducatif relativement souple et ouvert aux échanges spontanés l'amènent à adapter son enseignement à leur propre questionnement. Le cours de géographie physique se transforme ainsi en cours de géopolitique, ce qui la force à s'informer et s'interroger sur les logiques politiques de certains conflits tels que la guerre du Vietnam :

« Un jour j'arrive et je leur dis qu'on aborde maintenant le Sud-Est asiatique, le Vietnam : "Nous, ce qu'on veut savoir, c'est ce que les Américains font au Vietnam... !" Je dois dire que je n'étais pas très au clair non plus sur ce que faisaient les Américains au Vietnam. Je n'étais pas très douée sur le plan politique. (...) Et elles sont arrivées à la conclusion que les blancs n'avaient rien à faire là-bas, que ce n'était pas leur affaire. Mais j'étais bien d'accord. Mais faire quoi ? Enfin cela m'a obligé à poser... Alors le jour où on a abordé l'Afrique du Sud, je ne vous dis pas. (...) J'avais l'impression en partant que c'était une matière absolument neutre qui m'engageait... qui m'engageait en rien. Et bien j'ai compris ma douleur quand je suis arrivée parce que mes élèves, elles suivaient la guerre au Vietnam. Elles en savaient plus que moi. »

Le regard qu'elle porte sur ces activités industrielles et commerciales, les nombreux échanges avec la population locale et les autres volontaires l'amènent ainsi à s'interroger sur les causes qui provoquent de tels écarts de richesse :

« C'est un pays immensément riche et des gens excessivement pauvres, qui vivent sur des richesses énormes exploitées. Et ça, c'est des choses que, petit à petit, j'ai comprises. Avec

¹ É. NEVEU, « Conclusion », Paris, La Découverte, 2015, 6e éd., p. 114-117

les autres, pas toute seule évidemment. (...) Un jour, un de mes élèves m'a dit : « Ils sont malins les blancs, ils nous achètent le café à un petit prix et ils nous vendent la boîte de Nescafé 20 fois ce prix. » *Il avait compris*. Moi aussi, mais à travers ce qu'il venait de dire parce que je ne m'étais jamais posé vraiment la question avant. »

À cette compréhension de la réalité sociale, à travers le cadrage des inégalités économiques structurelles entre le nord et le sud, s'ajoutent des expériences émotionnellement fortes, génératrices de production de sens et de recherche d'une compréhension accrue de la réalité¹ :

« Il y a un périmètre qui était la mine où l'entreprise exploitait le diamant. C'était horrible ! Ils ont tué des gens qui cherchaient le diamant dans la rivière. (...) Le pire que j'ai vu, la minière avait une police des mines composée d'Africains, mais dirigée par des blancs bien sûrs. Et cette police des mines tirait sur tout ce qui s'approchait. Les gens ont tout essayé... C'était leurs diamants après tout, ils étaient chez eux là-bas ! »

En novembre 1965 éclate le coup d'État mené par Mobutu, avec l'appui de la CIA, mettant définitivement un terme à la République du Congo : « J'ai eu Kasa Vubu, je l'ai vu tombé. Et j'ai même eu les débuts de Mobutu. » Elle se sent alors participer à un projet de formation de l'élite locale au service d'une dictature, qui plus est sous influence occidentale, dont elles soupçonnent la connivence avec les églises locales :

« On se disait qu'on se met au service des églises locales, qu'ils ont besoin de nous pour l'enseignement. En fait, l'école dans laquelle j'enseignais n'était pas une école missionnaire, c'était une école du gouvernement. C'était très ambigu. La Belgique avait tout utilisé pour bien coloniser, aussi bien les colons que l'Église et tout le reste. »

Elle se heurte toutefois aux refus, silences et rappels à l'ordre des responsables de la mission, préoccupés avant tout par l'africanisation de l'Église et l'établissement durable de la présence catholique par-delà tout bouleversement politique² ; silence qui, depuis sa précédente mission au contact de missionnaires politisés, ne va désormais plus de soi et fait problème :

« J'ai commencé à poser des questions et à en poser autour de moi. C'était très mal reçu, il ne fallait pas poser des questions, il fallait être au service de l'église, amen. (...) Je crois que j'étais la seule à m'interroger au départ dans le groupe où nous étions. (...) Et petit à petit j'ouvrais les yeux et je me disais que c'est tellement différent de ce qu'on vivait en Guinée où l'on contestait le rôle de certains missionnaires, on contestait le rôle de certains évêques, on contestait le rôle de la colonisation, bien sûr cela va de soi... tout était très différent. »

¹ Ce sur quoi s'accordent les travaux de psychologie sociale, voir B. RIME, « Émotion et production de sens », dans *Le partage social des émotions*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, 2009, p. 307-334

² Cette préoccupation explique largement les positions de l'épiscopat et de Rome vis-à-vis des combats pour la colonisation, notamment lors des guerres d'Indochine et du Vietnam, voir S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, *op. cit.*

Le besoin de partage social que suscitent ces expériences¹ (« J'avais besoin d'en discuter avec d'autres. ») la rapproche d'une « amie allemande » engagée dans la même mission qui se pose des questions similaires : « A partir de là, on a commencé à réfléchir et c'est ensemble qu'on a évolué. » Elle est durement éprouvée par cette expérience, « parce que c'était une vie complètement folle, absolument dingue. On a tenu trois ou quatre ans, pas plus, on ne pouvait pas, émotionnellement et physiquement, c'était très... tout le temps sur la brèche. »

« J'avais besoin de me confronter à d'autres sur ces questions. »

En 1967, célibataire, Élise B. revient en Suisse romande. L'enseignement en milieu catholique n'étant désormais plus envisageable, elle entame un cursus universitaire à Fribourg qu'elle finance par quelques heures d'enseignement² « pour avoir un diplôme qui me permet éventuellement d'enseigner quelque part en Afrique dans d'autres conditions, mais avec un diplôme valable ». Le choix d'une formation en milieu universitaire est également motivé par la perspective de pouvoir approfondir ses questionnements : « J'avais besoin de réfléchir à tout cela. J'avais besoin de me confronter à d'autres sur ces questions. Et l'université, pour cela, c'est un lieu idéal. »

À l'université, elle intègre un « petit groupe » de réflexion formé par une dizaine d'étudiants catholiques « tiers-mondistes ». Parmi eux figurent des jécistes dont un futur militant trotskiste (géographe) et un jeune couple (journaliste et enseignante) ou encore un jeune prêtre en couple depuis quelque temps qui finira par « défroquer ». Ces jeunes catholiques qui figureront parmi les leaders de l'Association syndicale universitaire (ASU) et des événements contestataires de 1968 lisent abondamment les revues et ouvrages appelant à une refonte de l'Église, politisant la foi et engageant un dialogue avec le marxisme à partir du Tiers-Monde³ :

« J'ai trouvé ce que je cherchais c'est-à-dire un milieu de gens qui réfléchissaient, c'était un groupe tiers-mondiste (...) hors de tout ce qu'on veut d'officiel. On se retrouvait dans ce groupe qui s'appelait le Groupe Tiers-Monde. »

Critiques à l'égard de la politique coloniale et de la collusion de la mission avec la colonisation, ces catholiques l'introduisent à une lecture plus « politique » des relations entre la colonisation, la mission et l'expansion du capitalisme dans les pays du Tiers-Monde. Cette conversion du regard qui discrédite la mission l'amène à réviser ses projets :

¹ B. RIME, « Émotion et production de sens », *op. cit.*

² « J'avais une chambre d'étudiantes au sous-sol, je n'avais pas de fric, je venais de rentrer d'Afrique. Je n'avais pas de fric. Alors je faisais des remplacements dans les écoles valaisannes, un mois par-ci, un mois par-là. Quand les hommes partent faire leur service militaire, ils se faisaient remplacer. Cela me donnait de quoi continuer un petit bout. J'ai fait comme ça. »

³ Outre *Témoignage Chrétien*, j'ai pu recenser chez certains d'entre eux les deux ouvrages suivants : FRERES DU MONDE (éd.), *Socialisme & Christianisme*, Numéro spécial, Bordeaux, Frères du Monde, 1964 ; R. ADOLFS, *L'Eglise? c'est autre chose!*, Mulhouse, Éditions Salvator, 1966

« Et cela m’a beaucoup aidé parce qu’ils réfléchissaient aux questions que je me posais justement. Surtout ça. Et j’ai compris très vite que je ne repartirai plus en Afrique dans l’enseignement. (...) Ces différentes expériences m’avaient prouvé que je restais une blanche avec sa culture européenne et que je ne pouvais que transmettre les valeurs qui étaient des valeurs européennes. Cette culture qui n’était pas là, dont ils n’avaient rien à faire et qui accroissait le poids des sociétés étrangères sur le pays. »

C’est désormais d’autres schèmes et représentations de la réalité que ceux qui lui ont été inculqués durant sa socialisation religieuse, d’autres interlocuteurs qui donnent sens à son existence, et finalement d’autres référents qui lui apparaissent comme légitimes dans son processus de socialisation secondaire¹. Cette lutte contre les croyances communes est d’autant plus recherchée qu’elle s’inscrit dans un parcours d’émancipation des croyances intériorisées sur le mode de l’évidence à travers un dispositif d’inculcation qui n’accorde pratiquement aucune place à la discussion et l’appropriation personnelle de la vérité :

« Déjà à Fribourg, depuis un bout de temps, mais cela ne s’est pas passé comme ça... C’est une continuité et un beau jour on se rend compte... que l’église est une chose qu’il faut combattre dans ses excès, dans ses prises de position, dans tout ce qu’elle fait qui n’est pas conforme à ce qu’elle devrait être selon ce qu’on comprend du message chrétien. »

Toutefois, si elle se dit « agnostique », c’est d’abord et avant tout pour marquer sa vive hostilité avec l’institution catholique qu’elle perçoit désormais comme une instance de contrôle et de pouvoir idéologique, sans pour autant – à la différence de Jonathan M. – se définir comme athée et non-croyante, valorisant les valeurs humanistes de justice et de dignité du message évangélique. Elle se trouve ainsi dans une position où elle doit régler par elle-même la question du sens de son appartenance au christianisme en bricolant comme elle peut ses croyances, selon les possibilités qu’elle tire de son expérience, de sa culture et de ses contacts. En outre, à la différence de Jonathan M., elle souligne bien que cette conversion du regard sur l’institution se déroule graduellement, sans rupture franche, mais par effritement progressif auquel contribuent les événements de 1968-1969. Il n’y a donc pas d’*exit* à proprement parler, mais plutôt une forme de marginalité vis-à-vis de l’institution en revendiquant une autre définition de l’appartenance au message chrétien : « Au niveau religieux, les compromissions que j’avais eues en Afrique, mon dégoût non pas du bonhomme Jésus, mais de tout le bazar. » Les interactions nouées dans ce groupe d’étudiants catholiques « tiers-mondistes » renforcent ses représentations nouvelles de l’institution religieuse et des rapports socio-économiques entre le Nord et le Sud.

¹ On n’est pas loin d’un processus de resocialisation totale telle que le conçoivent Peter L. Berger et Thomas Luckman. Pour une synthèse, voir A. VAN HAECHT, « III. La construction sociale de la réalité : Berger et Luckmann », dans *L’école à l’épreuve de la sociologie*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2006, vol. 3e éd., p. 109-121

On trouve chez Élise B. un processus d'éloignement de l'institution proche de celui observé chez Antoine M.. Après une première phase durant laquelle elle est socialisée conformément aux conduites et normes de l'institution, c'est toute une série d'expériences vécues à travers son engagement missionnaire qui l'amène à se distancier de l'institution. Sa socialisation primaire et secondaire en milieu catholique explique que certaines dispositions (degré de docilité, fidélité) et l'absence de schèmes et d'instruments de perception politique pèsent sur le processus de politisation, dans la mesure où celui-ci implique de rompre avec la loyauté et les représentations religieuses du monde inculquées par l'institution. Ce n'est qu'au terme d'un long processus durant lequel intervient, en se combinant, une série de facteurs que s'opère un effritement progressif des représentations religieuses primaires de la réalité coloniale et de la loyauté à l'institution.

Ce sont aussi les cadres de l'interaction à l'échelle du groupe, celui du groupe missionnaire, qui l'ont amené à s'interroger sur la portée politique de son engagement. Là encore, ce sont également des dispositions antérieures qui resurgissent dans les étapes ultérieures à son engagement missionnaire. Critiques à l'égard de la politique coloniale et de la collusion de la mission avec la colonisation ; c'est encore la propension à la lecture qui l'amène plus tard, en réponse à ses interrogations, à lire des ouvrages romanesques et poétiques de portée politique.

Conclusion

Au terme de cette analyse, on peut distinguer deux facteurs structurels qui rendent possible la « crise » et les ruptures plus ou moins franches de l'adhésion à l'institution chez ces individus. La première renvoie aux relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique mises en évidence par Claude Grignon¹. À partir des années cinquante, les luttes qui traversent le champ religieux opposent les milieux traditionalistes aux fractions montantes des classes moyennes portées à adopter et à importer des manières de « pratiquer » et de « vivre la foi » en affinité avec l'éthos et le style de vie qui leur sont propre. En comparaison aux formes traditionnelles de piété et de croyance, ces prêtres et laïcs en position d'homologie structurale dans le champ religieux introduisent des pratiques et un christocentrisme qui les situent du côté de la lutte pour l'*aggiornamento* de l'Église. Le deuxième facteur concerne la crise du recrutement sacerdotal². L'hétérogénéisation sociale des vocations sacerdotales et de la socialisation primaire à travers l'école laïque et les mouvements d'Action catholique entraîne la remise en cause par les

¹ C. GRIGNON, « Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique », *op. cit.*

² Voir le chapitre 3 dans C. SUAUD, *La Vocation*, *op. cit.*

jeunes séminaristes, comme Jonathan M., de la conception traditionnelle de la vocation qui leur apparaît désormais comme « fausse ». L'*aggiornamento* conciliaire offre une ressource de légitimation aux prêtres dissidents pour justifier les réformes qu'ils entreprennent, en correspondance avec leur aspiration.

Toutefois, on ne peut comprendre dans quel état d'esprit et avec quelles dispositions et représentations nouvelles ils s'orientent peu à peu vers une militance sociale et politique en y voyant un simple produit du décalage entre une socialisation et un contexte donné. L'analyse de ces parcours a permis de montrer comment ces facteurs structurels interviennent et se déclinent dans processus de transformation des croyances, représentations et dispositions, en relation avec des propriétés sociales, des expériences et des réseaux d'insertions sociales. Mais il n'y a pas de transfert mécanique entre l'engagement religieux et politique. Le type de militantisme privilégié par la suite est étroitement lié aux modalités et processus de détachement ou rupture avec l'institution religieuse¹. Il faut alors s'intéresser aux logiques biographiques qui conduisent ces individus à privilégier certaines formes de militances. On a vu ainsi que ces individus s'insèrent et parfois se sentent appartenir à des groupes spécifiques qui peuvent produire de la solidarité et de la loyauté « qui rendent difficile la défection »².

¹ On poursuit ainsi la piste ouverte par R. DULONG, « Christian Militants in the French Left », *op. cit.*

² L. BERLIVET et F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », 1994, *op. cit.*, p. 18-19

CHAPITRE 4 : DES ITINÉRAIRES MILITANT MARQUÉS PAR LE PASSAGE PAR L’ACTION CATHOLIQUE (JEC-JOC)

Nous entendons ici discuter les effets de la participation de jeunes militants à l’Action catholique sur le rapport au politique, que la littérature traite presque exclusivement à partir des textes et déclarations officiels. Le choix de rassembler dans un chapitre l’analyse en profondeur de la carrière de deux jocistes et de deux jécistes offre le moyen de comparer les logiques processuelles qui amènent ces jeunes élèves (cas n°1 et n°2) ou travailleurs (cas n°3 et n°4) d’origine catholiques, *a priori* éloignés des réseaux de sociabilités socialistes et communistes, et incarnant quatre versants d’une même mutation de la jeunesse catholique en Suisse romande, à se politiser et à devenir plus tard des militants engagés au cœur des mouvements sociaux des années soixante-huit. Ils incarnent tous d’une certaine manière ces jeunes catholiques « déparoisialisés »¹, c’est-à-dire ceux dont le lien distendu à l’Église ne passe presque plus par la paroisse, et qui trouvent au sein de l’Action catholique un modèle d’engagement qui contribue d’une façon ou d’une autre à leur carrière militante.

	Sébastien C.	Amandine B.	Brieux C.	Nathan W.
<i>Année de naissance</i>	1950	1947	1935	1947
<i>Profession des parents</i>	Père artiste-comédien, mère traductrice	Père ouvrier, mère au foyer	Père petit entrepreneur, mère au foyer	Père ouvrier, mère au foyer
<i>Formation</i>	Employé de commerce	Logopédiste	Paysagiste	Mécanicien
<i>Groupe et période</i>	JEC (1964-1968)	JEC (1964-1968)	JOC (1954-1963)	JOC (1963-1967)
<i>Engagement post-68</i>	Syndicalisme, défense des immigrés	Gauchisme m-l, féminisme, défense des immigrés	Syndicalisme, solidarité internationale	Groupe contre-culturel

Leur comparaison permet de mettre au jour les articulations complexes entre socialisation primaire et socialisations secondaires et leurs effets sur la carrière militante. On verra que le passage par l’Action catholique et le contexte marqué par la décolonisation et l’essor du Tiers-Monde n’expliquent pas à eux seuls, tant s’en faut, les insertions et ajustements différenciés de leur engagement militant à moyen terme. On commencera par analyser les parcours de deux militants jécistes d’origine sociale différente qui orientent respectivement leur engagement vers le pôle

¹ On reprend ce terme de l’ouvrage GROUPE PASCAL THOMAS, H. BOURGEOIS et M.-L. GONDAL, *Que devient la paroisse? Mort annoncée ou nouveau visage?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996

spontanéiste et le pôle organisationnel du champ militant de la fin des années soixante¹. On traitera ensuite des parcours de deux jécistes dont les expériences socialisatrices portent la marque de contextes sociaux, scolaires et professionnels spécifiques. Tandis que le premier s'engage en faveur du « développement » du « Tiers-Monde », le second participe à des actions contestataires dans le cadre de son insertion professionnelle. On verra que derrière ces engagements se profilent des valorisations et des dispositions variables selon les insertions sociales, familiales et professionnelles, et le contexte de la JOC.

Saisir les effets à moyen terme de l'engagement au sein de l'Action catholique sur la valorisation de certains types d'engagements militants suppose d'emblée de situer ces parcours au carrefour d'un double contexte social et religieux. D'un côté, l'augmentation des effectifs scolaires et la mobilité sociale et géographique provoquées par les transformations économiques qu'accompagne l'urbanisation croissante, et *in fine* la déstructuration des sociabilités rurales rendent possible l'émergence d'une culture juvénile en milieu scolaire urbain. De l'autre, l'Action catholique s'inscrit dans une dynamique religieuse marquée par la perte d'influence de l'Église en tant qu'institution sur les conduites individuelles et dans laquelle la notion d'apostolat fait l'objet d'un revirement qui la conduit à vouloir reconquérir son influence en valorisant l'autonomie critique des jeunes laïcs à l'égard des institutions du système libéral auquel les chefs successifs de l'Église n'ont, au fond, jamais souscrits. Les effets socialisateurs de l'Action catholique sur l'engagement et les carrières militantes des jeunes catholiques dépendent ainsi étroitement d'un contexte qui rend possibles des expériences juvéniles communes d'une part, et leur intégration dans une sociabilité spécifique, d'autre part. On verra que, sans être le produit d'une stratégie organisationnelle, ce dispositif – inséparable, on s'en souvient, d'une sociabilité à laquelle contribuent les aumôniers – provoque des effets différenciés sur la carrière militante de ces individus.

Section 1 : Parcours de jécistes

Pour rendre compte des processus d'engagement des jécistes, nous avons privilégié une approche attentive à la manière dont s'articulent les expériences vécues hors de la sphère militante,

¹ On reprend ici les catégories d'analyse mobilisées par Renaud Dulong, que reprend à son tour Cécile Péchu en les généralisant à l'ensemble du champ militant de gauche. Celle-ci résume le pôle organisationnel aux militants de gauche et aux gauchistes « qui cherchent avant tout à construire une organisation dans l'objectif d'une prise du pouvoir d'État », et le pôle spontanéiste aux gauchistes et aux « chrétiens de gauche » pour qui le militantisme consiste d'abord à mettre « l'accent sur l'activité de base plutôt que sur les décisions des leaders, les luttes limitées plutôt que les stratégies de grande échelle, et la transformation de la société en tant qu'opposée la prise du pouvoir d'État ». R. DULONG, « Christian Militants in the French Left », *op. cit.*, p. 69-70 ; C. PECHU, *Droit au logement: genèse et sociologie d'une mobilisation*, Paris, Dalloz, 2006, p. 184

notamment au sein de la famille et de l'école, avec la sphère militante qui débute à la JEC. Les parcours respectifs de Sébastien C. (cas n°1) et d'Amandine B. (cas n°2) ont été retenus pour leur capacité à éclairer la place qu'a pu occuper l'expérience scolaire chez bon nombre de jécistes scolarisés au milieu des années soixante (i.e. ceux qui intègrent les écoles supérieures et les universités à la fin de la décennie tout en fréquentant la JEC). Ils permettent également de penser les effets à moyen terme de l'origine sociale et des formes de socialisation religieuse sur ces processus.

Sébastien C., un éthos militant libertaire

Le parcours de Sébastien C. offre un cas exemplaire de la manière dont la transmission de schèmes politiques au sein de la famille ainsi que l'expérience négative, celle d'une humiliation subie en milieu scolaire, constituent les éléments biographiques qui structurent fortement son rapport au politique. On s'interrogera sur l'influence qu'exercent le scoutisme et la JEC sur la structuration de ce rapport au politique, en lien avec cette socialisation familiale et scolaire. Son engagement de type « libertaire » qui l'amène – comme on le verra plus loin – à se distancier des organisations marxistes-léninistes se comprend en reconstituant les facettes de sa socialisation, à savoir son enfance dans un milieu familial catholique de gauche fortement doté en capital culturel, son expérience scolaire négative, puis son engagement aux scouts et à la JEC. Un autre récit sera également mobilisé pour éclairer cette fois les tensions complexes entre socialisation primaire et socialisations secondaires, en particulier la manière dont l'expérience du scoutisme et ses effets sur la carrière militante s'articulent étroitement avec une socialisation primaire au sein de la sphère familiale qui structure des dispositions durables tout autre que celles attendues par les parents.

« Mes parents lisent Combat religieusement. »

Descendant d'une lignée d'artistes de scène et de ténor d'opéra dont Sébastien C. découvre l'existence « en lisant le Larousse », son père « théâtral » et survivant de la Deuxième Guerre mondiale exerce en tant que comédien et « bruiteur » au conservatoire de Nice. Il se marie avec une femme issue d'une grande famille de banquiers parisiens avec qui elle finit par rompre en raison de son mariage « en cachette » avec cet « artiste ». Bénéficiant d'une éducation supérieure et poussée par l'amour des langues, elle trouve un emploi dans la traduction, le couple conversant d'ailleurs régulièrement en anglais. Sébastien C. se plaît à raconter longuement l'histoire de la rencontre de ce couple sur le registre romanesque, notamment leurs retrouvailles miraculeuses sur un quai de gare lyonnais en 1941 guidées par la « foi humaine », dit-il : « Nous, gosses, on grandit dans une épopée ! » Derrière cette rhétorique romantique se donne à la voir la rencontre entre un père d'origine « populaire », bien que détenteur d'un capital culturel par sa profession, et une mère d'origine bourgeoise. Or, cette configuration familiale entretient d'étroites correspondances avec

celle qui est au principe de l'acquisition d'un « habitus polarisé ». Celui-ci tend, selon Colin Robineau, à produire « des interrogations qui ont parties liées avec les rapports de classe et l'arbitraire du monde social » et favorise l'acquisition de « dispositions critiques et contestataires » qui seront plus tard, dans d'autres contextes, réactualisées¹.

Plusieurs indices témoignent chez ses parents de la prégnance des valeurs et convictions d'une gauche chrétienne intellectuelle née de la Résistance soutenues par des intellectuels engagés contre la colonisation. Ces chrétiens se sentent proches d'un Albert Camus, intellectuel engagé dans la Résistance, collaborateur d'*Esprit* et plus tard des *Temps modernes* qui, à la Libération, s'engage par l'action politique pacifiste contre la guerre et pour une nouvelle gauche socialiste². Ce public catholique minoritaire en France, proche du personnalisme de la revue *Esprit*, « constate souvent qu'il ne se situe pas seulement à gauche de la démocratie chrétienne, mais aussi à gauche des socialistes modérés qui partagent à peu près les positions de celle-ci en matière coloniale »³. C'est ce personnalisme qui, selon Nicolas Defaud, apparaît « comme une source majeure, sinon comme le noyau constitutif dans la genèse de l'idéologie de la CFDT »⁴ de laquelle Sébastien C. se sentira plus tard si proche. Pour ces chrétiens, l'Église se voit moins dans l'institution et ses évêques que sur le terrain de la solidarité fraternelle concrète avec ceux qui se battent pour leur liberté. Que Sébastien C. retient-il donc de ce milieu ? Comment cela se traduit-il dans sa propre socialisation ?

Dans l'appartement situé à Nice, dans le « quartier des musiciens de la rue Verdi », Sébastien C. se souvient des parties de piano « à quatre mains » jouées par son père et sa mère, et de « cette ambiance anticolonialiste » qui imprègne les débats à table alors que se jouent les accords d'Evian. Il vit une enfance « heureuse », culturellement riche, marquée par le monde du théâtre et les œuvres cinématographiques d'un Charlie Chaplin qui, avec *La Ruée vers l'or*, le met en larmes alors qu'il n'est encore qu'un « gamin ». L'ambiance dans laquelle il baigne durant son enfance est marquée par une culture littéraire, philosophique et religieuse portée par le souci des pauvres et la vie simple. Toutefois, ses parents ne fréquentent que très rarement l'église, lors des grandes occasions, et n'inculquent pas à leurs enfants une éducation fondée sur les observances religieuses. S'ils ne se rendent jamais à la messe et aux offices religieux, ses parents « profondément croyants » emmènent chaque année Sébastien C. et ses sœurs admirer la scène de la nativité, moins comme un signe

¹ On retrouve dans son itinéraire les formes typiques de socialisation, d'expérience et d'étapes franchies dans la carrière militante que Colin Robineau identifie, dans un tout autre contexte, chez les militants « autonomes » qu'il étudie. Voir C. ROBINEAU, « S'engager corps et âme. Socialisations secondaires et modes de production du militant "autonome" », *Agora débats/jeunesses*, vol. 80, n° 3, Presses de Sciences Po, 2018, p. 56

² M. WINOCK, « *Esprit* » : *des intellectuels dans la cité (1930-1950)*, Ed. rev. et augm., Paris, Seuil, 1996, p. 300 et 308

³ J. DUQUESNE, *La gauche du Christ, op. cit.*, p. 135

⁴ N. DEFAUD, « Chapitre 1 / La construction d'une double identité », dans *La CFDT (1968-1995)*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009, p. 27

d'attachement ou de fidélité à l'Église que pour ce qu'elle incarne : « Ma mère et mon père adoraient la pastorale des santons de Provence, cette histoire romancée, magnifique de la nativité à la Provençale. » Ses parents s'apparentent ainsi à ces croyants « conscients » qui font preuve d'une virtuosité religieuse, selon la formule de Max Weber pour qualifier ceux qui ont « l'oreille musicale » pour la religion. Dans ce cas de figure, cette virtuosité s'exprime par une attirance pour la contemplation, la valorisation d'un charisme personnel et l'opposition au pôle institutionnel de la religion¹. Sébastien C. se souvient par exemple des maximes d'Épicure, ce philosophe qui « fait l'éloge de la vie simple » dont le portrait sous vitre figure à côté du médaillon de Thérèse de Lisieux, « une jeune femme remarquable, une mystique » à laquelle se réfèrent des parents à la fois « très assisiens, le petit frère des pauvres ». Il ne dit si ses parents lisaient régulièrement la Bible ou s'ils en parlaient ouvertement. Mais « que les parents lisent la Bible à leurs enfants ou que ceux-ci les aient simplement vus la lire ne fait pas grande différence », puisque l'important « est ce qui est perçu de l'intensité et de la conviction avec laquelle ces choses-là sont faites, ce qui transpire de leur attitude et en est communiqué puis transmis à l'enfant »². Comme on le verra, il semble avoir lui-même fortement intériorisé les qualités du prophète associé à cette virtuosité religieuse³, en se faisant le défenseur des pauvres au nom d'une autorité morale supérieure.

Un autre aspect essentiel de sa socialisation – qui relève en partie d'une rationalisation *ex post* – est celui de la visibilité des préférences politiques parentales, avant tout « camusiens », qui semble avoir contribué à la formation d'une attitude critique du monde politique. Le quotidien *Combat* que son père et sa mère lisent « religieusement » traîne « chaque jour » sur la table du foyer et témoigne d'une gauche que Sébastien C. paraît admirer, celle qui incarne « la liberté contre les pouvoirs arbitraires, d'une part ; l'égalité contre les privilèges et les injustices, d'autre part »⁴. Compagnons du PCF dans l'urne, proches de cette gauche catholique issue de la Résistance et farouchement anticolonialistes, ses parents sont, dit-il, à la fois « croyants sans Eglise et communistes sans parti ».

La transmission de ces schèmes politico-religieux semble favorisée par « l'homogénéité des points de vue entre les parents, la visibilité de leur choix et leur capacité à transmettre un message (qui dépend du niveau de diplôme et de politisation), ainsi que par la fréquence des échanges sur des sujets d'actualité politique »⁵. Ces schèmes sont renforcés par un style éducatif promouvant l'indépendance et la créativité (qui n'est pas étranger au choix de l'inscrire plus tard dans une activité comme le scoutisme), le refus de socialiser l'enfant à la soumission et à la conformité ; la

¹ M. WEBER, *Sociologie de la religion*, I. Kalinowski (trad.), Paris, Flammarion, 2006, p. 331 et ss.

² A. GOTMAN, *Ce que la religion fait aux gens: sociologie des croyances intimes*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2013, p. 251

³ Comme l'a montré J.-P. ALBERT, « La place des saints. Virtuosité religieuse et structure du champ religieux », *Conserveries mémorielles*, n° 14, 2013 (en ligne : <http://journals.openedition.org/cm/1509>)

⁴ D. SALAS, « Albert Camus, l'humaniste intransigeant », *Etudes*, vol. 416, n° 1, 2012, p. 79-90

⁵ M. DURU-BELLAT et A. HENRIOT-VAN ZANTEN, *Sociologie de l'école*, Paris, A. Colin, 2012, p. 180

capacité à raisonner par soi-même. Tout cela favorise l'intériorisation d'une disposition à l'autodidaxie et anticonformiste aux cadres pédagogiques autoritaires, et qui, en se combinant avec d'autres traits de sa socialisation, sera renforcé par sa participation à la JEC. C'est ces dispositions structurantes qui semblent constamment se réactualiser dans le cadre de ses engagements et dont il se fait un point d'honneur durant l'entretien¹.

Une première rupture dans le récit de son enfance surgit lorsqu'il explique que ses parents quittent Nice pour Lausanne où son père trouve un poste à la radio et s'insère dans les milieux artistiques romands. Sans que l'on sache les motivations exactes de ce départ, Sébastien C. qui n'a alors que huit ans assignera plus tard les raisons de ce départ ce « 5 octobre 1958, le jour même où de Gaulle fait valider sa prise de pouvoir par la votation d'un référendum sur la Constitution de la nouvelle république, la V^e République, qui était taillée à sa mesure pour en faire une monarchie, certes républicaine, mais une monarchie quand même ». Si ce départ n'introduit pas de rupture franche dans l'histoire familiale, ce déplacement l'amène à devoir s'intégrer dans un nouvel environnement social et scolaire.

« L'humiliation maximum » à l'école et la « bande de copains » au scout

Sébastien C. traverse alors une période d'intégration scolaire difficile, tandis que son père lui ouvre les portes d'un milieu d'artistes romands qui regroupe « toute une troupe de gens, assez jeunes d'ailleurs, comme Émile Gardaz, le poète libertaire vaudois et catholique (...) qui faisaient partie des noms que j'employais tout le temps ». Il est moqué par les autres élèves et rabaissé par une enseignante en raison de son vocabulaire et accent niçois. Au-delà du fait d'être un « étranger » dans une ville rurale, le style éducatif auquel ses parents l'habituent l'amène à vivre très mal son insertion scolaire. À l'école, il dit avoir subi une série « d'humiliations maximums ». Il « fait équipe » avec deux camarades victimes eux aussi de la raillerie de leurs pairs en raison de leur origine italienne : « Je découvre à la fois le mépris, la moquerie, le rejet cautionnés par la maîtresse, et je découvre le même jour l'immense affection et la solidarité. Mais ce sont des mots que je n'employais pas à l'époque. »

¹ Durant les trois entretiens, Sébastien C. s'illustre par sa capacité à mettre en récit son parcours en le ponctuant de références, citations et analyses tirées de ses nombreuses lectures. Je me souviens d'avoir également été impressionné par sa mémoire, alignant les dates, les noms et les lieux sans la moindre hésitation, le tout dans un style narratif aux allures prophétiques. On verra que ces dispositions sont renforcées par son rejet de l'institution scolaire et par son intérêt pour les nouvelles pédagogies qu'il sera amené à mettre en œuvre durant sa carrière professionnelle d'animateur socio-culturelle par le biais d'une socialisation conjugale, avant de s'engager dans une carrière syndicale.

Cette première étape de son parcours permet de mieux comprendre l'émancipation que lui procure le scoutisme. En effet, ses parents décident de l'inscrire aux scouts « pour qu'on m'offre quelque chose d'autre que l'école ». Il rejoint la troupe animée par le Père Duruz qu'il assimile à « ces jeunes prêtres enthousiastes de Vatican II », instaurant des « messes avec des liturgies nouvelles, pas en latin, mais en français, avec la guitare (...) et les deux "espèces", les cathos avec l'ostie et les protestants [avec] le pain et du vin ». Alors qu'il subit l'humiliation et la moquerie dans le cadre scolaire, le scoutisme l'initie à la pédagogie du « projet » valorisant l'apprentissage de la responsabilité, l'autonomie, la solidarité entre pairs, la valorisation du sujet. Pour Sébastien C., c'est la découverte heureuse, presque salutaire, d'un scoutisme « qui n'est pas seulement un scoutisme du samedi après-midi, mais de tout le temps ». Il lui procure le sentiment d'appartenir à un même milieu fait de complicités dans lequel il endosse rapidement le rôle de leader. Il se dit marqué par des relations « ouvertes et fraternelles » et une sociabilité ludique qui efface les écarts de classe sociale, en totale opposition avec la violence des rapports sociaux subis à l'école : « Il y a le fils Nicod [fils de chirurgien] et le fils Fanner d'une famille de musiciens, mais je ne ressens pas... » Ces six années de scoutisme mémorable dont trois en tant que responsable de troupe lui donnent l'occasion d'endosser des responsabilités et d'acquérir un savoir-faire dans la gestion d'équipe et d'événements : « J'avais quinze ans et j'étais responsable de dix petits gosses. Le plus petit avait neuf ans. Et on partait en camp au moins un week-end par mois. Et il fallait que je les rassure. J'étais le grand. J'étais le chef de patrouille. » Il retient également de ce « scoutisme particulier » un espace où se vivent « l'autogestion, la responsabilité, la liberté » qu'il oppose à la culture scolaire autoritaire et hiérarchique. Il y fait l'apprentissage informel et ludique de l'autonomie, c'est-à-dire de savoir-faire organisationnels (planification, gestion matérielle, prise d'initiative, etc.) et de qualités sociales telles que l'affirmation de soi requise et sollicitée dans le cadre des responsabilités qui lui sont confiées :

« C'est aussi toute la vision du scoutisme. Il y a toute une éthique liée à Baden Powell (...) qui marque les adultes, hommes ou femmes, qui ont 15 ans comme moi. Ce qui n'est pas le cas à l'école, qui est déjà très pyramidale, avec une vision des choses qu'on a très vite critiquées ensuite : « Je suis l'enseignant et toi t'es un petit con, tu ne sais rien, moi je sais, et toi tu répètes après moi. » C'était comme ça aussi en France. Il y a un célèbre poème de Prévert : « 8 et 8 font 16, répétez, dis le maître, mais l'enfant voit déjà l'oiseau... » Ce très beau poème de Prévert est une charge contre la pédagogie académiste. C'est la même chose en 1958–1959 dans le canton de Vaud. C'est une école bernoise, c'est une école prussienne, c'est une école verticale. Et une école qui accepte des punitions physiques. »

Il acquiert ainsi un ensemble de compétences et d'appétences transposables dans l'action militante, à savoir l'organisation d'activité collective, le goût pour « l'enquête », le plaisir à débattre en petits groupes, etc. Avec la paroisse de quartier, le scoutisme représente donc un moment fort de sa socialisation de plus en plus influencée par la « bande de copains qui, pour la plupart, sont restés les copains parce qu'on a tous viré à gauche. (...) On était tout le temps, tout le temps, tout le temps [ensemble] à tel point qu'à un moment donné mes parents ont dit qu'il y a quand même aussi

l'école. » Parmi eux figure Clovis L., « un très bon copain » dont l'expérience s'apparente sur de nombreux points à celle de Sébastien C.. Né comme lui en 1948, Clovis L. fréquente lui aussi cette troupe rattachée à la paroisse du Saint-Rédempteur dans un quartier huppé de la ville. Sébastien C. comme Clovis L. assistent aux célébrations dominicales durant lesquelles le Père Duruz invite les laïcs à participer activement à la célébration liturgique (chants, prières, etc.) nouvelle de Vatican II. Ils sont ainsi confrontés à une religiosité qui se détache progressivement du rite, pour une appropriation plus personnelle des vérités religieuses qui leur apprend à chercher le sens des pratiques, et qui rend possible le fait que d'anciennes pratiques paroissiales soient remplacées par d'autres qui ne sont pas toutes directement religieuses¹ :

« Dans la paroisse, comme c'était l'époque de Vatican II, il y avait tout un courant de réforme de la liturgie. On avait un des prêtres, le Père André Duruz, qui était très en faveur de Vatican II. Je me souviens qu'on avait participé à une ou deux retraites où on nous formait à la nouvelle liturgie. (...) On nous transmettait le sens de chaque moment de la messe. Donc là il y avait tout un travail autour de la nouvelle liturgie, je me souviens très bien. »²

Dans les nombreux témoignages de militants d'Action catholique, cette socialisation est consubstantielle à une « nouvelle éthique faisant de la nécessité de s'engager et de militer une des dimensions de la pratique religieuse »³. Cette éthique s'imbrique étroitement avec la manière dont l'un et l'autre prennent goût à l'accomplissement en commun d'activité de terrain à travers le scoutisme :

« J'ai de bons souvenirs de cette époque, parce qu'il y avait beaucoup de copains. (...) La paroisse a été un lieu très important de socialisation, depuis 12-13 ans, même un peu avant. (...) Et là chaque année on montait une pièce de théâtre. C'est un lieu important, avec les scouts aussi. (...) On faisait des constructions hallucinantes, des constructions en bois, des plateformes suspendues entre des arbres, des trucs qu'aujourd'hui je ne sais même pas si ce serait autorisé. On avait l'autorisation de couper des arbres, on prenait des jeeps pour tirer les arbres. C'était assez hallucinant. (...) Indépendamment des liens avec les gens, je pense que cela m'a apporté le côté « organisation du groupe », c'est-à-dire organiser des choses pour un but, que ce soit un camp, que ce soit une soirée, que ce soit une récolte d'argent. »⁴

Le plaisir tiré de ces activités collectives favorise leur implication dans les organisations de jeunesse catholique : « Jusqu'à la fin de mon adolescence [ce milieu] était un ancrage, et c'est vrai que j'avais là la plupart de mes amis »⁵.

¹ A ce propos, voir Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, op. cit.

² Entretien avec CL

³ L. BERLIVET et F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », 1994, op. cit., p. 112

⁴ Entretien avec CL

⁵ Entretien avec CL

« Et on veut changer l'école »

Ce milieu catholique qui leur procure « un lieu très fort d'intégration » où l'amitié et le plaisir de mener des activités pratiques ensemble constituent le principal moteur des relations entre tous les participants se prolonge à la JEC. Clovis L. et Sébastien C. intègrent le groupe à Lausanne lorsqu'ils débutent respectivement le lycée et l'École de commerce, retrouvant là des « camarades » scouts. La JEC assure une certaine continuité socialisatrice durant leur adolescence, même si elle met davantage l'accent sur la réflexion en groupe. Les étudiants catholiques participent également aux cercles de discussion du Centre universitaire catholique animés par des jeunes aumôniers dominicains dont le Père Dumas, plus tard exclu de l'ordre suite à des propos œcuméniques jugés outranciers par ses supérieurs¹. Par son style et l'importance qu'il accorde à la dimension sociale et politique dans les activités qu'il propose, le Père Dumas est perçu par les jeunes, comme Clovis L., comme étant situé « complètement dans les marges » par rapport aux membres du clergé ordinaire. Il organise, par exemple, des camps d'été durant lesquels l'intérêt pour la dimension politique de la réalité sociale, qui aurait moins de chance d'être intériorisée à travers un apprentissage formel, est transmis à travers une « pédagogie de l'aventure » mise en œuvre par les scouts de France² :

« J'ai été trois fois dans les Vosges, c'était des régions complètement désertiques. On y passait une semaine entière à faire des jeux, c'était le prédécesseur du jeu drôle. (...) Je me souviens, une fois c'était pendant la crise des missiles à Cuba, en 1962. Le prêtre nous racontait qu'on allait au congrès des prêtres liés au Viêt-Cong. C'était assez hallucinant comme il organisait ça parce qu'on prenait le train jusqu'à Lure dans les Vosges, et là dans le train, un des copains qui était allé aux toilettes s'était fait « agresser » par un de ces Viêts-Congs. [Les prêtres et aumôniers] lui avaient fait des marques avec un bouchon en liège. C'était un des Viêts-Congs qui jouait pour le jeu organisé par le Père Dumas. Et on a passé la semaine à « patrouiller » dans la région, essayer de trouver où ils étaient, c'était assez hallucinant. »

Au sein de la JEC, Sébastien C. trouve en l'abbé Oberson qui officie dans une paroisse ouvrière un modèle d'engagement empreint de cette nouvelle éthique religieuse. Il en retient notamment des éléments pratiques comme le fait de « planifier » et inscrire dans l'agenda ses activités militantes : « Alors de lui, je garde plein de choses, mais une des choses que je garde c'est l'usage constant d'un agenda qui s'appelle le QUO VADIS. (...) C'est un agenda qu'on ouvre et on a toute la semaine sur une page. J'avais un agenda militant l'époque. » Son intérêt pour l'art oratoire et le théâtre (il prend des cours de théâtre) n'est sans doute pas étranger au rôle de *leader* qu'il endosse dans le cadre du scoutisme et de l'Action catholique. Sébastien C. s'approprie les outils de l'Action catholique pour mener plusieurs initiatives : « On a dans le *voir-jugé-agir* une méthode que j'utilise toujours d'ailleurs dans l'agir collectif. Et on veut changer l'école. » Tandis que circule au sein de la JEC romande l'action menée par les jécistes des collèges de Genève dans le cadre du Mouvement

¹ Il décrit cet épisode dans l'un de ses romans autobiographiques. Voir L.-F. DUMAS, *Bachu chez les justes*, *op. cit.*

² C. GUERIN, « 17. Pédagogies de l'aventure, décolonisation et recomposition du projet éducatif des Scouts de France (1944-1964) », *op. cit.*

intercollège, Sébastien C. met sur pied à Lausanne un journal des collégiens sous forme de dépliant et lance à son tour, avec l'aide de camarades du CIRA, une grande enquête dans les collèges. Comme ce type d'action n'est pas nécessairement admis dans les enceintes du collège en raison de leur caractère « politique », le plaisir qu'il retire de cet engagement est aussi un plaisir de l'affrontement et du refus de la soumission à des normes que le contexte jéciste contribue à délégitimer. Il adopte un comportement « déviant » en transgressant les codes vestimentaires (notamment l'interdiction du port du jean) et en arborant des cheveux longs. Ce comportement lui vaut « une collection d'heures d'arrêts impressionnante » au point que le directeur, un « colonel à l'armée », en vient à l'exclure du collège, renforçant sa perception de l'autoritarisme de l'institution : « Il m'a foutu dehors, il m'a tenu comme ça, hein, il m'a fait traverser la cour comme un vaurien. » C'est par obligation, sous la pression parentale, qu'il intègre en 1966, après une année de raccordement, l'École supérieure de commerce et d'administration. Sa perception de l'illégitimité des normes scolaires trouve également sa source dans la relation amoureuse qu'il noue avec une amie rencontrée au scout.

« J'ai trouvé une compagne qui partageait avec moi et mes révoltes et ma foi. »

L'ancrage social de Sébastien C. tend progressivement à s'organiser exclusivement autour de la sociabilité militante de la JEC et du scoutisme. Son attachement et son investissement dans la réflexion critique qu'il mène avec d'autres jécistes sont renforcés par la relation affective qu'il noue avec une amie rencontrée chez les scouts, qui devient sa compagne et avec laquelle il vivra pendant « presque sept ans ». Cette relation affective contribue à renforcer le brouillage entre le privé et le public, l'intime et le politique¹, l'action militante et le croire religieux :

« C'est quelqu'un qui partageait exactement [les mêmes intérêts que moi]. Elle est croyante comme moi, dans les scouts comme moi, elle est engagée de plus en plus à gauche comme moi, enfin... je veux dire dans la société. (...) J'ai trouvé une première compagne qui comprenait et partageait totalement avec moi et mes révoltes et ma foi, et qui en même temps m'a ouvert l'esprit à cette pédagogie Freinet. On a fait x congrès, on était très impliqué. »

Cette relation témoigne de la requalification des relations sociales que produit l'engagement dans les scouts et la JEC, diminuant ainsi les tensions qui peuvent surgir lorsque sphère privée et activité militante ne coïncident pas, et génère en retour un plus grand attachement pour l'engagement qui constitue un « enjeu fusionnel » et une aventure partagée du couple². Dans le cas de Sébastien C., les échanges noués avec sa compagne contribuent à démasquer l'arbitraire du modèle scolaire dont

¹ A. WIEVIORKA, « L'intimité dans un couple politique. Les Thorez », dans *La vie privée des convictions*, Paris, Presses de Sciences Po, 2014, p. 115-134

² A. MUXEL, *Toi, moi et la politique: amour et convictions*, Paris, Seuil, 2008, p. 59

il dit avoir souffert à son arrivée à Lausanne, en découvrant l'existence d'autres pédagogies qui transforment la relation autoritaire maître-élève en relation de coopération. Il insiste en effet sur le rôle fondamental qu'exerce cette relation dans la mesure où sa compagne, étudiante de l'École normale et jéciste, lui fait découvrir la pédagogie d'Augustin Freinet : « Et cela a été très important dans ma vie future. [Ma compagne] fait une formation d'enseignante primaire alors que j'avais des critiques sur l'école. Elle adopte la pédagogie de Célestin Freinet qui est quelqu'un de mon pays. » Sébastien C. s'identifie d'autant plus fortement à ce défenseur de la « pédagogie coopérative » qu'il partage avec lui l'origine niçoise et qu'il appartient à cette « gauche non-stalinienne » engagée dans la Résistance.

Cette relation de « fusion amoureuse et politique » renforce au final la convergence de trois éléments constitutifs de son rapport au politique, à savoir la valorisation de pratiques et réflexions militantes menées selon les modalités inscrites dans la sociabilité de ces organisations de jeunesse catholique (solidarité organique, horizontalité des rapports sociaux, action et partage collectifs, etc.), l'opposition à l'ordre scolaire autoritaire et, par extension, à l'ensemble des institutions qu'il perçoit sous leurs aspects disciplinaires et individualisant, enfin, l'attachement personnel à la figure subversive du Christ à l'égard des rapports de domination instaurés par la « puissance de l'argent » et l'avidité du pouvoir.

Ces éléments convergent vers la valorisation de schèmes d'action et de pensée anti-institutionnels qui le rapproche des milieux libertaires et des idéaux autogestionnaires portés par une partie de la gauche chrétienne française, en particulier la CFDT et le PSU. La proximité avec la pensée libertaire est aussi facilitée par l'entremise de son père qui fréquente des artistes et poètes « anarchistes », ce qui n'est sans doute pas étranger au fait qu'il fréquente occasionnellement le Centre international de recherche sur l'anarchisme (CIRA) situé sur les hauteurs de la ville. Jeune adolescent, il parcourt une littérature militante anarchiste, dont les ouvrages de Léon Tolstoï, anarchiste-chrétien, et des intellectuels contemporains comme Ivan Ilitch, ce prêtre libertaire qui dans *Une société sans école* décrypte l'institution scolaire comme le lieu de reproduction des logiques capitalistes du profit. C'est d'ailleurs, en plus des jécistes, avec des militants du CIRA que Sébastien C. met sur pied le Centre lausannois des étudiants du secondaire, le CLES, et qu'il rédige le questionnaire d'enquête destinée aux étudiants des trois collèges de la ville : « Elle porte sur ce que [les élèves et étudiants] pensent de leur vie parce que l'école nous fait chier. Et plus tard on dira que ce n'est pas que l'école qui ne va pas, c'est la société, c'est l'organisation sociale. »

« Depuis le camp avec de Bernis en 1967, je sais que je suis anticapitaliste. » La montée en généralité de la critique antiautoritaire et anti-hiérarchique

Un autre élément clé de son parcours contribue à son adhésion progressive à une vision politique qui associe étroitement le caractère autoritaire et hiérarchique des institutions aux logiques du

« système » capitaliste progressivement lues à l'échelle internationale. À la révolte contre l'école s'ajoute, dans le cadre du scoutisme, la révolte contre la faim dans le monde par le biais des campagnes menées avec le Comité contre la faim et pour le développement (CCFD) :

« Parallèlement à ma révolte contre l'école naît la révolte contre la faim dans le monde puisqu'à partir de 14 ans, dans le cadre du scoutisme, on mène des campagnes lancées par le Comité catholique contre la faim et le développement, l'actuelle Société Terre-Solidaire de France. On faisait ça là-bas, aux scouts, parce qu'on avait ces locaux magnifiques. (...) Notre militance commence comme cela, contre la faim. »

Ces campagnes le sensibilisent à la pauvreté à laquelle sa socialisation primaire ne le rend déjà pas indifférent, d'autant plus qu'elles sollicitent les participants pour mener des récoltes de fonds. Elles offrent également des occasions d'apprendre à réfléchir sur les causes de la pauvreté dans le Tiers-Monde auxquels la JEC accorde une importance plus grande que pour les moyens concrets d'agir sur le terrain. Durant l'hiver 1967-1968, Sébastien C. participe au camp sur le Tiers-Monde organisé par l'équipe romande de la JEC en présence de l'économiste marxiste Gérard Destanne : « Je suis déjà totalement radical. Mais depuis le camp de Bernis en 1967, je sais que je suis anticapitaliste. »

Alors que plusieurs jécistes se rapprochent des jeunes communistes via les « cercles Spartacus », mais aussi par les amitiés nouées sur le banc de la faculté et par la lecture de *La Taupe* dans les collèges ou d'*Uni-Brèche* à l'université, Sébastien C. se situe du côté de ceux qui, « sans le dire forcément, sont d'obédience plutôt libertaire ». La « transmission » de schèmes et préférences « libertaires » par son père, le rôle de leader qu'il occupe dans ces groupes, et son attachement affectif à ce type de militantisme, tout cela l'amène à se situer en opposition vis-à-vis des groupes « marxistes » :

« On avait une vision du scoutisme, du rapport à soi, du rapport aux autres marquée par l'apprentissage de l'autogestion, de la liberté, de la responsabilité, du rapport à la nature, des campagnes contre la faim ! (...) Cette méthodologie, voir, juger, agir, c'est une formation que les jeunes marxistes n'ont pas eue, parce qu'eux sont devenus tout de suite conceptuels. Nous on parle de ce qu'on appelait des « faits » c'est-à-dire le « voir ». On voit ce qui se passe, ce qui nous indigne, ce qui nous touche, ce qui nous met en route. Cela fait qu'on s'accroche d'abord au réel – au réel ! – pas à un livre. »

Ces éléments biographiques convergent vers une forte valorisation de répertoires et schèmes d'action anti-institutionnels accordant une valeur centrale à la concertation, à l'horizontalité des modes de sociabilité et de prise de décision, à l'autonomie intellectuelle, au rejet des formes plus ou moins subtiles de confiscation du pouvoir (en particulier par l'entremise de la délégation et la non-participation aux décisions) qu'il rassemble sous le label de « l'autogestion », autant d'aspects qui convergent *in fine* vers son insertion dans les milieux libertaires. On voit ainsi comment ses

représentations politiques sont liées « à des pratiques collectives à l'aune desquelles elles prennent sens et qui, souvent, les fondent »¹.

Détour heuristique par une militante de la grande bourgeoisie catholique

L'analyse des effets socialisateurs des organisations de jeunesse catholique implique de penser la manière dont cette insertion s'articule avec les histoires familiales et scolaires. Celles-ci peuvent être non seulement marquées par l'origine et la pente sociale des parents, mais aussi par les normes et styles éducatifs parentaux et la place qu'y occupe la religion. Le détour comparatif avec une autre enquêtée permet de mettre encore mieux en lumière l'importance de ne pas assigner à une organisation comme le scoutisme des effets socialisateurs identiques indépendamment du passé biographique des individus. Plusieurs travaux montrent que le scoutisme transmet des dispositions à l'autonomie et à agir de son propre chef², à l'apprentissage « de la vie en groupe, la confrontation maîtrisée au risque et aux responsabilités, la mise en place de projets »³, d'autres enquêtes soulignant par ailleurs son importance dans les réseaux de recrutement des ONG, par exemple⁴. Les travaux d'historiens rendent également attentif au fait que le scoutisme catholique revêt des formes et contenus différents en fonction des contingences de l'histoire de l'Église, en particulier selon la conception que celle-ci se fait de la mission apostolique au cours du XX^e siècle dont le concile Vatican II ne constitue qu'un épisode parmi d'autres⁵. Dans la continuité de ces travaux, on voudrait simplement souligner de façon plus nette la manière dont le scoutisme constitue une expérience socialisatrice particulièrement forte chez certains individus en raison de ce qu'ils vivent dans d'autres espaces de vie, en particulier au sein de la famille. C'est ce que montre parfaitement le parcours de cette militante issue d'une famille de la grande bourgeoisie catholique avec laquelle elle finit par rompre tous liens, préférant des conditions d'existence modestes et s'engageant dans les années septante au côté des victimes de la dictature. Ce qui frappe ici, c'est l'effet socialisateur d'une éducation bourgeoise, non pas sur l'intériorisation des valeurs et schèmes de perception, mais au contraire sur la volonté de fuir et de s'émanciper d'un milieu (le parcours de Nathan W., issu de la bourgeoisie protestante, offrira un autre exemple de ce processus, cf. chapitre 6).

¹ J. MISCHI, « Introduction. Observer la politisation des ruraux sous l'angle des sociabilités: enjeux et perspectives », dans *Sociabilité et politique en milieu rural*, s. 1., Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 10

² O. FILLIEULE *et al.*, *Changer le monde, changer sa vie. Enquête sur les militantes et militants des années 1968 en France*, *op. cit.*, p. 146

³ J. SIMEANT, « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », *op. cit.*, p. 111

⁴ J. SIMEANT, « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », *op. cit.* ; F. SAWICKI, *Les réseaux du Parti socialiste*, *op. cit.*

⁵ Voir C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, *op. cit.*

« Je n'ai jamais aimé ce milieu ! »

Née en 1939 dans une famille de la bourgeoisie catholique, Annick F. est la seconde fille d'un père directeur du service des Eaux à Genève et d'une mère secrétaire « soumise à son mari ». La famille habite « un joli appartement » à proximité de Plainpalais dans un quartier de la vieille ville. Par un ton ironique, elle souligne d'emblée que « c'était du bon côté, pas du côté Jonction [un quartier populaire], je vous en prie ! ». Son récit d'enfance insiste beaucoup sur son rejet de ce milieu familial (« Je n'ai jamais accepté ce milieu ! »), au point qu'il semble avoir structuré une bonne partie de ses choix de vie. Ses parents ne fréquentent pas régulièrement la messe, ne présentent aucun signe de piété, « mais quand il y avait Monsieur le Curé, c'était comme ça (déférence) ! » Elle dit avoir « subi » une éducation stricte et sévère. Sa socialisation est de plus fortement marquée par une stratégie de scolarisation élitiste, ses parents aspirant à ce que leurs deux filles maintiennent une position sociale « respectable » conforme au style de vie familial de cette bourgeoisie catholique. Annick F. suit ainsi des cours de piano et fréquente l'École du Mail, un établissement public « qui faisait des recherches pédagogiques » et « testait des nouvelles méthodes » d'enseignement : « Mes parents étaient bien contents de cette école. C'était quand même une école "pédagogique" ». Elle vit très mal cette éducation rigoriste qui accorde peu de place à ses propres aspirations, à commencer par son envie de rejoindre d'autres enfants dans des jeux en plein air :

« Je suis née là-dedans ! Je devais mener la vie d'une fille de ce milieu, correct, comme il faut, propre, bien rangée, organisée. Je n'allais pas jouer avec les autres enfants, j'en crevais d'envie... mais je n'avais pas le droit d'y aller parce qu'on ne savait pas qui c'était. J'étais toujours avec mes petites chaussettes blanches et mon chapeau d'été. »

Alors qu'elle aspire à intégrer une école d'art décoratif, ses parents refusent « parce que "ces machins artistiques" ce n'est pas tout à fait correct ». À 14 ans, sa mère lui trouve une place de formation d'employée de bureau qu'elle achève deux ans plus tard, en 1954.

Une « éthique de la responsabilité » à travers le scoutisme

Face aux réticences de son père et de sa mère, Annick F. négocie durement pour rejoindre les scouts. Elle obtient de participer aux activités du groupe de Sainte-Thérèse, dans le quartier huppé de Champel fréquenté par des enfants de « bonnes familles » catholiques : « Mes parents ont accepté parce que c'était là-bas, parce qu'ils n'aimaient pas les scouts. C'est "arracher" l'enfant à sa famille. » Le scoutisme lui procure une échappatoire « au carcan familial » et aux robes à dentelles en même temps que cette insertion sociale lui offre un point de comparaison faisant voir le caractère arbitraire des normes éducatives de ses parents. Il est à son apogée et, contrairement au curé, le chef scout et l'aumônier offrent des modèles plus masculins et « viril » d'engagement. Annick F.

n'aspire alors qu'à une chose, rejoindre la troupe dont les activités détonnent avec cet environnement familial arc-bouté sur les codes vestimentaires sophistiqués de la féminité où l'affection semble faire défaut. *A contrario*, le scoutisme valorise l'autonomie individuelle et les activités collectives en plein air :

« À l'âge de 15-16 ans, je ne rêvais que d'une chose, d'être garçon manqué et d'aller au scout, qu'on me foute la paix, que je puisse partir à pied avec un sandwich et mon vélo. Ce n'était pas à pied, c'était avec le vélo. Tout ce qui pouvait me sortir de la famille. »

En comparaison avec Sébastien C., le scoutisme permet à Annick F. d'accéder à des activités qui entrent en contradiction avec les normes impliquées dans les stratégies de reproduction sociale et genrée de son milieu d'origine (à commencer par le port de l'uniforme relativement commun entre garçons et filles). Il favorise une sorte de « contre-socialisation »¹ contribuant à délégitimer les normes d'éducation et valeurs bourgeoises « subies » durant son enfance. Cette opposition trouve son affirmation la plus forte lorsqu'elle décide de nouer une relation affective avec un camarade scout de milieu populaire dont les parents ouvriers, originaires d'Alsace. : « J'ai rencontré Marc qui était aussi au scout, qui était d'un milieu complètement différent avec une maman couturière et un papa linotypiste. » La rencontre amoureuse avec cet artisan-ouvrier ébéniste avec qui elle se marie quelques années plus tard est mal vécue par ses parents. Elle achève un lien relationnel déjà fragile, offrant à Annick F. le moyen de sortir définitivement de l'enceinte familiale :

« [Mes parents] étaient complètement effondrés parce qu'on n'était pas du même milieu. (rire) Quand j'ai présenté Michel à mes parents, cela a été terrible. (...) Alors on leur a dit : "Allez péter avec toutes vos histoires, nous on va vivre ensemble !" ...enfin, on va se marier, s'il vous plaît, on ne va pas vivre ensemble. On s'est marié en 1960. »

Avec son mari, Annick F. emménage aux Acacias, ce quartier populaire de Plainpalais où le couple s'engage dans un groupe de scouts fréquentés par les enfants de familles modestes. Cet investissement comporte un fort engagement social qui la sensibilise à la pauvreté des milieux les moins privilégiés : « Ce n'était pas difficile, mais c'était pas les scouts de Champel des quartiers chics. Le soir, je ramenaient les filles, on faisait souvent la tournée des bistrotts pour qu'elles retrouvent leur père. » Elle s'attache aussi à des figures comme l'abbé Pierre qui effectue une tournée à Genève, auréolé de l'appel du 1^{er} février 1954 (en trois semaines, un milliard de francs recueillis et une exceptionnelle unanimité médiatique et politique), dont l'œuvre est assurée par des militants de familles catholiques modestes². La même année, en mai 1954, l'abbé Pierre se rend à Genève pour parler du problème des sans-abris en Europe à l'invitation de la Croix-Rouge suisse

¹ B. LAHIRE, « De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique », dans *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte, 2001, p. 121-152

² A. BRODIEZ-DOLINO, *Emmaüs et l'abbé Pierre*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009 ; A. BRODIEZ, « Entre social et humanitaire : générations militantes à Emmaüs (1949-2009) », *Le Mouvement Social*, vol. 227, n° 2, 2009, p. 85

et de Caritas, et à nouveau en juin 1955 au Pavillon des sports : « Et puis là, moi j'étais très passionnée avec tous les côtés abbé Pierre, ces trucs-là, Emmaüs, je trouvais ça magnifique. »

ENCADRE 17. « UNE FOULE ENTHOUSIASTE ACCUEILLE L'ABBE PIERRE »

« Quel dommage de n'avoir pas choisi une salle plus grande, le Palais des Expositions par exemple ! Il y avait sans doute 5000 personnes vendredi soir au Pavillon des Sports pour accueillir l'abbé Pierre et lui dire l'amitié que lui porte chacun. Mais des milliers d'autres personnes durent s'en retourner, faute d'avoir pu franchir des portes où les spectateurs se pressaient par grappes. Haché d'applaudissements et d'acclamations, l'exposé de l'apôtre des déshérités eut certainement de quoi faire réfléchir tous les assistants. Ce qu'il réclame, c'est de réfléchir aux problèmes du monde, qui se résument à un seul: un milliard et demi d'hommes n'ont pas de quoi se nourrir. 10% des humains gaspillent 80 % des biens à la disposition de cette terre. Les efforts et la bonne volonté n'engendrent que des effets dérisoires. En revanche, sur leur modeste territoire, les pionniers d'Emmaüs ont manifesté une efficacité formidable. Or la douleur des déshérités est muette. Ceux qui ont de la puissance sont aveugles. Le monde manque d'une fonction prophétique, assumée par ceux qui plongent dans la souffrance, qui sont présents dans la douleur. Après avoir un peu parlé des Etats-Unis, à l'égard desquels l'abbé Pierre se montre d'une sévérité extrême, sinon excessive, l'orateur annonça, pour octobre, la création d'un noviciat des Pères de la misère, qui vivront de la vie des humbles pour soulager ceux-ci. Il lança un appel aux volontaires de tous les pays, qui doivent montrer que l'humanité ne peut pas sombrer. A la sortie d'une salle surchauffée, où l'aération équivalait au néant, des collecteurs recueillaient les dons dans des poubelles symboliques. Si l'on en juge par la chaleur des applaudissements et la sympathie constamment témoignée, l'assemblée aura manifesté tangiblement à l'abbé Pierre la mesure de son amitié, sa compréhension pour les besoins immédiats dont il clame l'urgence. »¹

Le couple vit modestement du revenu de son mari ébéniste-ouvrier et de son salaire d'employée au contrôle des loyers qu'elle abandonne (« Ça a été la liberté. ») à la naissance de sa seule et unique fille :

« Alors ça n'a pas été facile du tout financièrement, mais on s'est très bien débrouillé. On n'a pas de grands besoins. Ça allait très bien. J'ai envoyé pêter ma famille qui m'invitait à manger et qui me disait "T'auras au moins mangé un bon repas aujourd'hui." Un climat magnifique... "Vous pouvez garder votre repas, vous pouvez le bouffer vous-mêmes tout seuls !" »

Son attachement aux activités de la paroisse de Saint-François dans le prolongement de son engagement dans le scoutisme populaire répond à la fois à un projet personnel d'émancipation à l'égard de son milieu d'origine et au désir de venir en aide aux plus démunis. Contrairement à Amandine B. (cas n°2) pour qui le travail intellectuel constitue une dimension centrale de son engagement, le militantisme d'Annick F. relève de l'entraide qui fonctionne aussi comme une marque de refus d'un destin social privilégié. Tout se passe comme si son engagement « par

¹ J. MNT., « Au Pavillon des sports. Une Foule enthousiaste accueille l'abbé Pierre », *Journal de Genève*, 26 juin 1955, p. 10

conscience »¹ de type caritatif en milieu populaire lui permet de recouvrir une posture morale vis-à-vis d'un milieu avant tout soucieux de réussite et de promotion sociale, mais indifférents à l'égard des pauvres et qui n'a cessé de qualifier ses intérêts et choix de vie comme « déviants ». Malgré une transmission religieuse presque tout autant absente que chez Amandine B., le scoutisme et la paroisse en milieu populaire deviennent ainsi un lieu central de son engagement dans la mesure aussi où ces instances fréquentées par son futur mari constituent symboliquement ce à travers quoi elle a choisi de rompre avec sa famille.

Attachée à « la foi », mais « en recherche », elle se détache peu à peu de la paroisse dans laquelle elle est « très engagée », mais qu'elle a « déjà un peu abandonnée ». L'éloignement se fait progressivement en participant à la contestation religieuse avec des prêtres en rupture avec la hiérarchie. Car en 1968-1969, le couple s'engagera dans la contestation religieuse à travers Chrétiens du mouvement et les luttes de quartiers contre la destruction des pavillons ouvriers, puis dans les luttes de solidarité internationale, en s'engageant au MSA, à la COTMEC, au CSPB et à la LDH. C'est par ce biais que le couple accueille dans leur pavillon plusieurs exilés et militants brésiliens clandestins engagés dans les luttes révolutionnaires, en exil après avoir subi des tortures par le régime militaire. Annick F. se rend à plusieurs reprises avec d'autres militants catholiques « en recherche » dans les quartiers populaires au Brésil, aux côtés de prêtres militants engagés dans les luttes syndicales et populaires pour les *paysans sans terre*. Annick F. découvre avec son mari ce qui apparaît pour ces chrétiens en rupture comme « une foi authentique », vécue au côté des plus pauvres et engagée dans leur lutte pour le droit à la terre et à la dignité. Après une période consacrée à l'éducation de sa fille tandis que son mari assure un très modeste revenu, elle devient secrétaire de Caritas grâce à ces contacts et engagements militants.

Le déclassement social pèse parfois assez lourdement sur le couple, ne disposant pour vivre et éduquer leur unique fille que du modeste revenu qu'apporte le petit atelier de réfection de meubles antiques :

« C'était vivre au jour le jour, essayer de payer son loyer de l'atelier ainsi que la caisse maladie, d'élever notre petite fille sans qu'elle soit péjorée par tous les problèmes financiers. Se contenter de trouver ce qu'on trouvait, se débrouiller pour trouver des habits où c'était pas cher, ou bien ils les donnaient. (...) Mais... c'est pas serrer la ceinture. On aimait bien cette vie-là. »

Le maintien de l'engagement repose en partie sur les rétributions symboliques qu'en retire le couple, dans la mesure où le « temps donné, les efforts consentis, les sacrifices prodigués, le don de soi, les risques endurés et le renoncement aux plaisirs de la vie "ordinaire", peuvent générer des

¹ É. AGRIKOLIANSKY, « Carrières militantes et vocation à la morale. Les militants de la LDH dans les années 1980 », *op. cit.*

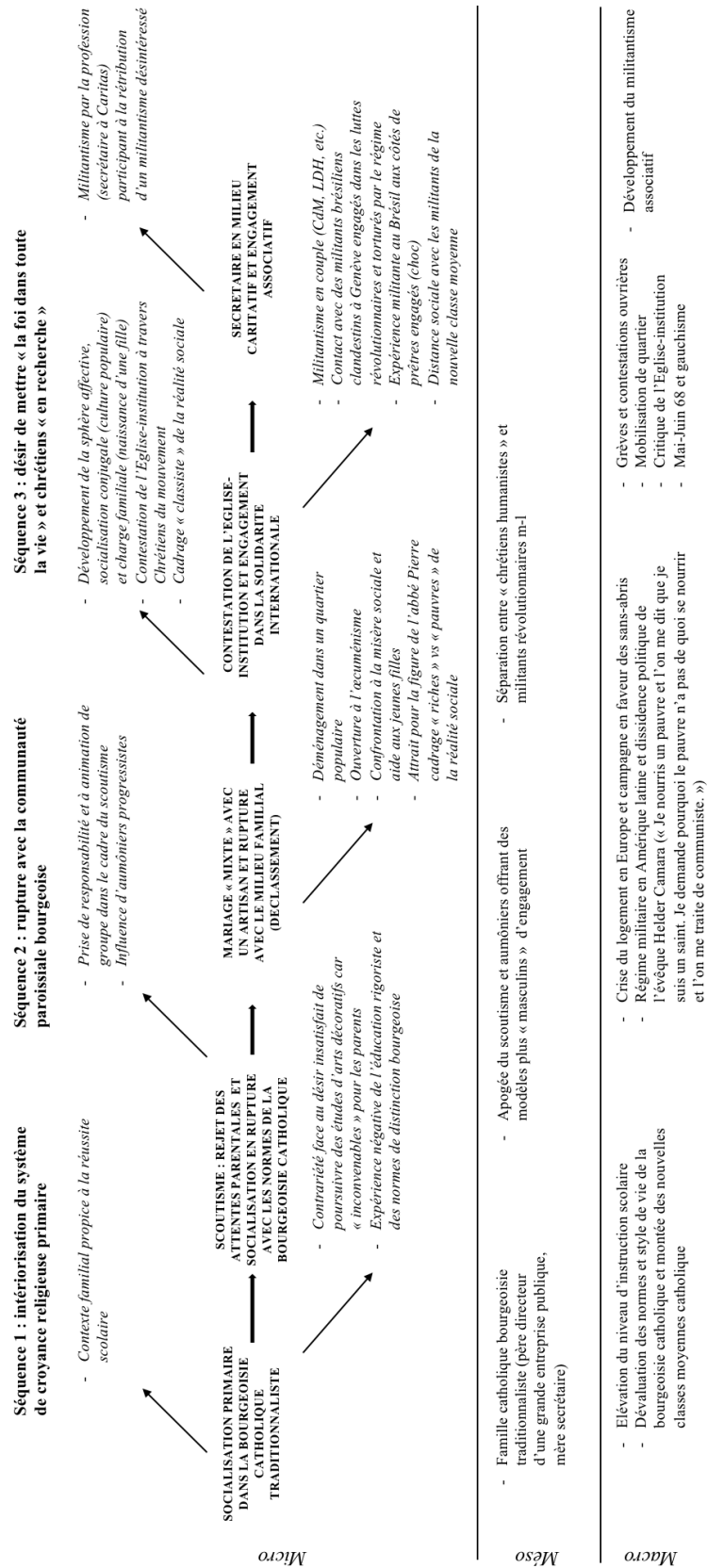
sensations d'apaisement, de sérénité ou de plénitude, des satisfactions morales »¹, mais aussi prodiguer un accès privilégié à certains postes, notamment pour les membres des classes populaires. C'est le cas pour Annick F. qui obtient un poste de secrétaire à Caritas, ce qui lui permet de quitter un poste qu'elle a occupé péniblement durant 23 ans et dont elle a « horreur », notamment parce que « je n'arrive pas à me conformer à une vie de bureau avec des gens qui pensent comme des bureaucrates ». En même temps, les sacrifices matériels consentis pour venir en aide aux militants en exil et aux personnes en situation de détresse sociale, bien que cette générosité sans faille fournit des moments de convivialité et de fraternité (« On en avait trois ou quatre qui arrivaient comme ça, mais c'est pas grave, il n'y a pas de problème, il y a toujours des œufs et des pâtes. »), mais aussi l'accès facilité d'amis militants à des conditions matérielles d'existence plus élevées nourrissent un ressentiment qu'Annick F. peine à masquer durant l'entretien.

À travers ce parcours, on observe ce que doit l'expérience positive du scoutisme au milieu familial et en quoi celui-ci offre un espace d'émancipation et de resocialisation pour des individus comme Annick F. qui vit mal le rigorisme dont font preuve ses parents. La distance que le couple entretient à l'égard des groupes gauchistes s'explique en partie par leur appartenance aux classes populaires peu dotées en capital culturel, par la distance sociale qui sépare le couple de ces militants appartenant aux nouvelles classes moyennes dont l'attitude et le style de vie est parfois vécu comme une marque de mépris de classe : « Et c'est vrai qu'il [son mari] le ressent encore en face [de ces militants] qui sont des intellectuels. Encore maintenant, ça ne passe pas. » L'engagement plus associatif que partisan de Annick F. que l'on retrouve chez les catholiques de gauche d'origine populaire exprime « la coupure entre théorie et pratique, intellectuels et exécutants, existant entre classes supérieures et classes populaires »². On voit que le scoutisme génère des effets socialisateurs différents par rapport au cas examiné précédemment, en rapport à une expérience qui, dans la continuité d'une socialisation primaire, participe à l'acquisition d'une vision du monde valorisant l'autonomie intellectuelle et pratique du sujet (au sens de refus de « l'embrigadement ») et au renforcement de son identification à une gauche chrétienne « anti-institutionnelle ».

¹ D. GAXIE, « Rétribution du militantisme et paradoxes de l'action collective », *Swiss Political Science Review*, vol. 11, n° 1, 2005, p. 162

² C. PECHU, « Les générations militantes à droit au logement », *op. cit.*, p. 83

Schéma biographique 1 : Annick F.



Le parcours de Sébastien C. permet d'approfondir la réflexion sur la spécificité de l'engagement de militants jécistes. En effet, on retrouve chez Sébastien C. cette disposition « anti-institutionnelle » qu'attribue Renaud Dulong aux catholiques de gauche en France¹ formés par « un catholicisme de mouvement et un catholicisme militant »². Ces catholiques se disent volontiers sans Église, appartenant à une gauche anti-capitaliste et antiautoritaire dans un contexte où le mouvement communiste est fortement discrédité, à quoi s'ajoute l'aura d'un personnalisme critique à l'égard des grandes théories au profit de l'action mettant au centre l'émancipation et la liberté individuelle. Quant au parti socialiste, il n'a sur le Tiers-Monde, auquel ces jeunes catholiques portent désormais leur attention, pas grand-chose à dire, la révolution cubaine incarnant pour eux « l'un des pôles essentiels du mouvement socialiste » qui se veut total et populaire³.

On voit tout ce que cette disposition – que la littérature a tendance à attribuer à l'ensemble des « catholiques de gauche » – doit chez Sébastien C. à la « transmission »⁴ familiale de schèmes de pensée et d'action. On a vu que l'intériorisation de ces schèmes repose sur une socialisation primaire dans un cadre familial propice à « transmettre » ce type de dispositions, d'une part, et sur les expériences socialisatrices successives au sein de ce champ organisationnel catholique qui renforcent et donnent sens à ces schèmes d'action et de pensée, d'autre part. Pour insister sur ce deuxième point, on observe que, dans ce cas, la JEC telle qu'elle se donne à voir au milieu des années soixante offre un contexte propice à renforcer cette disposition anti-institutionnelle. En effet, elle offre un modèle d'engagement militant orienté vers la transformation de la réalité quotidienne de ces jeunes et ce qu'elle contient d'autoritarisme, valorisant la prise en charge des « problèmes » en se référant moins à une doctrine, mais par tous et par chacun à travers le partage collectif d'expériences et la mise en œuvre d'actions concrètes. On peut dès lors poser l'hypothèse selon laquelle Sébastien C. y est particulièrement sensible et attaché du fait que ce modèle communautaire

¹ R. DULONG, « Christian Militants in the French Left », *op. cit.*

² J.-M. DONEGANI, « The Political Cultures of French Catholicism », dans S. Berger (éd.), *Religion in West European politics*, London, Frank Cass & Co. Ltd, 1982, p. 78

³ R. CHAPUIS, « Chapitre II », 1976, *op. cit.*, p. 191

⁴ L'ancrage au sein d'une configuration familiale particulièrement propice à la « transmission » de schèmes politico-religieux contribue sans doute au fait que Sébastien C. ne se sente pas seul à vivre et ressentir un profond attachement à ce référent politico-religieux « chrétien », se sentant comme appartenir à une « famille » militante, minoritaire, comme en témoignent les nombreuses références qu'ils mentionnent durant l'entretien, en particuliers *L'affaire Jésus* d'Henri Guillemin : « Il y a aussi tous les bouquins de Georges Haldas, il en a écrit sur Marie-Madeleine. Et quelqu'un notamment qui, pour moi, est très important, c'est Henri Guillemin. Comme chrétiens gauches, on ne fait pas mieux. Et Henri Guillemin, il a 20 ans, il pense qu'il va mourir, en fait il n'est pas mort, il est mort beaucoup plus tard, et il veut écrire son testament politique et spirituel. Et il écrit l'Affaire Jésus. Une tronche comme ça, un historien extraordinaire, un intellectuel, profondément croyant, catholique, totalement critique de l'église, très fêru des textes du nouveau testament. Et il écrit pourquoi il croit. »

d'engagement non seulement permet une identification positive à des croyances et schèmes religieux spécifiques, mais qu'il offre également une réponse immédiate à son expérience négative de l'institution scolaire à un moment où s'illustrent dans les collèges des mouvements inédits conduits sous l'égide de jécistes. On voit ainsi que des facteurs de type affectif liés à des expériences émotionnelles fortes peuvent venir renforcer l'adhésion à des systèmes de valeurs implicitement intériorisés dans d'autres espaces d'interactions (la famille, le scoutisme, etc.).

Ce parcours éclaire le processus à travers lequel s'opère l'intériorisation implicite de tout un ensemble de schèmes, de pratiques, mais aussi d'expériences favorisant la relation affinitaire que Sébastien C. entretient plus tard avec le mouvement libertaire et autogestionnaire « qui exalte de nouveaux types de collectivités, communautés rurales ou citadines qui posent en termes nouveaux les questions de la famille, de la sexualité, de l'éducation »¹ ; et ce avant que Sébastien C. n'entretienne des liens plus étroits avec les groupes gauchistes dont l'activisme devient important dès 1969. On verra que cette structuration profonde de dispositions l'amène à privilégier des modalités d'engagement visant « à se faire reconnaître dans la gauche de l'espace politique »² tout en se maintenant à distance du pôle « organisationnel » vers lequel s'orientent d'autres jécistes. Cela suggère encore une fois que les effets à moyen terme exercés par la JEC sur la carrière militante sont étroitement dépendants de dispositions dont les logiques de structuration sont à chercher dans l'articulation étroite entre socialisation primaire et socialisation secondaire. L'analyse d'un autre parcours permettra de montrer les logiques de structuration de dispositions qui conduisent une jéciste à privilégier un engagement de type « organisationnel » plutôt que « spontanéiste » au sein de la jeunesse étudiante communiste.

Amandine B., une insertion au sein de la gauche communiste

Ce qui rend la lecture du récit d'Amandine B. intéressant tient non seulement à la place qu'occupe l'expérience scolaire dans sa socialisation, mais aussi à tout ce qui l'amène à passer de la JEC à la gauche communiste malgré l'absence de préférences politiques clairement établies. Son parcours permet d'observer les effets différenciés du passage par la JEC par rapport au cas précédent, en relation étroite avec sa socialisation primaire, offrant une image moins lisse des militants d'origine chrétienne engagés à la JEC.

¹ R. CHAPUIS, « Chapitre II », 1976, *op. cit.*, p. 198

² A. ROUSSEAU, « Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Eglise », 1982, *op. cit.*, p. 67

« Mon père ne devait pas être tellement croyant. » Une faible transmission politique et religieuse familiale

Née le 13 juin 1947, Amandine B. grandit dans un milieu familial marqué par des rapports hétérogènes à la politique et à la religion et par une faible transmission de préférences explicites de ces deux dimensions. Avant d'arriver à St-Croix en 1955, à six ans, Amandine B. grandit dans une ville industrielle du centre de l'Italie. Son père provient d'un milieu populaire milanais (il exerce comme coiffeur) qui vote communiste. Marqué par une « sorte d'humanisme-idéaliste », il est attiré dès son plus jeune âge par la technique, croyant en sa capacité à sortir l'être humain de la misère quotidienne. Peu avant que n'éclate la guerre, il est mobilisé dans l'armée de l'air qu'il sert moins par conviction idéologique qu'en vertu de sa fascination pour l'aviation puisque le fascisme l'intéresse assez peu. À la sortie de la guerre, ce père « très anticlérical » et peu politisé vote socialiste essentiellement pour marquer son opposition à une démocratie-chrétienne qu'il ne supporte pas. Dans les années d'après-guerre, son refus d'intégrer l'aviation civile pour ne pas subir le sentiment de « devoir jouer le chauffeur de taxi » le conduit à se reconvertir dans l'industrie où il parvient à faire valoir un statut d'ouvrier qualifié. Jamais satisfait d'un statut qui, par définition, limite fortement ses aspirations à innover librement et être maître de ses inventions, cet ouvrier-technicien qui « était quelqu'un de très ouvert, de très généreux avec les gens, mais en même temps très ferme sur ce qu'il inventait » ne parviendra jamais à commercialiser ses inventions et à sortir ainsi de sa condition d'ouvrier. C'est dans ces circonstances qu'il décide de jouer la carte de la Suisse en se rendant à Sainte-Croix où il pense pouvoir trouver un poste mieux rémunéré. C'est dans ce village isolé en moyenne altitude qu'Amandine B. passe les premières années de sa scolarité, entourée de ses parents et de son frère. En 1956, la famille déménage dans un quartier populaire de Genève, son père trouvant un poste de technicien dans une entreprise de fabrication de motos :

« C'était vraiment tout un quartier de petits artisans, de petites boîtes, de petits bistrots parce qu'il y avait beaucoup de lieux de travail. La plus grosse boîte était les Laiteries Réunies qui avaient leur production là. Je pense que c'était un quartier assez populaire. »

C'est dans ce quartier qu'elle habite depuis l'âge de dix ans, donc, qu'Amandine B. passe le reste de son enfance jusqu'à son mariage en 1973. De son père qu'elle décrit comme étant assez peu intéressé à la politique et hostile à la religion, par ailleurs interdit de droit de vote et d'élection, elle retient surtout son parti pris pour le parti socialiste italien qui ne s'accompagne d'aucun engagement militant ou associatif : « Il n'était pas communiste, c'est clair, il me disait « moi je suis socialiste ». Mais ce n'était pas un engagement politique. » C'est par sa mère, catholique pratiquante, qu'Amandine B. fréquente avec sa mère et son frère la messe d'abord chaque dimanche, puis de moins en moins souvent : « Vers douze ans, je vais à la messe avec ma mère, mais je commence à

ne plus être à côté de ma mère. J'y vais, je me mets derrière, et je pars pendant la messe. Je reviens à la fin parce que je sais que cela aurait fait pas mal de... [mal à sa mère]. » Sa mère n'insiste pas non plus pour leur transmettre une éducation religieuse – se sentirait-elle capable – et un intérêt quelconque pour la religion, ne pouvant par ailleurs compter dans ce domaine sur un mari fermé à ces questions dans un contexte où croire ne va désormais plus de soi :

« Je pense que mon père ne devait pas être tellement croyant non plus, parce qu'il allait à la messe à Noël et à Pâque pour faire plaisir à ma mère. Mais je ne l'ai jamais vu prier, mon père. (...) Par contre, ma mère, oui. Je pense qu'elle était réellement croyante sans être... pratiquante, mais sans être rigide dans le sens d'adhérer à [des pratiques et une morale intransigeantes]. (...) Elle voulait transmettre, mais sans que cela soit trop contraignant. (...) Et à partir du moment où on voulait plus aller à l'Église, on n'est plus allé à l'Église. C'était comme ça. Elle l'a peut-être regretté, mais elle n'a pas fait de pression. Et il n'y avait pas de morale trop rigide qui pesait sur nous. »

Il n'y a pas non plus de transmission politique explicite du côté de sa mère. Celle-ci grandit en Italie aux côtés d'un père qui « a complètement adhéré à l'idéologie fasciste » durant sa carrière dans l'administration postale, mais se dit « apolitique ». Amandine B. se souvient avoir vu son oncle, membre du parti fasciste et en fuite dans la période d'immédiat après-guerre, recueilli quelque temps par ses parents malgré la distance politique qui les sépare. Bien que ses parents se sentent proches du parti socialiste, elle grandit dans un milieu où la politique ne fait l'objet ni d'un discours argumenté (ses parents n'ont pas le droit de vote en Suisse et la politique n'est pas un thème de discussion à table), ni de pratiques explicites.

« On s'est beaucoup amusé jusqu'à la fin de la deuxième année. »

Jeune adolescente, c'est d'ailleurs en dehors de l'institution catholique qu'Amandine B. noue des liens d'amitié avec d'autres filles du quartier et de son collège. En poursuivant sa scolarité dans le collège des filles de Genève, elle s'insère dans un milieu scolaire dont le programme est marqué par la « différence entre filles et garçons ». Elle grandit avec le modèle de ses deux grands frères qui tiennent tête aux provocations de certains élèves sur leur origine italienne, ce qui l'aide à jouer des coudes pour s'intégrer et faire sa place à côté des filles déjà « adolescentes » et pour ne pas se laisser embarrasser par les garçons alors que « j'étais encore une gamine » : « Mes frères ont fait pas mal de bruit. (*rire*) Moi peut-être un peu moins. » Pratiquant la gymnastique dès son arrivée en Suisse, ses parents l'inscrivent dans un club de gymnastique à Genève qui se transforme en club de basket, une activité sportive plus répandue dans les milieux populaires qu'elle fréquente et dans lesquels elle retrouve d'autres amies de l'école et du quartier. Cet univers familial masculin et son appétence pour ce type d'activité physique renforcent sans doute son comportement, dit-elle, de « garçon manqué » à l'école :

« Mes frères, je sais qu'ils ont dû se battre parce qu'ils ont été traités de « piafs » [terme péjoratif pour désigner les immigrés italiens] une ou deux fois. (...) En plus avec mes deux frères, j'avais bien appris à me battre. Donc il suffisait que les garçons viennent trop près et puis... (*rire*) Je ne sais plus

si c'était le premier mois où j'ai été convoqué chez le maître principal parce que je m'étais battue avec un garçon à la récréation. Au niveau scolaire, je n'ai jamais eu vraiment de problèmes, mais au niveau du comportement, c'était vraiment un peu... »

Elle grandit dans une sociabilité « bon enfant », peu docile à l'autorité adulte, tournée sur la rigolade, le chahut, en décalage avec l'esprit de compétition et la discipline que leur *coach* tente de leur inculquer : « J'ai eu beaucoup de plaisir au niveau des camarades. J'ai toujours eu beaucoup d'amies, on a beaucoup rigolé, on faisait des crasses pas possibles. Voilà. » Au club de basket, elle et ses amies poussent ainsi à bout l'entraîneuse, puis un jeune entraîneur venu la seconder. En revanche, l'absence de comportement anti-école chez Amandine B., qui réalise plutôt de bons résultats offre un premier indice d'une disposition scolaire¹. L'intériorisation de cette disposition s'explique en partie en prenant compte d'une histoire familiale marquée par le parcours migratoire et l'impératif de l'intégration qui pèse sur certains enfants d'immigrés² :

« Je pense qu'avec mes frères on était dans l'hyper adaptation, l'adaptation rapide. Il fallait qu'on s'intègre le plus rapidement possible. Et c'est vrai qu'on est arrivé là dans ce monde inconnu. (...) On a jamais eu de problèmes scolaires. (...) Je ne sais même pas comment j'ai appris le français. C'était une espèce d'immersion comme ça. (...) À sept ans. Et mes frères avaient douze et treize ans. Ils ont été au collège. Bon, il y en a encore maintenant des enfants d'immigrés comme ça [qui ont un parcours scolaire de « réussite »]. Il y a tous ceux qui sont en difficulté pour plein de raisons et ceux qui sentent que c'est un projet familial. »

Comme on le verra un peu plus loin, on trouve là une des raisons du sentiment d'indignation et de honte qu'elle éprouve à l'égard de ses parents lorsqu'elle est recalée en dernière année d'École de commerce à ses dix-huit ans, mettant ainsi en crise cette disposition à se conformer aux attentes scolaires.

Enfin, elle retient également de cette période les valeurs transmises de manière diffuse par le nouvel entraîneur de son équipe de basket. Ce dernier parvient en effet à tenir l'équipe et à leur transmettre un sens du jeu fondé sur l'esprit d'équipe et la cohésion du groupe qu'elle apprend à apprécier, notamment pour son efficacité face à l'adversaire :

« Il nous expliquait la société à travers le basket, la solidarité, les liens, le type de défense, ne jamais faire de défense individuelle pour passer l'adversaire, il fallait avoir des stratégies. (...) Une

¹ Car comme le notent Matthias Millet et Daniel Thin, dans "les collèges de quartiers populaires, on observe une tension entre les logiques scolaires et les logiques des groupes de collégiens partageant les modalités de sociabilité juvénile propres aux milieux populaires. Mais si cette concurrence peut mettre à mal l'ordre scolaire, elle ne produit pas, chez tous les collégiens concernés, des parcours de ruptures scolaires. Pour ne pas réduire les processus de ruptures scolaires à une opposition (pourtant bien réelle) entre "culture de rue" ou "culture anti-école" des jeunes de milieux populaires et scolarisation, on ne doit pas oublier que les relations avec les pairs n'agissent que dans la combinaison avec les dimensions familiales et scolaires des parcours." M. MILLET et D. THIN, « Chapitre 5. Entre scolarisation et sociabilité juvénile », dans *Rupture scolaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 263-264

² Z. ZEROULOU, « La réussite scolaire des enfants d'immigrés: L'apport d'une approche en termes de mobilisation », *Revue Française de Sociologie*, vol. 29, n° 3, juillet 1988, p. 447

dynamique de groupe, mais avec des idées de solidarité, d'entraide, du collectif. C'est la défense par zone. Et il nous a vraiment bien appris et on s'est prises au jeu. »

C'est aussi grâce à cet entraîneur, membre du Parti communiste (mais elle l'apprendra bien plus tard), qu'elle participe à ses dix-huit ans à un tournoi de basket en URSS qui la motive, avec ses amies, à parcourir un livre d'introduction au marxisme sans parvenir rétrospectivement à se remémorer le contenu et le titre : « C'est vrai que là, avant de partir, j'ai commencé à lire le premier livre marxiste. (...) Je ne sais pas comment on l'avait trouvé avec une ou deux copines. »

« J'ai connu ce que c'est que la rage. »

En 1962, à 15 ans, Amandine B. termine l'école supérieure des jeunes filles qui donne accès aux écoles de formation professionnelle. Malgré ses bons résultats scolaires, elle ressent le besoin de gagner au plus vite sa vie afin de devenir autonome, croyant répondre à l'attente jamais formulée de ses parents. Comme de nombreuses filles, elle opte pour l'École de commerce qui présente aux enfants de catégories populaires une perspective professionnelle enviable. Elle vit mal l'ennui et la discipline scolaire subie durant les longues heures de dactylographie destinées « surtout aux filles parce qu'il fallait qu'on devienne des secrétaires modèles », alors même que les garçons, eux, bénéficient du double de période en mathématique :

« Je savais que je n'aimais pas [la dactylographie], mais j'essayais de m'appliquer parce que pour les filles, c'étaient des branches éliminatoires, éliminatoires ! Et je me souviens bien, on avait une machine à écrire sur laquelle ils nous mettaient un cache comme ça, et on devait écrire à l'aveugle. Et si on faisait une faute de frappe, le prof passait et arrachait la feuille. Je me souviens le nombre de... mais vraiment, je crois que j'ai connu ce que c'est que la rage. »

En deuxième année de formation, Amandine B. obtient des résultats suffisants dans toutes les matières, mais échoue en dactylographie. Recalée, elle ressent une honte à l'égard de ses parents, elle qui n'a jamais manqué à ses obligations scolaires, provoquant en elle un profond sentiment d'injustice. Une camarade de la classe la convainc alors d'assister aux réunions du groupe mixte de la JEC qu'elle rejoint non par conviction religieuse, mais pour élargir son cercle d'amis et progressivement par intérêt pour les discussions portées sur la scolarisation différenciée des garçons et des filles au collège :

« Et j'ai dû refaire mon année parce que je n'avais pas la note de sténo' alors que j'avais la moyenne partout ailleurs. Et c'est là que j'ai commencé la JEC. (...) C'était un sentiment d'injustice, refaire une année d'école. Et puis à 17 ans, refaire une année d'école, cela paraît énorme, je perdais toutes mes copines. Et puis il y avait quelque chose de l'ordre de l'humiliation par rapport à mes parents, aussi. (...) Vraiment, je crois que j'aurais pu casser la baraque. J'étais dans une révolte énorme. (...) Et cette année-là, enfin quand j'avais 17 ans, j'ai eu cette révolte monstrueuse liée à ce redoublement qui m'a fait adhérer à un groupe de la JEC. »

La JEC lui offre les moyens de dépasser la colère en lui permettant de la verbaliser et d'en discuter avec d'autres jécistes dans le cadre des campagnes d'années. La JEC propose en effet « un cadre d'interprétation des expériences de honte sociale à l'aune de l'injustice » et une définition engagée

de la foi¹. Avec l'abbé Baud, elle découvre une lecture militante de la Bible qui légitime sa révolte et qui l'oriente vers une réflexion plus générale du système scolaire, accompagnant le passage du singulier au collectif que l'on repère dans la plupart des processus de politisation des individus² :

« Et le début d'une forme de militantisme, c'est là que je l'ai eu, parce que j'étais tellement en rage contre cette école. (...) On était deux ou trois comme ça, aussi révoltée pour différentes raisons ou intéressées. Et il y avait ces histoires de révisions de vie. Et les enquêtes, alors cela a été alors... Là j'ai eu une position tout à fait différente par rapport à l'école parce que j'ai pu exprimer ma colère. (...) D'une part, on pouvait l'exprimer dans le groupe de révision avec l'abbé Baud, et d'autre part, chaque fois, il y avait ces faits de la vie quotidienne qu'on analysait à différent niveau, personnel, collectif, social, après avec l'éclairage du Christ, de l'évangile, ce qui m'a permis de connaître un peu mieux l'évangile. (...) Alors nous, on voyait vraiment le Christ comme [un militant]. Le Christ qui chasse les marchands du temple, ou bien la compassion qu'il a pour les pauvres, tout ce côté-là. »

Elle participe à un week-end de formation jéciste animé par un militant de la JEC brésilienne « où on réfléchissait aux mécanismes du sous-développement avec la fameuse phrase qui disait que la tête du monstre est ici, en Europe (...) et on avait lu un bouquin qui s'appelait *Les mécanismes du sous-développement* qui montrait l'impérialisme ». Ces réflexions l'amènent également à se rendre à des séances d'informations du Mouvement anti-apartheid de Suisse (MAAS) qui « distribuaient des tracts ». À ces réflexions qui l'amènent à percevoir les relations internationales sous l'angle politique s'ajoute l'apprentissage militant à travers la création avec les jécistes du Mouvement intercollège sous l'égide de l'abbé Baud dont elle apprécie les qualités humaines :

« On a créé ce groupe à l'intérieur de l'école où on a commencé à faire les premières démarches. On avait organisé, je crois, une pétition, on avait été voir la direction pour telle ou telle raison. (...) On l'aimait beaucoup. [L'abbé Baud] était très jovial, très ouvert, très humain, moins politisé que Châtelain, en tout cas pas dans le sens marxiste de Châtelain. »

Son insertion jéciste entraîne une requalification de son investissement scolaire et professionnel. En effet, les nombreux échanges avec les aumôniers dont l'approche repose davantage sur « l'humanisation » de la société que sur la conversion individuelle au christianisme, la fréquentation de jécistes qui se destinent à des études universitaires, enfin, son intérêt pour l'analyse de la réalité sociale promue par la JEC l'amènent à réviser ses projets professionnels. Avec le soutien de ses parents satisfaits de la voir envisager des études supérieures dans un cadre familial propice à

¹ L. BERLIVET et F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », 1994, *op. cit.* ; tiré de J. PAGIS, *Les incidences biographiques du militantisme en Mai 68. Une enquête sur deux générations familiales: des « soixante-huitards » et leurs enfants scolarisés dans deux écoles expérimentales*, *op. cit.*, p. 148

² M. AÏT-AOUDIA, M. BENNANI-CHRAÏBI et J.-G. CONTAMIN, « Indicateurs et vecteurs de la politisation des individus: les vertus heuristiques du croisement des regards », *op. cit.*

l'intériorisation d'une disposition scolaire, Amandine B. envisage un cursus universitaire en sociologie qu'elle débute en automne 1967 :

« C'est en parlant beaucoup, vraiment beaucoup avec l'abbé Châtelain et l'abbé Baud. Et puis les copines et copains autour, qui eux étaient au collège, pour eux c'était une évidence d'aller à l'université. (...) C'était... toute cette dynamique qui m'a vraiment convaincu d'aller à l'université. Et mes parents étaient ravis. Comme l'idée était « on ne se préoccupe plus de l'avenir professionnel », pour moi c'était vraiment un changement assez radical. Tant pis, on fait vraiment ce qui est important pour essayer de comprendre comment fonctionne le monde. Et bien c'est la sociologie qui était en plus, en 1967, vraiment un grand mythe. »

Malgré cette insertion de moyenne durée (cinq années), Amandine B. fait finalement assez peu « l'apprentissage du collectif, de l'émotion liée au collectif, de la pratique de rituels communautaires qui sont à la base de l'incorporation de dispositions à l'engagement religieux »¹. Elle acquiert toutefois à la JEC un sens critique vis-à-vis de l'ordre scolaire, un désir de « mieux comprendre » les logiques de sélections scolaires, une interrogation sur ce qui auparavant allait de soi, mais qui provoquait en même temps tant une frustration, une colère, le vague sentiment de subir un traitement inégal. La quasi-absence d'appartenance au catholicisme, d'une part, et la trajectoire de « rattrapage » scolaire propice à susciter un désir de dévoilement et de revanche face à l'ordre scolaire, d'autre part, sont deux aspects de son itinéraire dont il faut certainement tenir compte pour comprendre les affinités qu'elle entretient avec les groupes d'études de la jeunesse étudiante communiste à l'université.

« Je me suis retrouvée face à des intellectuels marxistes chevronnés ! »

Amandine B. débute donc des études en sciences économiques et sociales après une année de raccordement qu'elle réussit avec le soutien d'un camarade jéciste. Hormis quelques jécistes, la faculté est aussi fréquentée par plusieurs militants de la jeunesse étudiante communiste dont l'un d'eux occupe un poste d'assistant. Formés par leurs aînés politisés dans le Mouvement démocratique des étudiants, et dont le groupe militant d'appartenance – la Jeunesse progressiste – se veut moins une organisation de masse qu'une « minorité d'avant-gardes dotée d'une formation politique approfondie »², ces étudiants qui interviennent avec assurance lors des cours et animent des séances de lecture et de débat politique autour de textes marxistes l'impressionnent considérablement. Aspirant à mieux comprendre la réalité sociale qui l'entoure, elle prend part à ces séances de discussion politique qui se déroulent en parallèle des cours officiels de la faculté, n'éprouvant aucune gêne à s'investir dans ce type d'activité militante. Les modalités de discussions et raisons d'être de ce groupe, conçu pour initier les nouveaux venus à une lecture marxiste de la société et

¹ J. PAGIS, *Les incidences biographiques du militantisme en Mai 68. Une enquête sur deux générations familiales: des « soixante-huitards » et leurs enfants scolarisés dans deux écoles expérimentales*, op. cit., p. 82

² Extrait tiré du journal de la jeunesse communiste, *L'Avant-Garde*, n°8, 1968, cité par P. JEANNERET, *Popistes*, op. cit., p. 356

recruter de nouveaux militants, permettent à Amandine B. de familiariser avec ce type de cadrage. Son intérêt pour ce groupe de discussion fortement engagé dans la réflexion politique¹ s'explique surtout, pensons-nous, parce qu'il entre en adéquation avec son appétence pour l'acquisition d'un savoir orienté vers la compréhension des rapports de domination sociopolitique, mieux que ne le permet la JEC :

« C'était vraiment un peu un choc. Bon, j'étais à la JEC, j'étais quand même pas mal dedans, j'avais l'impression d'avoir quelques acquis, mais là je me suis retrouvé face à des intellectuels marxistes chevronnés, des personnes qui avaient déjà étudié beaucoup de choses, même des personnes de mon âge. Moi j'ai l'impression qu'il a fallu ramer. Vraiment. Bouquiner. Mais on faisait cela en groupe parce qu'il y avait quand même d'autres personnes comme moi, on était un peu fascinés par ces... parce que c'étaient des assistants, ils étaient un peu plus âgés que nous. »

Les multiples incitations de ces militants, rompus à l'analyse politique, à lire et discuter une littérature marxiste la confrontent à la nécessité concrète de « choisir » à quelle activité accorder la priorité, entre cet engagement, la JEC et ses études. Elle estime, comme d'autres étudiants engagés dans ce groupe, que les cours dispensés dans la faculté revêtent souvent un aspect technique et « dépolitisé », alors qu'elle est animée par le désir de comprendre les rapports de domination qui l'entourent plutôt que de répondre à des attentes parentales en matière de réussite professionnelle. Son engagement dans ce groupe entre alors progressivement en concurrence avec d'autres registres d'activité auparavant centraux, en particulier avec la JEC, dans un contexte où de plus en plus de catholiques de gauche admettent que le marxisme fournit « l'analyse scientifique » la plus exacte des rapports de domination contemporains à l'échelle internationale face à une Église qu'ils accusent de se comporter comme une force « contre-révolutionnaire » en Europe, et plus encore en Amérique latine². N'ayant aucune d'attache personnelle et intellectuelle avec ce catholicisme de gauche qui prône la complémentarité du christianisme et du marxisme, ne se sentant pas davantage

¹ Les sections de la Jeunesse progressiste accordent en effet une grande importance à la formation théorique, à la lecture en groupe d'ouvrages marxistes (*Principes fondamentaux de philosophie* de Georges Politzer, *Traité d'économie marxiste* d'Ernest Mandel, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* d'André Gorz, *Pensée de Karl Marx* d'Henri Lefebvre...) et se livre à une analyse approfondie du stalinisme « dépassant l'explication superficielle du parti communiste par le "culte de la personnalité", ainsi que de l'économie suisse », le thème de la solidarité internationale (en particuliers le Vietnam) trouvant par ailleurs chez ces militants un écho particulièrement fort. Comme le note Pierre Jeanneret, les sections de la Jeunesse progressiste accordent une grande importance à la formation théorique, à la lecture en groupe d'ouvrages marxistes (*Principes fondamentaux de philosophie* de Georges Politzer, *Traité d'économie marxiste* d'Ernest Mandel, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* d'André Gorz, *Pensée de Karl Marx* d'Henri Lefebvre...) et se livre à une analyse approfondie du stalinisme « dépassant l'explication superficielle par le "culte de la personnalité", ainsi que de l'économie suisse », le thème de la solidarité internationale (en particuliers le Vietnam) trouvant un écho particulièrement fort chez ces militants. *Id.*

² Voir le chapitre VII dans J. DUQUESNE, *La gauche du Christ*, Paris, Grasset, 1972

appartenir à cette « famille » chrétienne comme c'est le cas pour Sébastien C., Amandine B. est attirée par le « sérieux » que dégagent les analyses « rigoureuses » de ces militants communistes¹.

« J'étais encore la première année d'uni à la JEC. Certains rigolaient un petit peu sur mon appartenance à la JEC parce que c'était déjà... Et puis il y a un certain nombre de personnes qui ont eu des influences très fortes déjà au niveau des études. (...) Après coup, je me suis dit que j'aurais peut-être mieux fait de me mettre dans les jeunesses communistes qu'à la JEC. »

À travers cette requalification de son engagement, son système de croyance religieuse connaît ainsi une érosion progressive qui l'amène à se détacher complètement de la JEC et à cesser d'être croyante quand bien même elle dit ne jamais l'avoir été :

« Pour certains, c'était un peu les mentors. C'était un peu ça, c'est-à-dire que c'est un peu le rôle qu'avaient les aumôniers avant pour nous qui étions à la JEC. Et après c'est des personnes qui m'ont permis très clairement de dire que l'Église, je n'en ai rien à faire, vraiment rien, et que ce qui m'intéresse c'est vraiment cette mouvance-là.

[*On veut militer sur le plan politique et militant ?*]

Et surtout non religieux, parce que je n'étais pas croyante. (...) Après coup, je me suis dit que j'aurais peut-être mieux fait de me mettre dans les jeunesses communistes qu'à la JEC. »

Contrairement à d'autres jécistes interrogés lors de cette enquête, elle évoque d'ailleurs le désaccord qui survient entre l'abbé Châtelain et certains jécistes autour de l'occupation de plusieurs églises en 1969-1970 au lendemain des mobilisations de Mai 68. Homme d'institution, ouvert au marxisme, l'abbé Châtelain dénonce vertement l'occupation de ces églises, ce qui conforte sans doute l'impression de conservatisme qu'elle se fait de l'Église au contact de ces militants communistes.

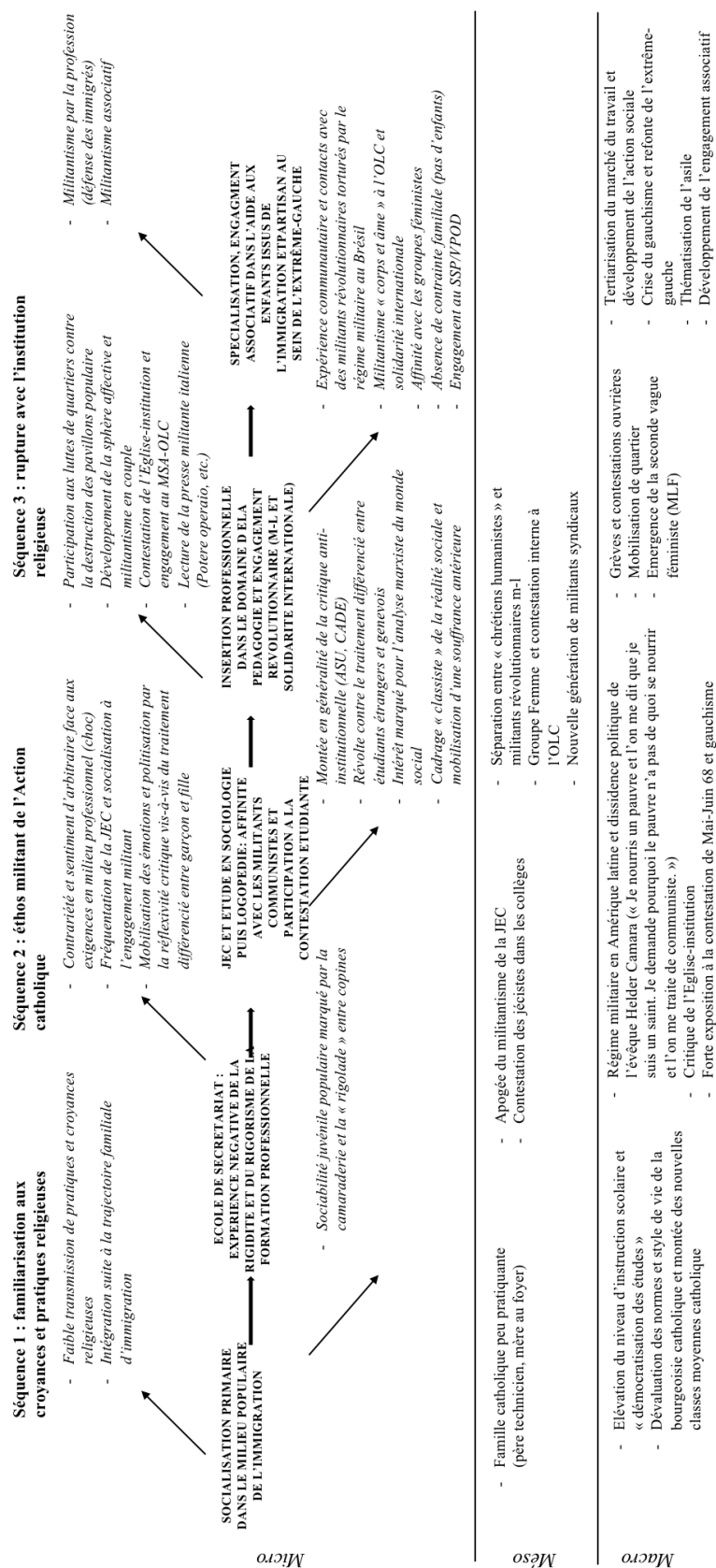
Le parcours d'Amandine B. e montre que la JEC constitue une instance essentielle de socialisation à l'engagement, entendu par là que « l'investissement même dans la politique, c'est-à-dire le fait d'accorder du temps, de l'attention, de l'intérêt aux questions politiques et d'en attendre quelque chose plutôt que rien, conditionne l'existence de préférence dans ce domaine et résulte de socialisations particulières »². Mais à l'inverse du cas précédent, les principes de structuration de

¹ La nouvelle "génération" d'intellectuels qui repense le marxisme et remet en cause la philosophie d'un Jean-Paul Sartre et Albert Camus autour, notamment, de la revue *Arguments*, revendiquent une approche anti-humaniste du marxisme, dévalorisant d'un même geste l'humanisme chrétien et sa version engagée post-vaticane II. Cf. F. MATONTI, « Structuralisme et prophétisme », dans D. Damamme (éd.), *Mai-juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 172-186 ; mais si cette approche ouvre la voie à une contestation de la vulgate diffusée par les partis communistes européens, elle fait néanmoins l'objet de nombreuses controverses dans le champ intellectuel francophone des années soixante, une « frange de la jeune intelligentsia en gestation » restant durablement marquée par la filiation de l'engagement sartrien « qui constitue une référence pour ceux qui entendent faire de l'homme le sujet de l'histoire et d'une transformation des rapports sociaux » dans une perspective proche de la pensée catholique de gauche que l'on retrouve dans le courant protestant du christianisme social. Cf. B. BRILLANT, « Les armes de la critique », dans *Les clercs de 68*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 17-48

² D. GAXIE, « Appréhensions du politique et mobilisations des expériences sociales », *op. cit.*, p. 150

son engagement à gauche sont à chercher ailleurs que dans l'intériorisation d'une disposition anti-institutionnelle propice, dans ce contexte, à privilégier un engagement « spontanéiste ». Il faut d'abord noter la distance qu'Amandine B. entretient avec ce « catholicisme de mouvement » en raison, notamment, d'une insertion plus tardive dans ces mouvements catholiques et de l'absence de transmission parentale de croyances religieuses. Ce qui semble ensuite lourdement peser sur son insertion militante « organisationnelle », c'est la manière dont l'analyse marxiste fait écho à son expérience scolaire et lui permet de compenser son illégitimité culturelle. Il n'y a donc pas conversion d'un engagement religieux vers un engagement militant, la JEC intervenant ici comme une instance de requalification du projet scolaire et d'intéressement pour les questions sociopolitiques. On verra plus loin que l'échec aux examens de sociologie en raison de la priorité qu'elle accorde à l'étude des textes marxistes dans le cadre de ce groupe animé par la jeunesse étudiante communiste l'amène à changer d'orientation (elle choisit la logopédie) et à s'investir cette fois dans la réussite de ses études, confirmant la force et la durabilité de cette disposition scolaire.

Schéma biographique 2 : Amandine B.



Conclusion

La mise en perspective de ces deux parcours invite à ne pas homogénéiser les effets socialisateurs du passage dans les organisations de jeunesse catholique. On voit bien qu'il ne pas conclure trop vite à la production d'un « ethos » militant caractérisé par une « attitude anti-institutionnelle » qui expliquerait à elle seule, de manière décontextualisée, le fait qu'ils seraient avant tout des « militants de mouvements sociaux » plutôt que des militants d'organisation politique¹. On s'est efforcé de montrer que derrière une même appartenance organisationnelle se trouvent des dispositions générales contrastées en lien avec les instances et expériences socialisatrices qui interviennent dans leur parcours. Sans tous les nommer à nouveau ici, il devient possible de mettre en doute la pertinence d'une analyse mécaniste de la « politisation d'engagement religieux » que certains ont tendance à réduire à des effets « de cliquets » et « d'entraînement » au contact de certains milieux, traitant des effets socialisateurs d'un milieu d'une façon abstraite. L'analyse qualitative de matériaux biographiques repose implicitement dans ces travaux sur une approche « environnementaliste »² de la fréquentation d'organisations traitées comme une variable parmi d'autres qui, par effets cumulatifs, entraînerait l'érosion de la croyance religieuse et la politisation d'engagement religieux. Or, on espère l'avoir démontré, la socialisation à l'engagement au sein de l'Action catholique est constamment imprégnée par des éléments qui ont leur origine ailleurs³, non seulement au sein d'instances comme l'école et la famille, mais plus précisément dans le vécu subjectif des expériences vécues en leur sein. De plus, des expériences *a priori* sans rapport avec l'engagement, comme le fait de vivre mal un cadre éducatif familial jugé trop strict et contraignant (Annick F.) ou encore certaines contingences comme l'échec à un examen, la révolte et la rupture avec un groupe de pairs qui en résulte (Amandine B.) peuvent dès lors tout autant voire davantage contribuer à la structuration de dispositions profondes conduisant à privilégier certains engagements que la fréquentation assidue d'une organisation militante comme l'Action catholique.

Dès lors, c'est non seulement la force socialisatrice d'une organisation comme la JEC dans le processus de politisation qui varie d'un individu à l'autre⁴, mais aussi la nature de ses effets socialisateurs qui pèse sur les processus d'engagement. Si la JEC constitue dans le premier cas

¹ Pour une synthèse de cette explication, voir C. PECHU, *Droit au logement, op. cit.*, p. 200-201

² Comme le note Bernard Lahire, on « ne peut qu'être méfiant à l'égard des conceptions que l'on pourrait qualifier d'« environnementalistes », et qui abordent les effets d'un « milieu » (familial ou social) d'une façon très abstraite. Sans jouer sur les mots, on peut dire qu'il ne suffit pas, pour l'enfant, d'être entouré ou environné d'objets culturels ou de personnes aux dispositions culturelles déterminées pour parvenir à construire des compétences culturelles [ou politiques]. » B. LAHIRE, *Tableaux de familles, op. cit.*, p. 274

³ On en revient M. DARMON et F. de SINGLY, *La socialisation, op. cit.*, p. 88

⁴ C'est-à-dire l'intensité du degré de modifications ou de la formation d'une vision politique de la réalité susceptible de provoquer, par exemple, une socialisation d'alternation ou de conversion.

étudié une étape importante du processus d'engagement, ce n'est pas tant en raison de l'importation de dispositions au militantisme religieux dans la sphère politique, que par la requalification de l'investissement scolaire et de l'intérêt pour la réflexion sur des sujets politiques. En revanche, dans le second cas, la JEC intervient comme un vecteur de renforcement de l'attachement à des schèmes politico-religieux « transmis » dans un cadre familial propice à l'intériorisation d'une disposition à l'autodidaxie, schèmes qui font très tôt l'objet d'une maîtrise consciente de ses principes politiques. C'est rappeler que les individus n'intègrent pas une organisation comme la JEC avec les mêmes dispositions (intérêts, appétences et croyances) et que ce qui s'y joue dépend étroitement des processus à l'œuvre dans la dynamique biographique.

Il n'y a donc pas d'effets socialisateurs univoques exercés par ce type d'organisation, de telle sorte qu'il faut tenir compte du « travail d'appropriation »¹ différencié par les individus. La place que tient le contexte dans ce travail se trouve dès lors à son tour réévaluée, comme le suggèrent Philippe Gottraux et Cécile Péchu dans un article récent². La guerre d'Algérie et l'essor d'une gauche catholique en France interviennent ainsi dans le premier cas comme des éléments concourant à la formation de schèmes politico-religieux valorisés par des parents disposés à les lui transmettre, favorisant la formation d'une attitude politique qu'il associe ensuite aux pratiques et valeurs du scoutisme et du jécisme. En revanche, ces éléments de contexte n'interviennent qu'indirectement dans le second cas, si l'on tient compte de la rencontre avec une jeunesse communiste dont le cadrage politique est fortement influencé par la guerre d'Algérie³. Mais les principes de structuration de l'engagement de l'un et de l'autre ne s'expliquent pas à travers l'adhésion à une cause, quand bien même celle-ci peut contribuer à structurer, de façon parfois assez subtile, un ensemble de traits dispositionnels⁴.

Section 2 : Parcours de jocistes

L'analyse du parcours de deux individus qui entrent à la JOC respectivement en 1953 et 1962 permet là encore de ne pas réifier les effets du dispositif organisationnel de la JOC sur les processus d'engagement. Les écarts générationnels et sociaux qui séparent ces deux individus concourent à

¹ B. LAHIRE, *Tableaux de familles*, op. cit., p. 277

² Le repérage de ces dispositions structurantes (anti-conformisme et valorisation du travail) nous permet d'identifier dans un parcours de vie ce qui est stable et ce qui est susceptible de se modifier, en rapport à des transformations du contexte, notamment professionnel dans le cas de Jacques qui nous occupe ici. Les prises de position sur des enjeux ayant été structurés par le champ politique, par exemple l'anti-militarisme ou l'anticléricalisme, se situent de ce point de vue à un autre niveau et sont plus labiles. P. GOTTRAUX et C. PECHU, « Le réalignment politique à droite d'un petit commerçant : complexité de l'analyse des "dispositions politiques" », dans *Sens politiques du travail*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 10

³ On a vu que la jeunesse communiste est fortement influencée par ces les mouvements de luttes pour la libération de l'Algérie à travers notamment le Mouvement démocratique des étudiants.

⁴ L'engagement chrétien constitue une « exception militante » ou un « particularisme chrétien ». S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, op. cit.

des engagements et insertions militantes différents, justifiant leur sélection et présentation successive. On s'efforcera ainsi de comprendre en quoi le passage à la JOC favorise, dans le premier cas (Brieux C.), un investissement progressif dans l'espace syndical, alors que, dans le second cas (Nicolas T.), il oriente un engagement limité à un secteur précis des mobilisations de l'immédiat post-68, à savoir les luttes des jeunes travailleurs. Poursuivant notre perspective d'analyse, il s'agit d'être attentif à la structuration de dispositions intervenant dans la formation du rapport au politique en tenant compte de la période d'entrée dans l'organisation, des effets de la position professionnelle, de l'héritage ou non de conflits sociaux dans l'histoire familiale, du type d'engagement politique et religieux plus ou moins clairement affiché et « transmis » par les parents, ou encore du poids de la socialisation religieuse et son articulation avec ces différents éléments.

Brieux C., un engagement « tiers-mondiste »

Le parcours de Brieux C., paysagiste de formation, donne à voir la manière dont sa socialisation primaire et secondaire structure fortement sa carrière militante dans les milieux jocistes. Derrière la série d'étapes qui le conduit à s'engager auprès des jeunes travailleurs du Tiers-Monde puis à réévaluer la pertinence de cet engagement pour privilégier un mode d'intervention plus institutionnel et syndical se révèle un rapport au politique structuré par des dispositions intériorisées à la JOC en lien avec sa socialisation primaire et secondaire. Il s'agit donc d'être attentif à la manière dont ces dispositions s'actualisent au cours de son engagement dans une diversité de contexte et de situation, conduisant à réévaluer ses certitudes, convictions et motivations initiales. Son parcours donne plus largement à voir l'influence qu'exerce la JOC sur les carrières militantes ponctuées par des processus de requalification et de professionnalisation de l'engagement, en particulier l'importance que celle-ci accorde aux « investissements culturels comme condition d'accomplissement de la personne et ressources pour l'action de transformation des conditions d'existence »¹.

Une configuration familiale typique des régions périurbaines genevoises

Né en 1935, Brieux C. grandit dans le village de Charroz, dans la petite commune de Bardonnex située en campagne genevoise. Charroz est l'un de ces nombreux villages qui bordent les nouvelles cités et banlieues où se fixe un prolétariat industriel formé de travailleurs catholiques peu qualifiés issus de l'immigration italienne et espagnole. Dans ces villages catholiques cohabitent des familles

¹ L. BERLIVET et F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », 1994, *op. cit.*, p. 135

paysannes et une ancienne bourgeoisie catholique. Celle-ci exerce une grande influence sur la vie sociale et politique locale, et compte parmi les cadres du parti indépendant chrétien-social. Enfin, Genève abrite également des familles d'ouvriers et employés catholiques immigrés, installés et socialisés durant l'entre-deux-guerres par l'une des deux-cents associations et congrégations catholiques¹. Une partie de cette population gravite les échelons jusqu'à atteindre un statut de cadres intermédiaires ou à se lancer dans une activité de petits entrepreneurs ou commerçants. Cette population au statut économique moins prolétarisé s'installe alors progressivement dans ces communes limitrophes qui voient ainsi leur démographie à la fois s'accroître et se modifier.

La trajectoire sociale et économique du père de Brioux C. incarne à plus d'un titre les caractéristiques de ce milieu semi-rural. Immigré italien installé à Genève depuis 1913, son père grandit dans le quartier de Plainpalais, au cœur de la ville. Jeune adulte, il intègre le club de football et le cercle catholique et y rencontre sa femme « au bord du terrain », une « fille de paysan de ce village de Charroz ». D'abord simple ouvrier, il ouvre une entreprise dans le bâtiment et accède ainsi au statut de petit entrepreneur, ce qui permet au couple d'acquérir une résidence dans cette commune « partagée entre les radicaux et les démocrates-chrétiens » située à quelques kilomètres du centre-ville. Brioux C. passe toute son enfance et une partie de sa jeunesse à donner un coup de main dans la ferme de ses grands-parents maternels : « Je passais mon temps à regarder traire les vaches, garder les vaches, donner un coup de main pour ramasser les pommes de terre, planter les poireaux. J'ai fait tout ça. »

Son père participe à la chorale et au patronage, sa mère aux activités de la paroisse. Avec son frère et sa sœur aînée, Brioux C. fréquente régulièrement le cercle de jeunes de la paroisse. Il reçoit ainsi une éducation religieuse diffuse qu'il qualifie de « très traditionnelle », finalement assez typique de ces milieux ruraux, que jamais il n'interroge durant son enfance tant elle va de soi pour lui et les autres enfants du village.

« Mes parents ont connu l'église comme c'était à l'époque. (...) La paroisse où j'habitais, le curé habitait même un château où il y avait la mairie. Et puis c'était quelqu'un de... c'était un personnage dans la société villageoise. C'était quand même quelqu'un d'important, comparable au maire, enfin voilà... très strict. Mais on n'était pas choqués, parce qu'on était tous comme ça avec les copains, donc voilà c'était... Mon dieu ! Ma mère avait été scandalisée une fois parce qu'on était montés voir les vaches au Saint-Salève. (...) C'était à quelques heures à pied et on avait loupé la messe... Oh ! ça avait été le drame. C'était le drame pour ma mère, donc voilà, bref. C'était très traditionnel... voilà. »

En bons catholiques, ses parents votent pour le parti indépendant chrétien-social, et Brioux C. apprendra lors du décès de sa mère que celle-ci détenait la carte du parti : « Ils ne m'ont jamais dit

¹ « Pour 1934, l'annuaire de la Fédération relève 10 sections auxquelles sont affiliées environ 200 congrégations, associations, sociétés et institutions regroupant quelques 11'000 membres. L'éventail va du chœur mixte au club de football et de la bibliothèque paroissiale jusqu'aux services médicaux. » U. ALTERMATT, *Le Catholicisme au défi de la modernité*, op. cit., p. 205

"on est allé à la réunion de tel ou tel parti". » Il a donc faiblement été familiarisé aux rites politiques et les orientations politiques de ses parents ne sont pas explicitement formulées et visibles.

Son insertion sociale se déroule toute sa jeunesse dans cette commune catholique, encore marquée par les anciennes formes de la vie religieuse et en même temps accueillant progressivement une nouvelle population moins pratiquante. Il y accomplit une scolarité obligatoire et fréquente ensuite quelques années le Collège moderne, un cycle scolaire professionnel spécifiquement genevois créé pour les garçons de 12 à 15 ans qui ne souhaitent ni poursuivre au Collège donnant accès aux études supérieures ni entrer immédiatement en formation professionnelle¹. Le niveau de vie supérieure de ses parents en comparaison à celui de ses grands-parents, favorisé par la position professionnelle de son père et par la limitation du nombre d'enfants (il a un frère et une sœur), lui permet ainsi de reporter son entrée en apprentissage de quelques années. En 1951, il intègre l'école cantonale d'horticulture à Vernier, une commune adjacente au quartier populaire de la Jonction où s'érige quelques années plus tard, sur une ancienne plaine agricole, la « Cité du Lignon » conçue pour accueillir 10'000 habitants, dont une large proportion d'ouvriers et d'employés, contremaîtres ou petits cadres. Ne s'étant « jamais considéré comme un habitant de Vernier », un quartier de banlieue en bordure des grandes usines, mais comme un enfant de la campagne attaché au travail de la terre, Brieux C.. rentre chaque soir chez ses parents et fréquente les amis du coin, profitant de la mobilité pendulaire.

« Après, j'ai surtout mis l'accent sur la JOC. » Requalification sociale et investissement militant

Encouragé par son frère aîné engagé à la JOC, Brieux C.. rejoint le groupe jociste de l'école d'horticulture : « J'en avais entendu parler, je savais ce que c'était, et puis je suis rentré à la JOC. Je n'ai pas l'année précise, mais cela devait être 1954. » Il noue rapidement de profondes relations d'amitié avec les autres participants et bientôt ne rate que rarement une réunion. Alors que la foi va de soi pour encore beaucoup d'entre eux, ou qu'elle fasse partie de leur éducation sans qu'ils continuent à fréquenter la messe et se référer au message chrétien, la JOC les encourage à en faire l'objet d'une appropriation personnelle. En effet, l'aumônier promeut la participation autonome des militants à la construction de leur foi et amène ces derniers à « relire » la réalité terrestre :

« Avec la JOC, j'ai connu une autre approche, qui consistait à partir de la vie. (...) On commence par voir, on réfléchit alors bien sûr. L'aumônier qui était là nous faisait réfléchir à partir de l'évangile

¹ En 1971, le Collège moderne disparaît au profit du Cycle d'orientation généralisé deux ans plus tôt à l'ensemble du canton. C. RENEVEY FRY, *Collège moderne: histoire d'une école et d'une fondation*, Genève, Fondation du Collège moderne, 2011

et après il fallait traduire ça en action. Alors les actions pouvaient être diverses, ça pouvait soit être par rapport au travail, le coût de la personne humaine, etc. »

Sa formation achevée, Brieux C. trouve sans trop de difficultés un emploi aux Parcs et Jardins de la Ville. Salarié, célibataire et logeant chez ses parents, il continue à s'investir à la JOC. Il s'attache à une sociabilité marquée par l'accomplissement d'actions et de réflexions en commun et prend peu à peu goût pour les activités du mouvement à un moment où le secrétariat central impulse la thématique du développement du Tiers-Monde. En effet, il intègre une JOC dans une période où celle-ci articule la promotion de l'éducation internationale dans le cadre précis du développement du Tiers-Monde en tant que modalité de lutte contre la pauvreté et comme signe manifeste de solidarité avec les travailleurs du monde entier. Il participe avec ceux qui constituent désormais son cercle d'amis à un travail de documentation qui les sensibilise aux conditions d'existence des jeunes travailleurs africains : « Une des premières choses qu'on a faites, en 1956, c'était un dossier pour essayer d'expliquer, à partir de la documentation qu'on avait, ce qu'était la vie de jeune travailleur en Afrique. » Un an plus tard, alors que « cette JOC était en train de se constituer au niveau international », il se rend au rassemblement de Rome « où il y avait des membres de la JOC et de la JOCF du monde entier ». La participation à ce congrès est d'autant plus marquante qu'elle comporte une dimension émotionnelle non négligeable, que ce soit par l'excitation réciproque dans le groupe que suscite le fait de prendre part à un voyage en sachant que des milliers de jeunes comme eux convergent à Rome, ou encore par le fait d'éprouver un engouement partagé par la foule lors de ce rassemblement spectaculaire marqué par les chants, les discours (de jeunes et anciens militants), les processions, les cortèges, etc. Une fois sur place, il rencontre des délégués d'Europe et d'Afrique, apprend à mieux comprendre les préoccupations communes du mouvement, et *in fine* s'identifie à ce « Tiers-Monde » en étant sensibilisé aux difficultés qu'éprouvent et partagent publiquement ces « jeunes travailleurs ».

À son retour, il mène avec son groupe des campagnes de collectes de fonds destinées à financer la venue de délégués africains dans les instances internationales de développement situées à Genève. Les efforts consentis dans un esprit charitable – facilité par les dispositions incorporées dans le cadre de leur socialisation primaire et renforcé par la JOC – contribuent à la satisfaction d'agir pour une cause qui leur paraît juste : « Pour trouver des sous, on n'allait pas chez les coiffeurs, un copain nous coupait les cheveux et on mettait le montant de la coupe de cheveux pour faire venir le délégué de l'Afrique équatoriale française. » Les animateurs dont l'abbé Georges Greppin le sollicite, lui et d'autres camarades jocistes, pour soutenir le développement de la JOC internationale dans le Tiers-Monde et accueillir des délégués à Genève dans leur propre famille, les incitant ainsi à l'engagement de solidarité : « On a eu l'occasion de rencontrer de jeunes qu'on a soutenus qui venaient d'Afrique-Équatoriale française, qui venaient à la maison (...). On a rencontré pas mal de jeunes. » Sa participation au Congrès de Rome et les interactions qu'il noue avec ces délégués africains l'amènent à percevoir le décalage des conditions matérielles d'existence et à sortir de

l'indifférence à l'égard du Tiers-Monde : « J'ai découvert, à ce moment-là, c'est-à-dire entre ce qu'on a préparé pour Rome et le passage de ces délégués, qu'on était des chanceux parce qu'on avait un métier, qu'on avait accès aux soins, qu'on avait accès à l'école. »

À travers son engagement à la JOC, Brieux C. fréquente ainsi un environnement valorisant fortement l'entraide et la solidarité internationale. Tout se passe, toutefois, comme si les « discours opérant des montées en généralité cèdent le pas sur des considérations plus restreintes, car plus étroitement ajustées aux capacités d'intervention » de la JOC sur le terrain, afin que « les agents puissent éprouver le sentiment que leur action est utile et pertinente »¹.

Encouragé par son ami jociste Fernand Vincent² qui s'engage au Cameroun, Brieux C. s'engage à son tour bénévolement en Afrique du Nord. Cet engagement constitue une étape du processus qui l'amène à valoriser par la suite des réflexions centrées plus spécifiquement sur le développement d'actions concrètes sur le terrain en se référant à l'approche jociste (« voir, juger, agir ») qui conduit alors d'autres militants (comme Sébastien C.) à opérer des montées en généralité sur la nature du capitalisme. Par ailleurs, son départ n'est pas tant motivé par un goût particulier pour l'aventure ou pour des motifs politiques, mais plutôt par le désir de contribuer à l'extension outre-mer d'un mouvement auquel il se sent fortement attaché en étant porteur de dispositions au don de soi :

« Cela tournait dans ma tête cette histoire. Et je me suis dit, "tu donnes un moment" pour ce qui s'est appelé plus tard "extension worker" c'est-à-dire ceux qui travaillent à l'extension du mouvement. On était même plusieurs à Genève, avec Fernand Vincent, Heinz Wernli. On se connaissait très bien. »

Assuré par la JOC d'un revenu suffisant durant toute la durée de la mission, obtenant sans difficulté l'assentiment de ses parents et sans contraintes professionnelles ou affectives, il envisage son départ pour l'Afrique pour une durée de deux ans avec l'idée de reprendre le cours normal de sa vie une fois de retour.

La JOC lui confie la responsabilité d'un travail de soutien organisationnel auprès de jeunes travailleurs européens au Maroc, reprenant le poste d'un militant français. Avant son départ, elle l'envoie quelques semaines au centre de formation internationale à Paris où il reçoit, avec d'autres jocistes, une formation dispensée par Gérard Espéret. Ancien permanent jociste, anticolonialiste,

¹ Camille Hamidi montre à ce propos « que les logiques de politisation du discours ne dépendent pas exclusivement d'attributs individuels, mais également d'effets du contexte ». C. HAMIDI, « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation », *op. cit.*, p. 13

² Comptable dans une petite entreprise, Fernand Vincent fonde à son retour du Cameroun l'Institut panafricain pour le développement (IPD) dont il est le Secrétaire général de 1963 à 1981. L'IPD est dirigée par un Secrétariat Général doté de deux bureaux, l'un à Genève chargé de liaison avec les partenaires du Nord ainsi que les agences du système des Nations Unies et l'autre basé à Yaoundé au Cameroun pour la supervision de cinq Instituts Régionaux chargé de la formation des cadres, de la gestion de projet et de la recherche-action d'inspiration jociste. C'est dans ce cadre qu'il s'entretient régulièrement avec Pierre Bungener qui lui propose, en 1964, d'écrire un article pour *Genève-Afrique*.

chargé de cours à l'ENO¹ et vice-président de la CFTC-CFDT (1960-1967), ce dernier se démarque par son engagement dans l'élaboration et la promotion d'un code du travail pour les régions d'outre-mer. Brieux C. se rend ensuite à Saint-Brieuc pour y rencontrer son prédécesseur avant de mettre pied à terre au Maroc en avril 1959, trois ans après la reconnaissance d'indépendance du pays. Une fois sur place, il est amené à faire preuve d'une grande autonomie, à la fois dans l'organisation de ses activités et dans ses nombreux déplacements qui l'amènent à sillonner l'Algérie et la Tunisie. Il est chargé de soutenir les jeunes travailleurs en collaboration étroite avec les universités et les institutions du monde catholique de la période postcoloniale. Son engagement se concentre sur le développement communautaire et l'insertion des personnes dans les structures économiques locales² :

« Notre engagement consistait à faire se rencontrer des jeunes travailleurs marocains, y compris ceux de la communauté juive, pour faire des actions ensemble. Par exemple, dans les écoles techniques, pour l'ouverture d'un foyer, pour qu'il n'y ait pas seulement des classes et des dortoirs, mais aussi un foyer où les jeunes peuvent se retrouver. (...) Ou encore dans les écoles techniques, comment s'aide-t-on les uns les autres pour réussir les examens et quelle solidarité a-t-on. C'était plus ce genre de chose, avec une solidarité qui ne se limitait pas aux Européens, mais étendue à tous les élèves qui étaient là. »

Son engagement se situe en dehors des milieux et lectures marxistes qui circulent surtout dans le milieu catholique de gauche en France. Socialisé au sein de la JOC, il souligne bien le fait que cet engagement se situe en dehors des luttes plus « politiques » sur les rapports entre l'occident et l'Afrique du Nord.

Cette expérience est vécue positivement à plus d'un titre. D'une part, certains préjugés sur la culture et le contexte marocain tombent au contact de la réalité du terrain. Amené régulièrement à voyager seul et en train, parfois de nuit, il n'est pas confronté à des situations de violence et découvre avec intérêt la culture locale. D'autre part, il côtoie un évêque dont l'attitude contraste fortement avec le dirigisme du clergé rural en Suisse inquiet de voir les laïcs endossés des responsabilités dans des préoccupations temporelles et généralement moins favorables à soutenir la cause des peuples décolonisés que ne l'est l'épiscopat outre-mer³. Cet évêque proche des laïcs incarne une Église proche du peuple et des laïcs, privilégiant le registre du témoignage par la solidarité à la mission de conversion reposant sur une coupure entre évangélisation et enjeux postcoloniaux :

¹ Créées en 1931, les Ecoles normales ouvrières sont dédiées à la formation syndicale des militants de la CFTC. Les ENO « existaient déjà avant-guerre, sous une forme différente de celle qui sera instituée à la Libération, mais elles ne prirent toute leur importance qu'au tournant des années cinquante » en prenant appui notamment sur l'expérience de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) dont elle s'inspire de la pédagogie. L. BERLIVET et F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », *Politix*, vol. 7, n° 27, 1994, p. 135

² Comme le note Gregor Stangherlin, le "développement communautaire est un processus dynamique par lequel la communauté prend conscience de ses ressources et de ses potentialités mais aussi de ses faiblesses et de ses limites afin de répondre à ses besoins. Le moteur de ce système est l'animateur du village, rôle joué entre autres, par le volontaire." G. STANGHERLIN, « Les organisations non gouvernementales de coopération au développement. », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, n°1714-1715, n° 9, 2001, p. 7

³ A ce propos, voir le chapitre 1 dans S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, op. cit.

« Il y avait des églises dans les principales villes, mais la position consistait d'abord à ne pas faire de prosélytisme. Ce qui était important, c'était d'être au service d'une population. Ça, j'ai trouvé que c'était autre chose. Autant quand on était gamins l'évêque venait une fois tous les sept ans et c'était l'événement (...), autant quand je me suis retrouvé au Maroc et qu'on avait des réunions, l'évêque venait [régulièrement] et nous demandait : "Qui est sur mon chemin, que je peux ramener ?" Je tombais des nues. (...). Je vivais à Casablanca, mais j'allais souvent à Rabat, et l'évêque me disait : "Quand vous passez à Rabat, venez me dire où vous en êtes." Donc j'ai connu une église qui se mettait [au service des laïcs]. »

Enfin, Brioux C. tombe amoureux d'une militante française « pied-noir » de la JOCF. Cette rencontre se transforme rapidement en relation affective durable. Après trois ans d'engagement, il revient à Genève en aspirant à retourner aussi rapidement que possible au Maroc pour y retrouver sa compagne.

« J'estimais qu'étant bien formé je prenais la place d'un Marocain. »

Au terme de son mandat, ces multiples rétributions motivent sa décision de retourner au Maroc. Toutefois, cette expérience et les discussions avec des militants plus expérimentés comme Gérard Espéret le font réfléchir sur la pertinence de son action sur le terrain. Informé des approches développementalistes alors en plein essor, il motive son choix de ne pas retourner en mission estimant « qu'étant bien formé je prenais la place d'un Marocain ». Il s'entretient également avec son ami Fernand Vincent qui termine son mandat de conseiller dans un centre d'éducation des adultes (1959-1962) à Douala et qui se projette à son tour dans des études en développement. Le fait d'approcher la trentaine le conduit sans doute à se projeter davantage dans la vie adulte en envisageant un engagement plus professionnalisant, mais il faut aussi tenir compte de la marque de l'éthique jociste, à savoir la valorisation de l'action collective et la « bonne volonté culturelle » qui conduisent les jocistes à articuler étroitement engagement et compétences techniques¹. Ces éléments le conduisent *in fine* à vouloir obtenir un « diplôme d'un niveau un peu plus élevé » dans les questions de développement dans le but de s'engager à nouveau sur le terrain. Il apprend toutefois que l'accès à ces formations de niveau universitaire est restreint aux détenteurs d'une maturité fédérale (collège). Finalement, son ami Fernand Vincent lui suggère de se renseigner à Paris : « J'ai pris ma liste et je suis allé faire un tour à Paris et j'ai trouvé l'Institut des sciences sociales du travail (ISST), qui était disposé à prendre des gens comme moi. » La chance de « tirer le bon papier » et la connaissance du Maroc par son engagement sur le terrain lui permettent de réussir l'examen oral d'entrée sans connaissance théorique préalable :

¹ L. BERLIVET et F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », 1994, *op. cit.*, p. 135

« Je tire mon papier : "Qu'est-ce que le sous-développement ?" Le prof regarde le papier et dit : "Ce n'est pas la question pour un Suisse." Et je suis parti dans mon explication, sur ce que je pensais être un pays en voie de développement, sur les questions de chômage, de dépendance, etc. (...) J'ai pu expliquer comment sont arrivées les entreprises françaises, comment Renault s'est développé, comment Volvo est entré au Maroc. Et j'ai pu expliquer que le secteur traditionnel est fait d'artisanat et de petits paysans qui labouraient encore avec une roue en bois, et que dans la partie coloniale de l'agriculture, il y avait une école d'ingénierie agronome. »

Il obtient également une bourse d'études grâce à ses contacts avec le catholique Pierre Bungener qui fonde l'Institut africain (aujourd'hui l'IUED) avec André Chavanne¹, un catholique de gauche élu conseiller d'État socialiste à Genève qu'il connaît « quasiment depuis que j'étais gamin puisqu'il m'avait donné des leçons de physique quand j'étais au collège moderne. (...) Et ils ont été d'accord, pour Fernand Vincent et moi, de nous accorder une bourse pour aller étudier à Paris. »

Brieux C. débute ainsi à Paris une formation de Conseiller du travail au sein de l'ISST². Ce diplôme qui s'obtient en deux ans permet d'accéder à une fonction de conseiller juridique en entreprise dont le rôle consiste à « assister la direction et connaître la législation du travail, la législation de la sécurité sociale, etc. ». La valorisation par la JOC d'un savoir visant à renforcer l'efficacité et la pertinence d'un engagement avant tout organisationnel sur le terrain accompagne ainsi l'acquisition d'un savoir juridique centré sur la défense des conditions de travail, et donc l'accès au droit en tant que répertoire d'action. Souhaitant rejoindre le Maroc au plus vite, Brieux C. n'envisage toutefois de suivre que la première année du cursus. Il emménage à Nogent-sur-Marne dans le centre de formation et d'échange international de la JOC où loge également son ami Fernand Vincent qui s'oriente vers des études d'économie du développement. Sur place, il se lie rapidement d'amitié avec des responsables ou d'anciens responsables de la JOC d'Europe et du continent africain venus se perfectionner en France, dont certains occuperont des charges supérieures dans l'administration de leur État ou dans des organisations internationales telles que l'Organisation internationale du travail (OIT). Il côtoie ainsi des intellectuels de formation et assiste aux cours d'économie d'Henri Bartoli et d'histoire de l'économie de Marcel David, spécialiste de l'histoire du travail, restant à l'écart de militants syndicalistes présent à certains cours : « Il y avait un centre de formation particulier pour envoyer des gens de la CGT, FO et CFDT de l'époque à Sceaux, tandis que nous on était plutôt ceux qui voulaient faire un parcours un peu plus académique ». C'est

¹ Catholique né à Paris, André Chavanne enseigne la physique à l'école supérieure technique de Genève et aux cours du soir de 1941 à 1961, et se rend en mission à l'Equateur pour l'Unesco de 1952-1953. Dès 1956, il s'engage activement dans les associations professionnelles puis syndicales d'enseignants, d'où ses contacts avec la JOC et les milieux apprentis. André Chavanne qui assiste aux obsèques du socialiste genevois Léon Nicole (1887-1965) alors sévèrement combattu par les chrétiens-sociaux dans les années trente devient membre du parti socialiste genevois qu'il préside de 1957 à 1961. En 1961, il est élu Conseiller d'Etat pour l'Instruction publique, mandat qu'il exécute jusqu'en 1985 et durant lequel il assume plusieurs réformes institutionnelles et financières visant à démocratiser l'accès aux études (cycle d'orientation, collège du soir, école de culture générale, université du 3^e âge).

² L'ISST est intégré à la Faculté de Droit, mais l'admission à l'institut ne donne pas accès aux études de droits.

aussi à cette occasion qu'il découvre la manière dont la CFTC conçoit et s'engage dans le développement des syndicats africains : « J'ai dû, pour les travaux pratiques, faire un document sur la relation de syndicats de métropole avec les syndicats d'outre-mer. » Brioux C. acquiert ainsi des connaissances (sur l'entreprise, le droit, la comptabilité, etc.) et des compétences (rédactionnelles, intellectuelles, etc.) dans un contexte plus proche des travaux et réflexions universitaires que de l'engagement militant sur le terrain.

« Je me suis dit “tu es Suisse, ta première responsabilité c'est d'agir ici”. »

Entretemps, sa compagne se rend elle aussi à Paris pour débiter une formation de plusieurs années dans le domaine des statistiques. Son mariage l'été suivant et la naissance d'un premier enfant réduisent ses disponibilités à l'engagement et l'amènent à se concentrer sur sa formation. Il déménage avec sa compagne dans un appartement situé dans le 15^e arrondissement de Paris, pas loin de l'ISST, ce qui l'amène à fréquenter moins souvent les jocistes rattachés au centre de formation. Prenant goût pour sa formation, il entreprend également de prolonger ses études jusqu'à l'obtention de la licence : « J'ai fait quatre certificats à l'ISST. L'année d'après, j'ai fait sociologie du travail et économie du travail. Et puis cela permettait de préparer le diplôme de l'ISST. » Cette décision ne s'explique pas uniquement par les contraintes familiales qui pèsent sur son engagement et par la rétractation de ses intérêts sur la sphère privée. D'une part, il prend goût à l'histoire économique et sociale, au point que son professeur Marcel David le convainc de terminer le cycle de deux ans pour obtenir le diplôme « parce qu'il s'est trouvé que j'étais dans les biens classés pour les pays en voie de développement, comme par hasard. Donc j'ai décidé à ce moment-là que j'allais faire une deuxième année pour avoir une formation un peu plus étendue. (...) J'ai fait une année supplémentaire pour faire ces deux certificats, sociologie et économie. Et il y avait des gens... c'était intéressant, cela ne vous dira rien, mais des personnes comme André Philip¹ qui a été l'un des fondateurs de l'INSEE et de l'OCDE. » D'autre part, sa décision intervient au lendemain de la fin d'un cycle de décolonisation à un moment où l'engagement catholique pour le Tiers-Monde passe de plus en plus par la mise en œuvre d'une expertise technique et juridique qui se démarque par rapport à la tradition caritative catholique, « dans un environnement qui mettait en

¹ André Philip (1902-1970), agrégé d'économie politique, résistant, profondément engagé dans un christianisme social au côté d'intellectuels protestants pour qui le « Royaume de Dieu » ne serait se confondre avec une « doctrine » socialiste figée ; rejoint le socialisme de la SFIO où il défend, sans succès, un programme proche du modèle travailliste en opposition à la tendance majoritaire revendiquant un retour à son identité marxiste ; contribue après son exclusion de la SFIO à la création du parti socialiste autonome (PSA), puis du Parti socialiste unifié (PSU), avant de démissionner et de s'affirmer « gaulliste de gauche ». D. PELLETIER et J.-L. SCHLEGEL (éd.), *À la gauche du christ, op. cit.*, p. 196-198

doute la légitimité et les méthodes de la mission »¹. Brieux C. n'y est pas insensible dans la mesure où il entretient de nombreux échanges avec une élite africaine destinée à prendre en main la direction politico-administrative des pays africains « libérés », en particulier avec Nathanaël Mensah, ancien responsable de la JOC béninoise qui sera élu ministre du Travail au Bénin, puis président du conseil d'administration de l'OIT. Brieux C. sort ainsi convaincu que son engagement pour le « Tiers-Monde » doit se situer en Europe :

« À la fin de la première année, ma réflexion était la suivante. On a beaucoup discuté de ce qu'on appelait à l'époque les grandes unités interterritoriales, en d'autres termes les multinationales. Le centre n'est pas en Afrique, le centre est chez nous. Je me suis dit, "tu es Suisse, toi, ta première responsabilité c'est d'agir ici." »

Les interactions nouées avec ces intellectuels imprégnés de l'éthique jociste² et dépositaires d'un capital culturel à composante militante³ orientent ainsi sa réflexion vers le développement syndical cédétiste outre-mer dans lequel il retrouve, dit-il, la marque de fabrique jociste. Proche de Gérard Espéret qui « s'occupait du secteur international de la CFDT, mais il était déjà militant de l'évolution », il réalise son travail de diplôme sur la CFTC et le Code du travail dans les territoires d'outre-mer « parce que les juristes décrivaient ce nouveau code du travail, mais ils n'allaient pas voir la bataille autour du code ».

« J'ai découvert une organisation [syndicale] qui prend l'avis des gens du terrain et qui sollicite l'action des gens du terrain pour obtenir un résultat parce qu'on a trop souvent l'habitude dans la coopération [d'imposer les décisions et les projets]. (...) J'ai trouvé en tous cas que c'était la force de Gérard Espéret. Et c'était comme par hasard un ancien de la JOC. »

Diplômé de l'ISST en 1966, il envisage un troisième cycle d'études (doctorat de spécialité) grâce au soutien de Gérard Espéret avec qui il s'est « toujours très bien entendu » et qui « s'occupait du secteur international de la CFDT ». Grégoire D. débute ainsi une thèse en histoire sociale sur la création du Code du travail d'outre-mer de 1952 et sur la transformation de la législation dans les colonies françaises des Caraïbes menée par la CGT et la CFTC⁴ :

« Et j'ai eu l'opportunité d'avoir [en main] ce que la CFTC avait mené comme action pour obtenir un code du travail sur le territoire d'outre-mer voté en France en décembre 1952. Et Gérard, lui, était responsable à Paris, mais il a fait toute la liaison avec les différents syndicats qui appartenaient à l'époque à la CISC, à la Conférence internationale des syndicats chrétiens, qui est devenu après la CMT, la Confédération mondiale du travail, alors très tiers-mondiste. »

¹ C. PRUDHOMME, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde: quelle continuité? », *op. cit.*, p. 23

² Je reprends ce terme de L. BERLIVET et F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », 1994, *op. cit.*

³ Je reprends ce terme de J. MISCHI, « Savoirs militants et rapports aux intellectuels dans un syndicat cheminot », *op. cit.*, p. 136

⁴ Comme le fait remarquer Françoise Blum, il "subsiste après les indépendances des liens encore forts avec les syndicats de l'ancienne métropole, ainsi qu'avec les Internationales syndicales". Le syndicalisme panafricain dans les anciennes colonies française reproduit la plupart des clivages syndicaux de la métropole, divisé entre mouvement cégétiste, cédétiste, FO et syndicats autonomes. Voir F. BLUM, « Syndicalistes croyants et panafricains. Réseaux des années 1960 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 119, n° 3, 2013, p. 99-112

Pour compléter le revenu familial assuré en grande partie par sa femme employée aux statistiques de la propriété intellectuelle du Ministère de l'Industrie, il trouve un emploi à temps partiel comme enseignant dans les écoles techniques de la Chambre de Commerce de Paris et prend sa carte à la CFTC qui achève sa mue vers la CFDT et recherche une « alternative démocratique » au syndicalisme de la CGT adossé au PCF et à la vulgate communiste¹. Tout en réalisant son troisième cycle, il rejoint rapidement le Comité national des syndicats du personnel, des chambres du commerce et de l'industrie de France qui s'engage sur la voie d'un syndicalisme de participation par opposition au syndicalisme de contestation. Contraint de cumuler son travail d'enseignement et les heures de formation, ce qu'il pensait accomplir rapidement l'occupe à plein temps entre 1967 à 1972 : « Je me débrouillais dans mon temps libre pour travailler au Ministère d'outre-mer, à la Bibliothèque Nationale. » Entretemps interviennent les événements de 1968 auxquels il prendra part à travers son engagement syndical.

Ce parcours permet d'identifier les effets qu'exerce la JOC à moyen terme sur le parcours militant en tenant compte du fait qu'entre le moment d'entrée dans l'organisation et son engagement syndical se déroule une succession d'étapes dont il faut tenir compte. On voit bien que la manière dont la JOC met en œuvre un traitement éducatif et technique des inégalités entre le nord et le sud favorise des engagements concrets sur le terrain peu propice à la production d'un discours sur le mode de la montée en généralité. Toutefois, au-delà des incidences du cadrage organisationnel propre à la JOC des années cinquante interviennent de multiples effets de contexte remettant progressivement en cause cette modalité d'intervention. On retient ainsi de cette analyse non seulement la pluralité des facteurs qui influencent la formation et le renforcement d'une disposition au « don de soi » dans le cadre d'un engagement qui l'amène à s'investir à plein temps dans la cause des jeunes travailleurs en Afrique du Nord, mais aussi la manière dont cette disposition et plus largement l'attachement à la cause (solidarité internationale) revêtent par la suite des formes d'engagements changeantes en fonction de la dynamique contextuelle, des expériences et des interactions nouées au cours de son engagement. En effet, ce parcours s'inscrit dans la dynamique de crise de la mission provoquée par la décolonisation (laïcisation de la mission dans le Tiers-Monde, primauté de la solidarité comme nouvelle modalité de « conversion » et de maintien d'une présence catholique dans le Tiers-Monde, etc.) qui conduit la JOC à occuper une place privilégiée dans ce champ d'intervention catholique ; s'opère ensuite un double déplacement : un déplacement

¹ N. DEFAUD, « Chapitre 1 / La construction d'une double identité », *op. cit.*

social et géographique qui l'amène à fréquenter des acteurs inscrits dans un champ d'action (mésos) qui se déplace lui-même au cours des années soixante vers une approche politico-économique du développement, sans jamais toutefois recourir aux schèmes de pensée anti-impérialiste du gauchisme¹.

C'est donc à condition de prendre en compte ces effets de contextes dynamiques que l'on peut apprécier les incidences à moyen terme de la JOC sur la carrière militante. L'analyse d'un second parcours donnera matière à observer combien la socialisation primaire subordonnée à l'insertion sociale et géographique exerce également une influence déterminante sur la carrière militante des jocistes, en particulier sur la manière dont ils s'approprient les modalités d'engagement disponibles au sein de l'organisation.

Nicolas T., une attitude d'insubordination ouvrière

Nicolas T. naît en 1947 dans une famille ouvrière du Valais. Son engagement à la JOC débute en 1962 et se prolonge ensuite à Genève où il travaille dans l'industrie, où il devient permanent du mouvement peu avant les événements de 68. Si dans les deux cas étudiés l'on retrouve la marque du dispositif socialisateur de la JOC, ces différences sociales et générationnelles accompagnent l'acquisition de dispositions contrastées qui portent des incidences considérables sur les modalités d'action militante en rapport avec un contexte donné.

« Mon père était créateur d'une communauté qui s'appelle Métalléger. » Un milieu catholique prolétaire en région industrielle valaisanne

L'enfance de Nicolas T. se déroule dans un village situé à quelques kilomètres d'une petite ville industrielle valaisanne. La région s'industrialise tardivement au début du siècle avec l'arrivée des entreprises métallurgiques,² dont Aluminium Industrie AG (AIAG) qui devient Alusuisse dès 1963. L'usine compte près de 4000 ouvriers (15'000 dans le monde) et représente l'une des plus grandes industries de la région. Le reste de l'industrie valaisanne est essentiellement aux mains de groupes hydroélectriques, électrochimiques et métallurgiques qui emploient une main-d'œuvre faiblement qualifiée. Les groupes ouvriers de la région se composent principalement de familles catholiques issues de la paysannerie, auxquelles s'ajoute un nombre important de travailleurs immigrés en

¹ Comme le note Julie Pagis, la « politisation d'engagements religieux » renvoie chez certains individus à trois formes principales de déplacement, dans la mesure où "les acteurs se déplacent (socialement et géographiquement), au sein d'organisations militantes qui elles-mêmes se déplacent (au sein de l'ensemble des entreprises de biens de salut) au sein de champs (politique/religieux) dont les frontières se déplacent, ces différents déplacements n'étant pas synchrones et ayant leurs propres référentiels temporels". J. PAGIS, *Les incidences biographiques du militantisme en Mai 68. Une enquête sur deux générations familiales: des « soixante-huitards » et leurs enfants scolarisés dans deux écoles expérimentales*, Thèse de doctorat, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales (EHESS), 2009, p. 168

² Il s'agit de la même région que celle dans laquelle exerce l'aumônier de la JOC Antoine M. dont le parcours est analysé au chapitre 3.

provenance d'Italie principalement. Cette région reculée du Plateau se caractérise par une importante concentration de main-d'œuvre, certes pas aussi importante qu'à Genève ou dans le Jura, et plus singulièrement par un tissu associatif, religieux et syndical catholique conservateur qui freine l'essor d'une conscience de classe et, par conséquent, la formation d'organisations et partis ouvriers socialistes et communistes. La Fédération des ouvriers sur métaux et de l'horlogerie (FOMH) de la fédération syndicale socialiste (USS) détient néanmoins des effectifs importants dans la grande industrie locale. Les accords de paix du travail ont toutefois quasiment mis un terme aux grèves et blocages qu'a connus la région dans laquelle, comparée à certaines régions de la Suisse, la classe « pour soi » semble presque inexistante :

« Le Valais n'avait pas de grandes structures. Il n'y avait d'abord pas de parti communiste. Bon, bien sûr, il y avait des syndicats, mais il n'y avait pas une histoire ouvrière aussi bien développée que dans le Jura, qui connaissait par exemple les « congés horlogers » comme on les appelait. Nous, on voyait venir les Jurassiens en Valais parce que durant un mois ils fermaient les usines et venaient en [vacances au] Valais, alors qu'en Valais, cela ne se faisait pas. Il y avait bien sûr un parti socialiste avec des leaders importants en Valais, mais la grande différence dans la lutte salariale elle se trouve dans les conditions ouvrières [i.e. ouvriers moins qualifiés, bassin plus fragmenté], elle est aussi liée au contexte dans la mesure où les gens avaient moins de formation, mais ils avaient tous des racines paysannes ou agricoles ou dans les vignes. »

Nicolas T. livre un récit familial dans lequel les luttes ouvrières passées occupent une place centrale. Il raconte en particulier l'engagement de son grand-père maternel dans la grève « sauvage » de 1942 à l'usine AIAG de Chippis qui vingt-cinq ans après le blocage de 1917 est menée contre la volonté de la FOMH et en particulier de son appareil central¹. Après la grève, en 1949, son grand-père contribue à la création de la coopérative Métalléger instillée par le député conservateur chrétien-social Roger Bonvin (1907-1982)². La Communauté Métalléger est alors soutenue par plusieurs députés de l'aile chrétienne sociale du parti conservateur et par des syndicalistes catholiques comme Roger Mugny³ qui plaide pour un « capitalisme sans classe » en tant que troisième voie entre

¹ L'histoire des grèves dans l'usine AIAG et le rôle qu'y joua la FOMH est désormais bien connue grâce au travail de J. VARONE, *Les 50 ans de la grève aux usines d'aluminium et les luttes ouvrières à Chippis. Paradigme du développement capitaliste et de la bureaucratisation syndicale en Valais. La FOMH et la grève*, Mémoire de licence, Lausanne, Université de Lausanne, 2004. Ce dernier souligne que, lors du conflit de 1942, « le mouvement vint non des instances syndicales ou encore de la commission ouvrière mais bien des ouvriers eux-mêmes » (p.73).

² Ingénieur en génie-civil de l'École polytechnique fédérale de Zurich, plus tard responsable de la construction de barrages, dont celui de la Grande-Dixence, chef du Service cantonal de la protection ouvrière à l'Etat du Valais (1943), président de la commune de Sion (1955-1962) sous l'égide du parti conservateur chrétien-social, puis est élu au Conseil national. Le 27 septembre 1962, il est élu conseiller fédéral et exerce la charge de président de la Confédération en 1967 et 1973. En 1971, il se prononce favorablement en faveur du droit de vote des femmes.

³ Licence en droit à Fribourg (1946). Secrétaire syndical à Sierre et Martigny dès 1946. Secrétaire central et vice-président de la Fédération chrétienne des ouvriers sur métaux (1957-1969). Membre du comité directeur de la Confédération des syndicats chrétiens de Suisse (1957-1969). Rédacteur en chef de *Syndicalisme* (1958-1969). Président de l'Union suisse des consommateurs d'énergie de l'industrie et des autres branches économiques (1977-1992). Conseiller municipal à Lausanne (sécurité sociale de 1970 à 1973, finances de 1974 à 1977). Député démocrate-

capitalisme et communisme, à savoir une « démocratie économique » ou « cogestion » au sein des entreprises sur le modèle de la coopérative¹. Quant au père de Nicolas, décédé prématurément, l'AIEG refuse de l'embaucher, lui, ce fils de gréviste qui trouve finalement un emploi à Métalléger. Nicolas T. inscrit ainsi son parcours dans le prolongement d'une histoire familiale ouvrière engagée dans les luttes ouvrières locales.

L'ambiance dans laquelle il baigne durant son enfance en parlant d'un « milieu dynamique » et « ouvert » est aussi très significative au regard de certains traits qu'ils valorisent de son engagement. Son récit permet de se faire une idée un peu plus précise de ce qu'il entend par ces termes. La métallurgie qui occupe la plupart des paysans-ouvriers de la région fournit un revenu à peine suffisant pour subvenir aux besoins matériels d'une famille catholique de quatre garçons et de quatre filles. La totalité du temps libre est consacrée au travail du jardin pour fournir l'essentiel des biens alimentaires que le revenu familial ne parvient pas à couvrir : « On avait des vignes et des jardins. On n'aurait pas pu vivre avec le salaire du travail, donc c'est quand même très différent des régions urbaines. » Les relations familiales et les réseaux de voisinage occupent une place centrale, en particulier la vitalité et la proximité des rapports sociaux de voisinage renforcés par l'implication des familles du village dans le Mouvement populaire des familles engagé dans l'amélioration de la vie des familles ouvrières avec des achats groupés :

« On était assez dynamique dans notre famille. (...) Mes parents étaient très ouverts, on se réunissait beaucoup avec des amis. On avait une petite maison à Sierre. Ce qui a fait qu'on avait des liens, dans le quartier où on habitait, avec des ouvriers de l'Alusuisse. Il y avait aussi des grandes familles [d'ouvriers], on jouait beaucoup dans la rue. (...) C'est une période de militantisme de la JOC, des jeunes organisés, une période aussi de ces rapports avec les autres ouvriers de l'Alusuisse qui a fait ce contexte, et bien sûr l'engagement de famille, le MPF qui était un mouvement très fort, car c'était hors des mouvements politiques et hors de l'Église. C'était probablement un mouvement important dans nos prises de conscience, car c'était un mouvement populaire de famille et son boulot c'était d'aider les familles à acheter... Ils avaient acheté deux machines à coudre et il y avait une femme à Sierre qui allait dans les familles. »

Il grandit ainsi dans un milieu ouvrier porteur de cette culture de l'action et de l'autonomie² qui s'organise autour d'un « ensemble de modes de vie, de valeurs, de comportements évoluant entre les contraintes liées au rapport de domination et l'affirmation d'une part d'autonomie »³ à laquelle

chrétien au Grand Conseil vaudois (1962-1966). Conseiller national (1967-1979), membre de la commission des finances (1975-1979) et de la commission fédérale de l'AVS/AI (1977-1980).

¹ Cf. J. DARBELLAY, « D'un capitalisme sans classe », *Nouvelliste valaisan*, 11 juin 1952, p. 1

² B. CABOT, « Une culture de l'autonomie? Syndicalisme révolutionnaire et culture des producteurs », *Mil neuf cent*, n° 35, n° 1, 2017, p. 19

³ On emprunte ici la description des traits de la culture ouvrière que Marion Fontaine emprunte à Richard Hoggart dans son analyse de la réception de son œuvre, que l'on retrouve à bien des égards dans la description que fait Nicolas T. de son propre milieu familial : "Cette culture ouvrière s'organise aussi, selon lui, comme un ensemble de modes de vie, de valeurs, de comportements évoluant entre les contraintes liées au rapport de domination et l'affirmation d'une part d'autonomie. Il dépeint ainsi les mûles de stabilité (et d'enfermement) que constituent le foyer et le quartier, la très faible mobilité, le goût du particulier et du concret, la tolérance (« bien vivre et laisser vivre »), les jouissances au jour le jour et l'hédonisme, au moins de surface « parce qu'ils savent bien que les satisfactions les plus pleines ne sont pas pour eux », ce qui constitue enfin la matière d'une conscience de « groupe », d'une communauté ouvrière à la fois

contribuent le MPF et la JOC. Son père détient sa carte au syndicat chrétien du Valais et, même si leur engagement syndical semble limité, il témoigne d'une certaine proximité avec les organisations ouvrières que l'on ne retrouve pas dans le cas précédent (cas n°3). À la différence de celui-ci, les parents de Nicolas T. s'approprient les normes et pratiques de l'Action catholique qui élargit la place assignée à la religion à l'ensemble de la vie sociale et professionnelle au nom de la dignité ouvrière, trouvant dans le modèle des prêtres-ouvriers une Église engagée et proche du monde ouvrier :

« Mes parents étaient des gens engagés dans le Mouvement populaire des familles, le MPF, et dans l'Action catholique ouvrière. (...) Ils n'étaient pas bigots, ils avaient le sens des valeurs dans la mesure où ils faisaient partie de l'Action catholique ouvrière [qui] avaient un sens de l'Église, mais d'une Église engagée, très marqué par les initiatives de l'Église (...) et le courant des prêtres-ouvriers. »

Pour le reste, ses parents se situent dans la religiosité populaire rurale décrite par Yves Lambert qui se caractérise par un rapport à la religion avant tout fonctionnel et collectif dans la mesure où les « villageois s'intéressent bien plus au rôle et au mode d'intervention du surnaturel dans leur vie qu'à la compréhension de la doctrine ou à l'approfondissement d'une relation spirituelle »¹, s'en remettant largement au prêtre détenteur de la vérité et personnage de valeurs « parce que c'est le curé ». Contrairement aux jocistes nés dans les années vingt², Nicolas appartient pour sa part à cette nouvelle génération qui se détache progressivement de la paroisse et de l'autorité morale exercée par le clergé, même si le « relâchement dans le respect des obligations culturelles n'a pas encore atteint une ampleur suffisante pour compromettre le caractère majoritaire de la pratique religieuse locale »³ :

« On disait un mot avant le repas ou un truc comme ça, mais mes parents n'étaient pas insistants là-dessus, même s'ils avaient fondamentalement une culture chrétienne, chrétienne ouverte parce qu'ils soutenaient le prêtre Zufferey⁴ qui était un prêtre du coin qui est parti [au Brésil]. (...) Par exemple, le Vendredi saint on ne pouvait pas mettre de la musique parce qu'ils étaient automatiquement formés à des rituels, mais nous en famille, je dirai que la révolte face à l'Église elle vient de choses qui se sont faites quand on était jeunes adultes, on n'était pas des pratiquants... Mais en même temps je gagnais. »

L'essor économique des années d'après-guerre, l'amélioration des conditions de vie et les progrès techniques offrent un accès inédit aux formations supérieures, autrefois réservées aux enfants de la

reléguée et soucieuse d'affirmer sa propre dignité (self-respect)." M. FONTAINE, « Une quête sans cesse renouvelée: Culture ouvrière et politique au prisme de Richard Hoggart », *Mil neuf cent*, n°35, n° 1, 2017, p. 165

¹ Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, op. cit., p. 226

² J. MILLET, « En 1939, à quatorze ans, j'entre à la JOC », op. cit.

³ C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit., p. 129

⁴ Aumônier régional de l'ACO à Sierre engagé sur les chantiers de hautes-montagnes, qui s'en va en 1962 au Brésil pour s'engager auprès des « indigènes qui luttent, qui construisent, qui espèrent ». LY, « Le père Romain Zufferey parle du Brésil », *Feuille d'avis du Valais*, 14 novembre 1967, p. 12

bourgeoisie. Porteurs de l'éthique jociste promouvant la formation et l'éducation du monde ouvrier, ses parents encouragent la réussite scolaire de Nicolas et de ses frères et sœurs :

« J'ai des sœurs qui ont fait l'Université, l'école sociale à Lausanne [i.e.] l'école Pahut ; un frère qui a fait de la médecine... Donc on était une famille qui, par le fait que nos parents étaient ouverts, était plutôt poussée à une sorte de promotion sociale en allant vers les études. Nos parents poussaient surtout les garçons. J'ai un frère qui était à Saint-Michel à Fribourg, au collège, et ensuite il a fait l'Université à Genève. »

À l'inverse de ses frères et sœurs, Nicolas contracte un rapport réfractaire à l'univers scolaire. Il termine une scolarité obligatoire qui, dans un contexte économique moins favorable, l'aurait conduit à intégrer d'emblée le travail dans les usines. Ses parents le placent toutefois au collège des Pères de Saint-Jean où il loge en internat, mais Nicolas renonce après quelques mois ne supportant pas cet « état d'esprit complètement conservateur et fermé ». Nicolas supporte également assez mal les cadres de sociabilité dans lesquels prévaut une certaine discipline : « Mon père voulait que mon frère et moi allions chez les scouts, mais on était trop anarchistes pour aller chez les scouts. Ils nous ont foutus dehors. *(rire)* On était trop contestataires. »

À seize ans, il s'oriente vers une formation de mécanicien de précision au sein de l'usine d'aluminium de Chippis réputée pour la qualité de sa formation professionnelle interne, préférant l'ambiance ouvrière de l'usine à la solitude de l'internat étudiant. À ce stade du récit, Nicolas tient à rappeler le statut de subordination dans lequel il se trouve face au directeur de l'entreprise au moment de l'entretien de recrutement : « Le directeur d'usine m'a reçu et m'a dit "votre grand-père a fait la grève et c'est une exception qu'on vous prenne !" » Dans la suite de son récit, c'est en partie dans le renversement symbolique plus qu'objectif de ce rapport de domination que se comprend la valorisation de pratiques d'insubordination.

« L'image que j'avais donnée de moi et que les gens avaient de moi était en fait quelqu'un qui (...) figurait parmi les meneurs. »

À son entrée en formation, Nicolas T. rejoint le groupe de la JOC de Sierre fréquenté par une vingtaine de jeunes ouvriers de la région dont certains réalisent comme lui une formation à l'usine de Chippis. Cette adhésion va pratiquement de soi puisque ses parents connaissent bien l'ACO et le MPF et que ses frères et sœurs fréquentent déjà un groupe d'Action catholique. La manière dont il s'approprie le cadre jociste exige un examen qui articule étroitement le cadre usinier et celui de la JOC. En effet, Nicolas intègre une culture d'atelier qui offre des ressources relationnelles mobilisables dans une série d'arrangements individuels ou collectifs permettant de s'accommoder des contraintes du travail face aux dispositifs de surveillance de l'ordre usinier. Comme le laisse remarquer Pierre Rouxel à propos des ouvriers de l'usine Citroën dans les années soixante, de « par l'objectif d'appropriation provisoire de l'espace qu'elles poursuivent, ces sociabilités peuvent transcender en certaines occasions les frontières hiérarchiques – des chefs d'équipe, par exemple,

participant volontiers aux apéritifs régulièrement organisés – et ne constituent pas l’expression de solidarités ouvrières ou d’un groupe professionnel aux contours stabilisés »¹. La présence d’un maître de formation provenant de l’horlogerie jurassienne, par ailleurs militant socialiste, qui souhaite enrichir la formation des apprentis y contribue largement :

« Il a laissé l’initiative à des jeunes qui étaient un peu ouverts pour créer, par exemple, une semaine de congé culturel, une semaine sportive, etc. (...) C’est un type qui a favorisé le mouvement des jeunes travailleurs, pas seulement de la JOC, mais aussi des jeunes travailleurs en général dans la prise d’initiatives. On avait récupéré des baraquements à la fin du chantier et on a trouvé un lieu à Montana qui nous a été prêté par la commune et on a reconstruit avec ces baraquements pour en faire une maison d’accueil pour les week-ends avec les copains. (...) Le chalet qu’on avait construit à Montana ça créait des liens aussi et en fait, c’était des copains aussi quoi, donc le mouvement de la JOC était un mouvement d’engagement, mais aussi de loisirs et il s’inscrivait dans notre vie quotidienne. »

La vie en usine devient ainsi un lieu de prise d’initiatives qui prolonge les pratiques et formes de sociabilité valorisées dans son propre milieu familial avec la complicité de ses parents. La vie ouvrière à l’usine se prolonge en dehors du temps de travail, Nicolas s’impliquant dans l’organisation d’activités sportives et de sorties à la montagne auxquelles participent les jeunes de l’entreprise, mais également des employés plus qualifiés :

« Comme j’étais assez dynamique, enfin comme on était assez dynamique dans notre famille, on faisait le lien entre les apprentis et les ouvriers parce qu’à l’Alusuisse tous les étrangers qui travaillaient, je ne parle pas des étrangers italiens, mais les étrangers pour nous c’était des gens de la Suisse alémanique, étaient des ingénieurs qui venaient ici au centre de recherche. Et ces gens-là, le week-end, ils étaient en Valais et nous comme on était en famille et qu’on faisait de la montagne, on a créé des liens avec ces, « étrangers ». On a fait plein de choses ensemble, des courses de montagnes, des ballades... bref, grâce au système qu’on avait mis en place au niveau des apprentis, c’est-à-dire un club alpin interne, du matériel interne, de la peau de phoque, des choses comme cela. Et comme on était une grande famille, on terminait parfois le dimanche soir à manger des spaghettis chez nous à la maison, car imaginez une famille où on est 8, 12, 15... On se débrouille quoi, et j’avais des parents très ouverts. »

En l’absence de centres socioculturels, l’organisation et la participation d’activités de loisir encouragées par la JOC qui leur offre les moyens concrets de les réaliser permettent l’acquisition de compétences (organiser des sorties, gérer le matériel, etc.) et d’appétences (à l’autonomie, à l’activité collective, etc.) transférables dans l’activité militante : « Mon engagement était lié à tout ce contexte, le sport, les loisirs, etc. » Ces pratiques collectives et ludiques au sein d’une sociabilité communautaire et englobante constituent le soubassement d’actions plus revendicatives que Nicolas entreprend à travers son insertion à la JOC qui « revendiquait plus de droits » pour les

¹ P. ROUXEL, « Négocier l’ordre usinier ? Une usine Citroën dans les années 1968 », *Négociations*, vol. 26, n° 2, 2016, p. 93

apprentis, accordant ainsi une place à la reconnaissance du conflit. Par rapport aux entreprises politiques ou syndicales « traditionnelles » de mobilisation des classes populaires que l'on trouve dans l'engagement de son grand-père, on observe plutôt ici des formes populaires de politisation singulières, marquées notamment par la faiblesse de leur encadrement institutionnel (syndical et politique) et par l'importance accordée à des aspects hors usine comme le développement d'une autonomie culturelle et juvénile. À certains égards, l'on retrouve certains traits de la politisation populaire qui « met en avant les valeurs de la participation directe contre l'idée de représentation » qu'observe Julian Mischi dans un autre contexte ouvrier¹. Avec d'autres apprentis de l'usine, il engage des discussions sur « les conditions de travail des jeunes travailleurs » puis entreprend avec « quatre ou cinq [jocistes] sur une centaine d'apprentis » une série « d'initiatives extraordinaires » sans jamais en référer à une organisation syndicale :

« On a revendiqué une quatrième semaine de vacances. (...) On a proposé plein d'initiatives qui venaient bien sûr de la JOC, mais aussi de ce mouvement d'apprentis. C'était aller faire les foins pour qu'en contrepartie ils nous donnent des congés d'une semaine par année pour aller par exemple passer une semaine au petit Macolin [centre sportif] à Ovronnaz. »

Ces traits dispositionnels semblent se renforcer lorsqu'en 1967 il se rend au grand meeting international de la JOC au Parc des Princes à Paris. Ce meeting, on s'en souvient (chapitre 1), reprend les thèmes ouvriéristes de la période d'entre-deux-guerres en insistant sur la capacité des jeunes ouvriers à prendre en charge les problèmes qui sont les leurs et conquérir leur dignité d'ouvrier en prenant des initiatives favorisant leur accès à la formation, aux loisirs de qualités et à des conditions de travail acceptables, sans forcément s'en référer aux syndicats ou à l'action politique (partis politiques) :

« Pour les jeunes travailleurs, ça nous avait donné une espèce de reconnaissance parce qu'on était 300 personnes de toute la Suisse et on s'est retrouvé dans un meeting à 15 000 personnes à Paris. Cela donne une dimension aussi internationale et intéressante avec des témoignages. C'était une manifestation publique qui a donné une importance au mouvement de la JOC. Ce qui fait qu'on avait plein d'initiatives. »

Trouvant là des modalités d'engagement militant accordé à certains traits de la culture populaire qui marque sa socialisation primaire (participation, refus de la remise de soi, autogestion, etc.), Nicolas T. endosse un rôle de meneur :

« L'image que j'avais donnée de moi et que les gens avaient de moi était, en fait, quelqu'un qui n'était pas dans les « leaders », mais dans les meneurs d'un mouvement parce qu'on avait demandé au directeur la semaine de congé culturel, par exemple la semaine de congé sportif où on allait au petit Macolin, qui était une structure de sport où on allait une semaine avec les apprentis... »

Cette socialisation militante qui s'articule étroitement avec le cadre professionnel qu'est celui de l'usine se traduit également par une rhétorique anti-chef qui s'ajoute à son anticléricalisme, Nicolas

¹ J. MISCHI, « Les matrices usinières des actions militantes dans l'espace local », dans I. Sainsaulieu et M. Surdez (éd.), *Sens politiques du travail*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 248

affirmant son indépendance vis-à-vis de l'autorité incarnée par le directeur d'usine (comme il l'avait fait à l'égard de l'autorité religieuse) :

« Quand je l'avais rencontré au début, je lui avais dit "je vous remercie de me dire que mon grand-père du côté de ma mère a été l'un des meneurs de la grève, que vous avez fait une exception pour me prendre, mais sachez que je ne travaillerai pas dans cette usine". Parce qu'il m'a convoqué pour me proposer une promotion, pour faire dessinateur de machine pendant une année. En fait, il avait en tête de m'utiliser à l'intérieur. Et moi je lui ai répondu [par la négative] : "Je vous remercie !" C'est pour expliquer qu'en Valais, après mon travail d'apprenti et mon école professionnelle à Sion, quand je me suis mis à chercher du travail, Alusuisse – je fais une hypothèse – avait probablement donné des consignes aux autres entreprises, parce qu'il n'y en avait pas tellement. (...) Ce qui fait que je me suis retrouvé sans travail dans le Valais et je ne voulais pas travailler dans l'entreprise de mon père. »

Toutefois, cet engagement exerce des effets politisateurs limités et restreints, dans la mesure où le contexte sociohistorique se caractérise par une faible conflictualité et que la JOC ne mobilise pas un cadrage en termes de lutte de classe susceptible d'accompagner une montée en généralité de la critique. Autrement dit, l'ensemble des traits dispositionnels qui constituent le soubassement de son rapport au politique ne prend pas la forme d'un intérêt pour la politique, ni même d'un engagement contre des institutions (école, usine, etc.) que d'autres militants, en particulier ceux de la JEC, perçoivent comme des instruments de domination de classe. On en veut pour preuve que Nicolas réalise son service militaire obligatoire dans l'infanterie sans jamais penser à objecter ou subvertir l'institution militaire par des actes infrapolitiques, dans une région où le refus de servir qui s'exerce dans les régions urbaines sur un mode encore très individuel est très peu répandu dans sa région. Bien que la portée générale de ces revendications reste, en somme, assez peu conflictuelle au regard de certaines mobilisations dans le monde ouvrier (grèves, blocage, etc.), ces pratiques moins « politiques » s'accompagnent de rétributions matérielles (semaine de congé, salaires, etc.) et symboliques par le fait d'être reconnu et par la capacité à se faire reconnaître c'est-à-dire à être quelqu'un sur qui il faut compter et sur qui on peut compter :

« Finalement, moi, j'ai fait mon apprentissage, j'ai vécu dans un mouvement de jeunes, fait de la montagne, bref, on était des gens assez ouverts dans notre famille et on avait cette maison à Montana, c'est-à-dire ce chalet transformé, ce qui fait que ces quatre ans d'apprentissage je les ai vécues en Valais et notre engagement c'était des revendications de base : semaine culturelle, avoir un salaire un peu plus élevé, des conditions d'apprentissage... enfin c'était plus une reconnaissance... »

En décembre 1967, Nicolas T. se rend finalement à Genève où il espère trouver plus facilement un emploi dans la grande industrie, ce qui lui permet également de se rapprocher du secrétariat national de la JOC.

« Et à Sécheron... on avait le même état d'esprit ! »

Une fois à Genève, Nicolas se fait embaucher par les Ateliers du Sécheron, une usine spécialisée dans la fabrication et le montage en série de locomotives qui emploie environ 1600 personnes dans les années soixante¹. Parmi les ouvriers figure une importante main-d'œuvre étrangère dont seule une petite minorité d'entre eux sont membres du parti communiste (PdT-POP) et du syndicat de l'USS, et encore moins à accéder à une position de cadres au sein de ces organisations².

« Dans le milieu de Sécheron, il y avait peu de Suisses parce que les Suisses ne faisaient pas d'apprentissage [mais occupaient des postes plus qualifiés de techniciens ou ingénieurs]. Il y avait beaucoup d'étrangers, beaucoup d'Espagnols, surtout à l'époque, et des Italiens qui n'avaient pas de formation professionnelle et qui apprenaient des parties de métiers. »

Nicolas intègre une usine qui connaît une conflictualisation de plus en plus visible. Celle-ci prend de l'ampleur au début des années septante, lorsque la direction qui privilégie depuis de nombreuses années le caractère privé, secret et individuel de la politique salariale³ laisse entendre un possible rachat par une grande entreprise étrangère⁴. Conjointement à ce travail, son arrivée à Genève lui fournit également l'occasion d'intégrer un groupe de la JOC dans lequel il retrouve d'anciens camarades jocistes venus s'installer dans la région : « Elle a eu de l'influence dans la mesure où quand je suis arrivé à Genève j'ai retrouvé des collègues de la JOC. (...) J'étais un peu dans l'esprit de la JOC parce qu'on réunissait les travailleurs, on discutait. » Avec quelques autres jeunes ouvriers, Nicolas met en discussion certains aspects de l'ordre usinier, mais leur intervention prend la forme de négociations peu visibles et localisées au sein des ateliers :

« Et à Sécheron on avait le même état d'esprit c'est-à-dire qu'on revendiquait le droit à la pause. Y'avait des toilettes avec un feu vert et un feu rouge alors on contestait le fait que tu n'avais pas le droit de quitter ta machine si tu n'avais pas vu le feu vert. Bref, c'était des conditions de travail... Et puis, du coup, on contestait ça. »

Le recours à la grève ou aux mobilisations collectives d'envergure, mettant plus largement en cause les conditions de travail, est en même temps difficilement envisageable étant donné l'encadrement syndical porté sur le respect de la convention collective de travail et les négociations à huis clos avec la direction, dans un contexte où la FTMH contribue largement à faire de la grève un mode d'action illégitime et « déviant ». Par ailleurs, Nicolas est peu porté à intégrer un encadrement

¹ M. WINIGER, « Le développement des Ateliers de Sécheron », *Bulletin technique de la Suisse romande*, vol. 89, 1963, p. 209-210

² (c'est davantage le cas pour la volée de cadres communistes qui se politisent une fois arrivée en Suisse et qui parviennent plus facilement à découpler l'engagement partisan [communiste] et syndical [social-démocrate] que peinent à concevoir les travailleurs immigrés et militants communistes formés en Italie) M. VON ALLMEN et J. STEINAUER, *L'apport de l'immigration au syndicalisme suisse depuis 1945*, Genève, 2000, p. 204-205

³ C'est là une des nombreuses stratégies patronales visant au maintien de la paix sociale. C. HEIMBERG, « Révélations et silences d'un fonds d'archives d'entreprises : le cas de Sécheron », 1995

⁴ Le journal *La Brèche* de la Ligue marxiste révolutionnaire y consacre d'ailleurs un article de fond en 1969. P. RIEBEN, « A propos de Sécheron-BBC », *La Brèche*, décembre 1969, p. 3-4

institutionnel fondé sur la délégation et la représentation, et sollicitant des savoir-faire militants institutionnalisés. Après quelques semaines de travail, la direction de l'usine propose à Nicolas de poursuivre une formation technique en cours d'emploi dispensé par le Technicum de Genève, qu'il débute en hiver 1967-1968, et qu'il va rapidement abandonner lorsque la JOC lui propose un poste de permanent alors qu'éclatent les événements de mai 1968. Ses dispositions antiscolaires et le contexte d'intense politisation apportée par les événements de 68-69 auront finalement raison de son engagement professionnel :

« J'ai été repéré là-bas par la direction qui m'a proposé de faire le Technicum. (...) Et en fait j'ai commencé le Technicum avec le soutien de la direction de Sécheron qui disait "voilà il faut l'aider à se former" donc il m'avait accordé le vendredi de congé, pas payé bien sûr, mais congé pour pouvoir préparer et suivre les cours. Et finalement j'ai commencé le Technicum, j'ai fait une année de Technicum et sont arrivés les événements de 68-69. »

Nicolas va alors s'investir dans la contestation juvénile en participant à l'occupation de la maison de quartier de St-Gervais, et rejoindre les mouvements genevois contre-culturels.

En comparaison avec le cas précédent, le parcours de Nicolas T. se caractérise par l'intériorisation continue d'une « appréhension ludique de la conflictualité politique, qui en atténue la violence et offre même la possibilité d'éprouver un plaisir à jouer et à voir reconnaître sa maîtrise du jeu »¹. Si l'on retrouve dans son parcours militant l'éthique jociste valorisant l'esprit d'initiative et la conquête de la dignité ouvrière (plutôt que la conquête du pouvoir), les liens entre socialisation familiale, professionnelle et militante sont plus clairement visibles que dans le cas précédent, faisant apparaître des dispositions plus générales qui interviennent dans la structuration de son rapport à l'engagement – la valorisation de l'autonomie culturelle, la permanence d'une conflictualité populaire, un rapport au politique situé à distance de l'activité et de la réflexion « politique » en raison notamment d'une disposition antiscolaire. Si la grève et l'engagement syndical sont bien présents dans la rhétorique de son récit, Nicolas se situe dans un contexte professionnel et sociohistorique marqué par une faible conflictualisation et donc peu propice à traduire ces dispositions dans un registre militant tel que la grève (ce qui revient à contester l'idée d'une faible politisation des jocistes) qui serait susceptible de provoquer une montée en généralité « sous l'effet de mécanismes propres à l'ordre de l'interaction »².

¹ L. BARGEL, « S'attacher à la politique. Carrières de jeunes socialistes professionnels », *Sociétés contemporaines*, vol. 84, n° 4, 2011, p. 83

² L. MATHIEU, « La politisation par la grève? Une enquête sur les salariés du commerce », *op. cit.*, p. 104

Dans les deux cas étudiés, la socialisation primaire et le milieu social prédisposent fortement ces individus à s'engager dans la JOC, mais pour y trouver, valoriser et retenir des éléments différents. Dans le premier cas, les facteurs qui interviennent dans la socialisation primaire (père entrepreneur, proximité avec les métiers de la terre, l'absence de conflictualité au travail, formation en école professionnelle, conformisme religieux propice à l'intériorisation du don de soi) favorisent l'appropriation au sein de la JOC de contenus orientés vers l'engagement dans le Tiers-Monde sur un mode valorisant peu la conflictualité et la montée en généralité au profit de l'entraide. Dans le second cas, la socialisation primaire (récit familial marqué par l'engagement gréviste et syndical du grand-père, culture ouvrière et solidarité communautaire, formation en usine, apathie religieuse) et professionnelle favorisent la formation de dispositions qui l'amènent à valoriser, au sein de la JOC, des activités et savoir-faire orientés vers l'autonomie culturelle et des formes d'accommodation de l'ordre usinier (même si celle-ci se restreint au cadre de l'atelier). Leur socialisation secondaire dans des univers professionnels (formation en entreprise *versus* école professionnelle), sociaux (jocistes de milieu ouvrier *versus* jocistes employés et scolaires) et locaux (cité ouvrière *versus* ville internationale) distincts pèse sur les possibilités et les choix d'engagements militants au sein de la JOC. Tous ces éléments concourent à des engagements différents au sein d'univers qui, par la suite, les exposent à des contextes d'interactions spécifiques. Il existe ainsi des jocistes pour lesquels le « Tiers-Monde », le syndicalisme chrétien et la solidarité internationale pèsent assez peu dans leur processus d'engagement, à l'inverse d'autres, chez qui ces variables exercent une influence déterminante. On espère ainsi avoir montré les effets différenciés à moyen terme du passage à la JOC sur la carrière militante de ces individus.

Conclusion

Les résultats suggèrent que l'Action catholique ne produit pas d'effets socialisateurs homogènes, simples et univoques à l'engagement. Cela nous conduit définitivement « à renoncer à l'idée d'un schéma unique des processus de socialisation »¹. On espère ainsi avoir montré que la socialisation secondaire au sein de l'Action catholique ne se fait pas *ex nihilo*, mais qu'elle doit être analysée à partir de la socialisation primaire et son articulation avec la socialisation secondaire. On a vu que les expériences et socialisation dans la sphère familiale, professionnelle et scolaire influencent la manière dont ils s'approprient le dispositif de l'Action catholique, et que les dimensions intervenant dans ces expériences varient en fonction du milieu social et plus largement de la dynamique biographique.

¹ A. PERCHERON, *La socialisation politique*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 28

Dans quelle mesure peut-on dès lors encore parler d'une spécificité ou d'un particularisme chrétien dont les militants de l'Action catholique seraient porteurs ? Si une attitude anti-institutionnelle s'observe bien chez certains d'entre eux (e.g. Sébastien C.), elle n'apparaît pas chez les autres cas étudiés, notamment chez ceux (e.g. Amandine B.) pour qui l'Action catholique intervient davantage comme une passerelle vers d'autres univers militants¹. Il convient donc de nuancer l'idée d'un militantisme « spontané » généré par l'Action catholique, et les cloisonnements qui en découlent entre, par exemple, un univers tiers-mondiste chrétien et un univers anti-impérialiste. S'il y a lieu de parler de spécificité, c'est plutôt dans la capacité du dispositif de la JEC et de la JOC à intégrer des expériences, sensibilités et dispositions singulières dans la construction de l'action collective en raison d'une faible homogénéité en matière idéologique alors que, dans d'autres groupes militants, notamment marxistes-léninistes et trotskistes dont les leaders sont formés par la jeunesse étudiante communiste, le façonnage organisationnel répond à l'exigence d'une « ligne » politique à laquelle chacun est appelé à soumettre ; ce qui n'empêche nullement certains jécistes d'adhérer par la suite à ce type de groupe. C'est en second lieu l'insertion dans un milieu d'interconnaissances favorisant des liens durables qui, toutefois, peuvent par la suite se défaire sous l'effet d'insertions militantes concurrentes ou situées dans des univers sociaux éloignés.

¹ En l'occurrence dans les groupes marxistes-léninistes à Genève et les groupes trotskistes à Lausanne.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

L'apparition permanente de « nouveaux agents culturels » qui s'ajoute aux multiples couches générationnelles constitue, selon Karl Mannheim, la modalité première par lequel s'opère le renouvellement et la transformation des sociétés. Deux phénomènes s'interpénètrent dans la formation d'une « nouvelle approche » de la réalité par les jeunes générations, sans ici préjuger la primauté de l'un sur l'autre : les changements socio-économiques qui transforment les structures sociales d'interaction, les réseaux et modes de sociabilité, le degré d'exposition à d'autres manières de voir et percevoir le monde, les conditions objectives d'encadrement de la vie sociale par certains agents et institutions, d'un côté, et la formation de nouveaux contenus idéels, le caractère plus ou moins problématique et réflexif de certaines croyances et pratiques héritées, ou encore la perte d'intérêt et « de sens » pour certains contenus culturels. Dans cette perspective, les itinéraires étudiés disent tous quelque chose de « l'approche nouvelle » des biens culturels dont est porteuse la génération de protestants et catholique formée au tournant des années soixante. Plus exactement, les itinéraires de ces individus révèlent la tension plus ou moins forte, plus ou moins conflictuelle, qui s'établit entre une appartenance religieuse – ses croyances explicites et implicites, ses pratiques, ses schèmes de divisions du monde, etc. – et la perte d'intérêt pour la religion de leurs aînés, et le désir plus ou moins prononcé de donner une signification nouvelle aux contenus théologiques des croyances et pratiques religieuses.

C'est au sein des configurations religieuses catholiques et protestantes, subissant les effets des transformations sociales rapides de la période d'après-guerre, qu'il faut chercher les conflits, tensions et aspirations qui marquent l'itinéraire de ces jeunes clercs et laïcs. D'une part, la plus grande mobilité sociale et géographique, la pluralisation des espaces de socialisation juvénile, le triomphe du communisme dans les années d'immédiat après-guerre, l'affirmation du mouvement ouvrier comme acteur de l'histoire, l'essor de mouvements pacifistes et œcuméniques appelant à l'unité des peuples, l'exculturation du christianisme et son insignifiance culturelle croissante dans la société contemporaine, l'érosion de la civilisation paroissiale, le désenchantement produit par l'élévation du niveau scolaire et les sciences humaines, ou encore la perte de légitimité de l'entreprise conversionniste du christianisme dans l'outre-mer, bref, toutes ces transformations sociales ont entraîné chez ces individus la perte de signification de la série d'opposition qui façonnent d'ordinaire l'appartenance religieuse. L'esprit de chrétienté qui instaurait une « superposition étroite des champs éthique, social, politique et religieux, tous structurés selon la même opposition du Bien et du Mal définie de manière conservatrice », et les pratiques ritualisées au sein de l'Église catholique en particulier, sont vécues par les jeunes générations comme le signe d'un repli sectaire, d'une religion vieillissante et arc-boutée sur elle-même. Les croyances et pratiques des anciennes générations perdent de leur signification.

Les jeunes clercs et laïcs sont porteurs des innovations qui accompagnent le déplacement du salut vers l'au-delà (avec la crainte de l'enfer, du péché, etc.) vers l'ici-bas, et la perte d'emprise de l'institution religieuse sur l'incorporation d'une docilité consentie aux normes, pratiques et croyances instituées. La configuration institutionnelle de mise en conformité, au moins relative, des croyances individuelles que la catéchèse et la prédication assuraient au sein de l'Église protestante, d'une part, et d'alignement des croyances sur une orthodoxie prescrite par l'autorité religieuse au sein de l'Église catholique, d'autre part, est concurrencée par de nouvelles modalités d'appartenance et de socialisation religieuses : celle de la JOC et de la JEC, côté catholique, et celle des nouvelles communalisations religieuses (e.g. Taizé), côté protestant. Ces modalités de socialisation entretiennent des affinités étroites avec les innovations théologiques et pastorales qu'introduisent les aumôniers, tandis que s'agrandit toujours plus la distance avec le milieu paroissial, le prêtre ou le pasteur du village ou du quartier. Les espaces d'engagement religieux se déplacent de la messe au groupe des jeunes de la paroisse, du catéchisme au scoutisme, du presbytère à l'aumônerie ; et avec eux les préoccupations et traduction immédiates et concrètes des dispositifs de socialisation dans la vie quotidienne des jeunes générations.

Les mécanismes de redéfinition de l'appartenance religieuse, de formation d'une réflexivité sur certains aspects de la réalité sociale, et d'acquisition de dispositions transposables dans d'autres sphères d'action que religieuse sont largement déterminés par le contexte, à travers les expériences scolaires, familiales, professionnelle et les « chocs » émotionnelles.

Les jeunes clercs en formation s'inscrivent dans une configuration religieuse qui les place dans une situation d'antagonisme réciproque avec les « vieux prêtres », paroissiens traditionalistes, et mode institué d'exercice sacerdotal. Les itinéraires étudiés constituent alors autant de cas qui témoignent de l'évolution d'une configuration religieuse au sein de laquelle l'émergence de nouvelles générations de clercs et de laïcs entraîne un nouveau champ de tension : l'innovation par rapport au conservatisme, l'appropriation personnelle des contenus religieux et « l'intelligence de la foi » par rapport à la religion « par cœur » et « par corps », l'engagement « dans le monde » par rapport au « retrait du monde », la recherche communautaire d'une « foi engagée » par rapport à la piété vécue dans le for intérieur, la « recherche » par rapport à la « vérité ». Ces aumôniers et jeunes clercs offrent aux plus jeunes qui s'éloignent des paroisses traditionalistes des nouvelles modalités de socialisation religieuse à travers lesquelles les « signes » d'appartenance religieuse s'effacent au profit de nouvelles modalités de « positivation » religieuse. La religion cesse de fournir un modèle idéologique de réassurance face à la mort, en inadéquation avec les nouvelles conditions matérielles d'existence et le désenchantement du monde moderne, pour produire une positivation éthico-

affectuelle à dominante intra-mondaine supposant des « objectifs, des valeurs, des idéaux » orientés vers la transformation de la société.

Si on a accordé une attention particulière aux aumôniers, c'est qu'ils endossent à double titre le rôle d'entrepreneur de politisation de l'engagement religieux. D'une part, ils interviennent comme des agents de mobilisation autour d'un projet de rénovation de la « foi » nourrie par la nouvelle théologie. Ils sont porteurs d'une réflexivité qui engage le laïc comme sujet autonome et critique vis-à-vis des normes de vie sociale. D'autre part, leur statut de clercs légitime l'engagement politique des chrétiens qui promet en retour de nouvelles exigences de la « foi ». Les actes de piété constituent autant de signes d'une religion « bourgeoise » qui transforme l'Église en « appareil idéologique d'État » pour reprendre la formule d'Althusser. Il faut toutefois souligner l'influence réciproque qu'exercent ces jeunes militants sur l'attitude des aumôniers dans le cadre d'un dispositif – l'Action catholique – situant ces derniers dans une position de médiateur plutôt que d'autorité. Les aumôniers s'appuient eux-mêmes sur les jeunes générations pour justifier leur action et donner sens à leur engagement religieux à un moment où celui-ci entre en crise.

Ces itinéraires confirment à une autre échelle les évolutions qu'observe Yves Lambert dans son étude d'histoire sociale et religieuse d'un village catholique en Bretagne. Ils apportent également des éléments empiriques à son analyse de la croyance en tant que sens pratique, mais aussi sens théorique dont la « fonction ne se limite pas celle d'accompagner les pratiques en les traduisant et en les légitimant ». Comme le note Karl Mannheim, les modalités d'acquisition nouvelle de la réalité par les individus peuvent tant s'opérer sous une forme « inconsciente », « passive », et s'imposer presque d'elle-même, que « réflexive » lorsque certains éléments deviennent « problématique » dans un contexte de crise caractérisé par une accélération rapide et brutale de la dynamique sociale. Dans ce dernier cas, nous dit Yves Lambert, les discours et les idéologies peuvent jouer un rôle privilégié, et le sens théorique conduire à « produire, assimiler, sélectionner, ré-interpréter des systèmes de référence, et notamment les conceptions élaborées par les « professionnels » (clercs, intellectuels, etc.). Les innovations pastorales qu'introduisent les aumôniers et jeunes prêtres sont en phase avec les aspirations nouvelles des jeunes chrétiens. Loin de jouer uniquement un rôle de justification, la nouvelle théologie accompagne et légitime la production de nouvelles pratiques, le transfert d'idéaux religieux vers des pratiques d'engagement.

DEUXIÈME PARTIE : LE TOURNANT DES ANNÉES 1968 : UNE PÉRIODE DE RADICALISATION DES ENGAGEMENTS

« Il faut dire que c'était une époque tellement... bouleversée, cela craquait de partout... cela craquait de partout. »¹

Mai-Juin 1968 est devenue l'expression consacrée pour désigner la « révolte » étudiante, des « jeunes », mais c'est bien plutôt l'ensemble de la période 1968-1973 qui va profondément modifier les représentations des institutions politiques, religieuses et économiques, mais aussi les conceptions de l'engagement syndical et politique de tout un ensemble générationnel². Si l'historiographie parle de « crise »³, c'est parce que la contestation symbolisée par le mois de mai à majuscule met en question tous les rapports sociaux et que, en France voisine, elle ébranle le pouvoir politique par une grève massive. À partir de 1969, l'engagement dans les mouvements sociaux et groupes politiques de gauche revêt des formes plus radicales de contestation et s'inscrit dans de nouveaux espaces tels que les quartiers, les usines et les églises. Dans les milieux chrétiens, la période qui s'étend jusqu'en 1973, avec une séquence de radicalisation de la contestation de l'institution religieuse, puis son déclin et la dispersion des contestataires dans une pluralité d'engagement contribuent à infléchir plus ou moins durablement et profondément les itinéraires d'individus impliqués. Elle s'inscrit dans un processus sociohistorique plus large de dérégulation des modes de croire et de redéfinition des exigences de la « foi » et de l'engagement « religieux » par une minorité de chrétiens, qui culmine en 1969 avec une contestation ouverte et collective de l'institution. Elle constitue un point de bascule et de « conversion » du regard que certains enquêtés portent sur l'Église, la société et les rapports sociaux induits par un capitalisme mondialisé.

À ce stade de la thèse, il convient d'examiner de près ce qui se joue à cette période dans les milieux et groupes contestataires protestants et catholiques en Suisse romande. Les approches mobilisées dans ce travail impliquent de porter le regard non pas sur les seuls événements et groupes catégorisés par les acteurs comme « protestants » ou « catholiques », mais plus largement sur les configurations qui émergent à partir de 1968. Cette section entend ainsi fournir une histoire

¹ Entretien avec EB, décembre 2016.

² J. M. SCHAUFELBUEHL (éd.), *1968-1978 Ein bewegtes Jahrzehnt in der Schweiz*, Zurich, Chronos Verlag, 2009 ; J. BATOU, *Nos années 68 dans le cerveau du monstre*, s. l., 2018

³ B. GOBILLE, « Mai-Juin 68 en France, le temps de comprendre », dans D. Damamme (éd.), *Mai-juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 11

d'ensemble de la période, en portant l'attention sur les groupes et mobilisations qui composent les configurations militantes locales dans lesquels circulent les enquêtés, les filiations et interactions à travers lesquelles ils conçoivent leur action, et *in fine* les dynamiques d'ensemble et transformations concrètes des mouvements durant la période délimitée¹. Sans prétendre offrir une synthèse des « multiples dimensions de la crise »² induite par la prise de parole contestataire de 1968, cette section s'attache donc à restituer les contextes dans lesquels vont s'inscrire les militants d'origine chrétienne engagés dans les décennies suivantes.

On peut distinguer des années-étapes : la contestation à la fois globale et locale de 1968³ inaugure une période marquée par la circulation des schèmes antiautoritaire et autogestionnaire qui irriguent les mouvements et mobilisations des années septante et huitante. Les mobilisations de 68 dans les deux villes étudiées sont fortement contrastées. Les enquêtés n'ont pas les mêmes « chances » de rencontrer l'événement. Les acteurs, les espaces concrets et la « force » des événements sont au coeur de cette section. Ce regard permet d'identifier la plus ou moins grande présence de militants d'origine chrétienne dans ces événements dans les deux villes. Les chapitres 5 et 6 entendent toutefois décentrer le regard des seuls événements pour les inscrire dans la séquence plus longue de contestation et de mobilisation des militants d'origine catholique et protestante. Le chapitre 5 restitue ainsi les événements (1) et les configurations locales dans lesquels circulent les enquêtés (2). On verra que l'année 1968-1969 marque l'essor d'une nébuleuse de groupes militants dans les configurations militantes genevoises et lausannoises, avec des axes de structuration similaires, mais des acteurs contrastés. Le chapitre 6 montre que la critique antiautoritaire de « mai-juin 68 » qui peut être « considérée, à condition de ne pas la fossiliser en "idéologie", comme le cadre global (master frame) assurant la connexion la plus grande entre secteurs en lutte »⁴ circule largement parmi les catholiques et protestants contestataires. Ces derniers radicalisent une critique religieuse de la société et se mobilisent sur des enjeux qui leur sont propres⁵, remettant en cause les rapports de pouvoir dans l'Église et les frontières instituées entre le religieux et le politique (1). Dans les pratiques, cette contestation prend des formes variables en fonction des répertoires mobilisés, des propriétés des individus impliqués (notamment des « leaders »), mais aussi selon la configuration institutionnelle de l'Église (2). Ces pratiques contestataires accompagnent la délégitimation de

¹ On s'inscrit ici dans la démarche suivie par C. MASCLÉ, *Sociologie des féministes des années 1970. Analyse localisée, incidences biographiques et transmission familiale d'un engagement pour la cause des femmes en France*, *op. cit.*, p. 85 et ss.

² B. GOBILLE, *Mai 68*, Nouvelle édition, Paris, La Découverte, 2018, p. 6

³ B. GOBILLE, « Introduction. Circulations révolutionnaires: Une histoire connectée et « à parts égales » des « années 1968 » », *Monde(s)*, vol. 11, n° 1, 2017, p. 13

⁴ B. GOBILLE, « L'événement Mai 68. Pour une sociohistoire du temps court », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 63e année, n° 2, 2008, p. 327

⁵ Yann Raison du Cleuziou fait remarquer que cette « histoire d'une élite militante assez resserrée du côté des catholiques comme du côté des protestants a été effacée par le mois à majuscule, et la place des chrétiens a fini par disparaître dans sa spécificité, quand elle n'a pas été lue comme un épiphénomène de Mai ». Y. R. DE CLEUZIOU, « À la fois prêts et surpris : les chrétiens en mai 1968 », *op. cit.*, p. 240

l'institution religieuse, et l'érosion ou le rejet des croyances et illusions (au sens d'*illusio*), associées aux savoirs théologiques, indissociables du sentiment d'appartenance et qui légitiment les relations de pouvoir dans l'Église¹. Ce qui transparaissait au début comme l'avènement d'un changement profond de société au nom de la justice fraternelle est de plus en plus perçu comme une parenthèse sans lendemain, suscitant chez certains enquêtés un deuil douloureux lié à l'effondrement d'une croyance au changement.

¹ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, op. cit.

CHAPITRE 5 : ESSOR ET APOGEE DE LA CONTESTATION

ETUDIANTE EN SUISSE ROMANDE

L'histoire précise des événements de « 68 » en Suisse romande reste encore à faire, les sources et témoignages se faisant rares. Elle nous paraît pourtant essentielle, ne serait-ce que pour éviter des généralisations hasardeuses¹ et pour situer les itinéraires dans l'espace contestataire émergent. Souvent absents ou mis entre parenthèse, les catholiques et protestants sont bien présents dans l'émergence de les contestations qui agitent les universités un peu partout en Europe bien avant le « Mai 68 » français². Hormis Fribourg, deux autres villes universitaires en Suisse romande ont connu un mouvement contestataires de plus ou moins grande envergure, à savoir Lausanne et Genève. C'est aussi dans ces deux villes que d'importantes mobilisations se déroulent dans les années qui suivent l'agitation étudiante du printemps 1968³. La première section entend jeter la lumière sur les acteurs et mobilisations qui s'y déroulent, et ainsi briser le mythe d'une Suisse romande restée à l'écart d'une contestation globale. Elle lève également le voile sur les groupes et les mobilisations qui, au lendemain de « Mai 68 », élargissent la contestation sur d'autres terrains en mobilisant des répertoires d'action plus frondeurs et inédits (1). Les itinéraires s'inscrivent toutefois dans un espace militant dont la structure traduit les proximités politiques et idéologiques d'individus ayant fréquentés des groupes et milieux spécifiques. L'étude des espaces militants locaux fait apparaître des « pôles » comme autant de sous-espaces rivaux attachés à des conceptions concurrentes des luttes politiques⁴(2).

Section 1 : Le mouvement de 1968

Une étude prosopographique portant sur 1366 militants engagés en Suisse entre 1965 et 1978 soit dans la « nouvelle gauche radicale », soit dans les mouvements féministes ou de solidarité internationale, indique qu'un cinquième d'entre eux étaient « déjà actifs avant 1968 dans un ou plusieurs mouvements », principalement dans le mouvement étudiant, au PdT, et « dans une moindre mesure dans le mouvement pacifiste, antiatomique, le courant prochinois, les organisations

¹ B. GOBILLE, « L'événement Mai 68. Pour une sociohistoire du temps court », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 63^e année, n° 2, 2008, p. 321-349.

² G.-R. HORN, *The Spirit of Vatican II: Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, s. l., Oxford University Press, 2015

³ Seul un article retrace, à notre connaissance, la chronologie des événements par ville en Suisse romande et le présent chapitre s'y réfère abondamment. M. VUILLE, « Notes sur Alain Touraine, le mouvement de Mai 68 et son impact différentiel sur les universités suisses », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 22-23, 1970, p. 339-366.

⁴ On s'appuiera sur l'étude de C. PECHU *et al.*, « De nouveaux mouvements sociaux durant les années 1968 ? Penser la structuration localisée des engagements "soixante-huitards" en Suisse », *Revue française de science politique*, vol. 69, n° 2, Presses de Sciences Po, 2019, p. 249-279.

chrétiennes de jeunesse et au Parti socialiste (PS) »¹. En Suisse romande, les acteurs, les espaces et la durée de la contestation étudiante de 68 varient assez fortement selon les villes² et les universités³. À Lausanne, elle est faible et restreinte à l'enceinte universitaire tandis que l'ampleur et l'élargissement du mouvement genevois en dehors des murs de l'université doit être rapportée, au-delà des contingences locales, à la forte présence de militants communistes, socialistes et catholiques.

Mai 68 à Genève

Trois principaux mouvements ont marqué le « Mai 68 » genevois : le Comité d'action démocratique des étudiants (CADE) créé le 16 avril 1968, la manifestation contre les « Journées militaires » du 13 mai et le Mouvement du 17 mai.

La mobilisation du Comité d'action démocratique des étudiants

Les premières mobilisations étudiantes émergent à la suite de l'introduction d'un nouveau système d'allocation de bourses, décidé en votation populaire et mis en œuvre par le Département l'instruction publique, dirigé par le socialiste André Chavannes de 1961 à 1985. Ancien président du PS genevois (1957-1961) et conseiller municipal à la ville, André Chavannes se démarque sur l'échiquier politique par l'introduction de plusieurs réformes – cycle d'orientation, collège du soir, école de culture générale, université du 3^e âge – adoptées par le Grand Conseil. Celles-ci visent à élargir l'accès à l'instruction publique pour satisfaire à la demande d'une main-d'œuvre plus qualifiée, notamment dans le secteur des services⁴. Toutefois, l'application de ce projet de réforme provoque la colère de certains étudiants directement concernés par la mesure qui constatent une diminution drastique des bourses allouées aux étudiants non genevois.

« Cela touchait surtout les étrangers. Moi, par exemple, j'avais eu une bourse pendant toutes mes études secondaires et la première année de l'université. Avec cette nouvelle loi, je n'avais plus droit à rien parce que j'avais toujours la nationalité italienne. Donc la

¹ N. PEREIRA et R. SCHÄR, « Soixante-huitards helvétiques. Étude prosopographique », *Le Mouvement Social*, vol. 239, n° 2, 2012, p. 17.

² M. VUILLE, « Notes sur Alain Touraine, le mouvement de Mai 68 et son impact différentiel sur les universités suisses », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 22-23, 1970, p. 339-366.

³ Au semestre d'hiver 1967/68, l'université de Zurich comptait 7 408 étudiants, celle de Genève 5000, celle de Lausanne 3100 et celle de Fribourg 2800. La proportion d'étudiantes s'élève à 42% à Genève, 30% à Lausanne, 23% à Zurich et 16% à Fribourg. En moyenne, les étudiants se répartissent ainsi : 22% en médecine, 21% en lettres, 18% en sciences naturelles, 16% en sciences économiques et sociales, 11% en droit, 9,8% en théologie et autres disciplines. A Nanterre, le taux d'accroissement annuel moyen pour la période 1964/65-1967/68 s'élève à 91% ; pour la même période, il est de 9,3% à Lausanne, 9,1% à Zurich, 7,6% à Fribourg et 5,7% à Genève. *Ibid.*, p. 355.

⁴ En cela, les différents systèmes scolaires cantonaux en Suisse ne divergent guère du système scolaire français. Voir B. PUDAL, « Ordre symbolique et système scolaire dans les années 1960 », *op. cit.*

démocratisation des études, c'était en fait pour les Genevois. (...) Et de là est vraiment parti un mouvement très large. Il y avait aussi beaucoup de Tessinois. »¹

L'Assemblée générale des étudiants (AGE) s'en inquiète, mais en coulisse et sans empressement. Et contrairement à Lausanne, la jeunesse étudiante communiste, socialiste et catholique ne parvient pas à s'imposer dans l'unique organisation étudiante dirigée par un bureau dont les membres, en majorité issus des facultés de droit, médecine et sciences commerciales, incarnent l'aile libérale du milieu étudiant. En décembre 1967, les leaders de la gauche étudiante de l'ASU se retirent donc du bureau de l'AGE. En avril, ils réunissent pour la première fois 300 étudiants en une assemblée qui vote la création du Comité d'action pour la démocratisation des études (CADE). Le CADE confie à une petite délégation le soin d'aviser le Conseil d'État de leur exigence concernant le versement des allocations et bourses d'études aux étudiants qui en sont privés depuis l'instauration de la réforme. La *Voix Ouvrière*, l'organe du PdT qui suit de près la contestation par le biais de sa jeunesse étudiante précise que « le mouvement étudiant veut définir ce qu'il estime être le statut social de l'étudiant, travailleur adulte, indépendant »², devant à ce titre disposer librement des allocations, et ne pas être sous la dépendance de l'autorité parentale. Le socialiste André Chavanne qui prend très mal le ton employé par le CADE rompt le dialogue, tandis que l'AGE obtient du Sénat et du Conseil d'État la création d'une commission paritaire³.

Le CADE est animés par des étudiants de la jeunesse communiste et socialiste, mais s'y investissent également des jécistes dont Charles Magnin, petit-fils du socialiste Charles Rosselet, qui « a dirigé pas mal d'assemblées »⁴, ainsi que de jeunes militants libertaires et communistes de la Chaux-de-Fonds « qui ont joué un rôle important dans la formation de la conscience politique des étudiants genevois »⁵. Quelques protestants en rupture avec l'Église y participent également activement, dont Gérald Fioretta et Maurice Rey. Ce dernier est un ancien membre de la « Fédé »⁶ connu pour y avoir présenté un jour « Stratégie ouvrière et néocapitalisme » du philosophe André Gorz – ce dernier, proche de Sartres que beaucoup lisent au collège à Genève, participant au renouvellement des analyses marxistes sur la « question ouvrière » et explorant les voies d'un « réformisme révolutionnaires »⁷. Durant son collège, Maurice Rey se rapproche des milieux jécistes en participant au MIC, cette « association de collégiennes et de collégiens qui avait pour référence le syndicalisme étudiant »⁸. Gérald Fioretta, lui, est issu d'une famille protestante assez aisée et achève ses études de théologie en 1968 après avoir rompu avec l'Église tout en militant au PdT. Il rejoint

¹ Entretien AB, novembre 2019.

² AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, « Les étudiants entrent en action », *Voix Ouvrière*, 17 avril 1968.

³ M. VUILLE, « Notes sur Alain Touraine, le mouvement de Mai 68 et son impact différentiel sur les universités suisses », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 22-23, 1970, p. 362.

⁴ Entretien AB, novembre 2019.

⁵ Charles Magnin, « Y a-t-il eu un Mai 68 en Suisse ? », Emission *Versus-penser*, 8 mai 2018.

⁶ La Fédération chrétienne d'étudiants, protestante, dont on ne trouve guère de trace dans les archives.

⁷ B. BRILLANT, « Les armes de la critique », dans *Les clercs de 68*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 28

⁸ *Mai 68 et après ? Témoignages de camarades genevois-e-s*, Genève, Editions des Sables, 2018, p. 98.

l'aile dissidente du PdT qui scissionne du parti en 1968 en rejoignant la « tendance A » qualifiée de « spontanéiste » par les dissidents de la « tendance B » attachés à une ligne marxiste-léniniste. En 1968, il siège au côté de son camarade Jean-Daniel Béguelin au « bureau provisoire » du CADE qui tient sa propre permanence au Centre universitaire protestant¹. L'un de ses camarades d'études également issu d'une famille bourgeoise protestante se souvient que cet étudiant en théologie très impliqués dans le CADE a incité les autres étudiants de la faculté à y participer : « Les étudiants dans chaque faculté étaient invités à parler de leur problème concret de faculté. Et en théologie, c'est Gérald Fiorretta qui a lancé l'histoire »².

Outre les revendications portant sur les bourses et les allocations d'études, le CADE conteste le monopole de l'AGE qui est l'unique organisation étudiante autorisée et reconnue par la direction universitaire et les autorités politiques. Les militants CADE dont plusieurs d'entre eux sont italophones, originaire du Tessin ou issus de la migration italienne ouvrière prennent en modèle les assemblées étudiantes en Italie, Allemagne et en France. Dès l'automne 1967, de nombreux étudiants issus des mouvements catholiques tels que la Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI), les Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani (ACLI), le scoutisme, ont joué un rôle important dans la révolte étudiante, notamment à l'université catholique de Milan et à la faculté de sociologie de Trente³. Les militants du CADE ont aussi certainement eu écho de la création, en septembre 1967, de Movimento Giovanile Progressista-Lotta di Classe (MGP-LdC) au Tessin par des jeunes de milieux catholiques, du PdT tessinois et d'un petit groupe de scouts. Par la suite, le MGP-LdC entretient des contacts étroits avec les groupes italiens de l'autonomie comme Potere Operaio (Potop) ou Lotta Continua (LC). Les étudiants du CADE inscrivent ainsi leurs revendications dans le cadre plus global des mouvements étudiants italiens, mais aussi allemands, notamment par l'intermédiaire de l'Union des jeunes socialistes suisses qui entretient des contacts étroits avec les étudiants du SDS⁴. Se référant aux écrits de Herbert Marcuse, véritable maître à penser de la gauche étudiante allemands, le SDS critique la gestion technocratique des problèmes

¹ AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, Circulaire annonçant une discussion au CUP le mardi 18 février, signée par Suzanne Lerch, Gérald Fiorretta, Paul Muller et Jean-Daniel Béguelin, s.d.

² Entretien avec NW, juin 2016.

³ J.-D. DURAND, « Catholiques et violence terroriste en Italie durant les années de plomb », dans *L'Italie des années de plomb*, Paris, Autrement, 2010, p. 81-97

⁴ On trouve une trace de ces liens dans un tract daté de mai 1968 distribué à l'Université de Genève qui affirme que « l'Association des étudiants progressistes de l'Université de Zurich (en rapport étroit avec l'U.J.S.S.) avait invité Rudi Duschke à venir parler à Zurich le 26 avril. Malgré l'attentat contre le leader étudiant allemand, la réunion fut maintenue. L'Association des étudiants progressistes de Zurich, celle de Bâle et le "Forum politicum Bern" ont exprimé leur solidarité avec les étudiants du S.D.S. de Berlin. » AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, Tract de « documentation réalisé par une équipe dirigée par Dominique Fillettaz ».

sociaux, la production d'un savoir visant à satisfaire les besoins de consommations des sociétés industrielles et la subordination de la démocratie aux impératifs économiques.

Les mêmes thèmes interviennent en surplomb des revendications du CADE dont les animateurs sont principalement issus d'organisations politiques (PSS, PdT) et religieuse (JEC) de gauche. En effet, la critique radicale formulée par ces étudiants à l'égard d'une université technocratique et hiérarchique puise ses armes dans le foisonnement philosophique des années d'après-guerre qu'ils ont parcouru durant les années de collèges ou, en ce qui concerne les jécistes, dans le cadre des discussions animés par les dominicains du Centre universitaire catholique. Les schèmes de pensée politique qui animent les étudiants du CADE à la pointe du débat intellectuel, schèmes procédant davantage par hybridation et « bricolage » que par cohérence théorique¹, puisent leur racine dans le projet sartrien ou dans un marxisme relu par Louis Althusser et André Gorz. Le point de cristallisation de cette critique porte sur leur exclusion des arènes officielles de débats sur les réformes universitaires que les autorités entendent mettre en œuvre dans le cadre de la « démocratisation des études », l'AGE ne jouant qu'un rôle de courroie de transmission. La « démocratisation » sans la « participation » des étudiants apparaît aux yeux du CADE comme une farce, un tour de passe-passe, qui ne vise en réalité qu'à satisfaire aux besoins d'un capitalisme techno-industriel en panne de cadres moyens spécialisés². La refonte de l'enseignement est, comme ailleurs en France ou en Allemagne, érigé en condition d'une réforme véritable visant à satisfaire un savoir critique et participatif. La « masse des étudiants de l'école d'architecture » animés notamment par des étudiants communistes poursuivant plus tard un engagement gauchiste et investissant les luttes de quartier constitue le fer de lance de cette contestation³.

La manifestation contre les Journées militaires

Hésitants entre réformisme et révolution, le CADE parvient à mobiliser plus largement en participant à la coalition contre les Journées militaires, tandis qu'éclatent les événements parisiens. L'annonce des Journées militaires à Genève – joutes, démonstration et expositions militaires sur la rade⁴ – prévues du 8 au 19 mai provoque la formation d'une large coalition autour du Mouvement d'action contre les Journées militaires. Ce dernier rassemble la gauche institutionnelle (PSS, PdT, jeunesse socialiste et communiste), les organisations pacifistes et tiers-mondistes chrétiennes

¹ B. BRILLANT, « Les armes de la critique », dans *Les clercs de 68*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 17-48

² D. DAMAMME, « La “question étudiante” », dans D. Damamme *et al.* (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 123.

³ AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, « Le recteur dit non à l'école d'architecture, 28 juin 1968

⁴ Les autorités politiques annoncent une « grande exposition de matériel militaire, des conférences, des démonstrations de tir aérien sur la rade, des journées spéciales dédiées aux sociétés patriotiques, aux femmes, aux écoles, aux tireurs, aux mobilisés, etc., ainsi que des tirs d'initiation au fusil d'assaut, ouverts aux jeunes dès 13 ans ». D. GROS, « Du désir de révolution à la dissidence : constitution de la mouvance alternative genevoise et devenir de ses acteurs », *Equinoxe : revue romande de sciences humaines*, n° 24, 2004, p. 33.

(Centre genevois pour la coopération, Étude et action pour la paix, Jeunes de Pax Christi¹, Réconciliation, Service civil international), et les mouvements du militantisme catholique (Vie nouvelle, JEC, MPF)². La présence de ces organisations chrétiennes se manifeste notamment par une lettre ouverte datée du 4 mai, dans laquelle les signataires dénoncent « la dimension "spirituelle" que l'on veut donner à l'armée [qui les] inquiète par son caractère de nationalisme exacerbé » dans une « ville abritant de nombreuses organisations internationales à but humanitaire et œuvrant pour la paix et le désarmement »³. Elle accompagne la lettre rédigée par 25 théologiens genevois qui contestent la notion de « défense spirituelle » invoquée par la Société militaire qui « compte en son sein des membres actifs » de l'Église :

« Puisqu'il est question de défense spirituelle, il s'agit de savoir ce que nous voulons défendre. Or, l'Évangile n'a pas besoin d'être défendu et l'Église ne doit pas être confondue avec une civilisation particulière. L'Évangile que nous lisons nous parle de l'injustice sociale, de la faim, de la paix. Il souligne les contradictions dans lesquelles nous vivons et interpelle notre passivité d'hommes conditionnés par la consommation. »⁴

En outre, les réunions préparatoires du mouvement d'action contre les Journées militaires se déroulent dans les locaux du Centre catholique universitaire⁵ : « C'est vrai que pendant les Journées militaires, il y avait du monde par là. Toute la contestation universitaire tournait autour du CUC »⁶. Au soir du 8 mai, une réunion de huit cents personnes, qualifiée d'« assemblée des citoyens », se tient cette fois à la salle du Faubourg. Parmi eux se trouvent des jeunes militants de la Fédération socialiste libertaire créée quelques mois plus tôt à Lausanne autour de Jean-Claude « Ivar » Petterson et Aristides Pedraza. Ce dernier entretient des liens étroits avec des militants espagnols de la CNT, en exil ou immigrés en Suisse, dont plusieurs militants de la JOC espagnole et de la

¹ Certains responsables de Pax Christi sont alors très liés au dominicain français Philippe Roqueplo qui lance en 1966 avec le protestant réformé Georges Casalis, « Du Christianisme social », une lettre ouverte dans *Témoignage chrétien* et *Le Monde* adressée par des prêtres et pasteurs français aux clercs américains leur demandant de faire pression sur l'opinion publique américaine pour la convertir à l'idée de négociation.

² AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, « Lettre ouverte du Mouvement d'action contre les Journées militaires », 4 mai 1968.

³ AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, « Lettre ouverte du Mouvement d'action contre les Journées militaires », 4 mai 1968.

⁴ S.N., « Journées de la défense nationale : prise de position de vingt-cinq théologiens genevois », *L'ordre professionnel. Hebdomadaire romand d'information économique et sociale*, 17 mai 1968.

⁵ Consuelo Frauenfelder (2012). « Chrétiens du mouvement (1969-1974) : Genève au cœur de la contestation chrétienne », *Helvétia et le goupillon. Religion et politique en Suisse romande, XIX^e-XX^e siècle*, Actes du Colloque tenu à Lausanne le 20 novembre 2010, publiés sous la direction d'Alain Clavien, Société d'histoire de la Suisse romande, Lausanne, p. 99.

⁶ Entretien avec F.J., janvier 2017.

HOAC¹. L'assemblée se met d'accord pour une contre-mobilisation et annonce la tenue des Journées de la paix qui se dérouleront en novembre 1970².

Au lendemain du meeting de « solidarité avec les étudiants français » du 13 mai qui réunit trois cents étudiants à peine sous l'égide du CADE, la manifestation contre les Journées militaires attire un millier de manifestants. Sur les vêtements des manifestants figure parfois un badge « À quand les Journées de la paix ? »³ tandis que le tract de la coalition de gauche (jeunesse socialiste, jeunesse communiste, organisation des communistes de suisse) désignent l'armée comme « l'instrument de la classe au pouvoir » et exige une démocratisation de l'armée⁴. Un sit-in se tient à la place Bel-Air, quand soudainement les forces de l'ordre charge la foule et donnent des coups. La manifestation est violemment dispersée, les manifestants stupéfaits par la violence policière. Une partie des manifestants se rassemble dans l'aula de l'université à l'appel du CADE⁵. Les débats portent sur la fausse neutralité médiatique, la répression de la participation politique et l'idéologie militariste d'un système politique suisse au service des intérêts de la bourgeoisie⁶.

Le Mouvement du 17 mai et l'essoufflement du mouvement étudiant

Durant les mois de mai et juin, la contestation se prolonge à travers deux types d'organisation : le CADE, animé par des étudiants politisés à gauche (JEC, étudiants socialistes et communistes, étudiants en théologie, assistant en sociologie, etc.), et le Mouvement du 17 mai, qui entend opérer la jointure avec le Mouvement parisien du 22 mars. À l'origine de ce mouvement, se trouvent « quatre organisations de gauche » : la Jeunesse libre et l'Organisation communiste de Suisse – qui comptent chacune moins d'une dizaine de militants –, la Jeunesse communiste et la Jeunesse socialiste. Les leaders de ces quatre organisations de jeunesse prévoient une manifestation pour le 17 mai. Ils empruntent aux récents événements survenus en France les appels à l'unité entre étudiants et ouvriers, en mettant l'accent sur l'exploitation des apprentis et ouvriers. Ils espèrent ainsi donner à cette manifestation suisse « un sens particulier et unitaire »⁷ réunissant étudiants et ouvriers en incluant les apprentis et les jeunes travailleurs. Toutefois, le Conseil d'État (composé

¹ Entretien avec Aristide Pedraza, décembre 2019

² AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, « Résolution votée lors de la manifestation contre les Journées militaires le mercredi 8 mai à la salle du Faubourg », 10 mai 1968.

³ Archives RTS, « Le Mai 68 genevois », Carrefour, émission du 19 mai 1968, en ligne (dernière consultation été 2020).

⁴ Parmi les revendications, figure « l'élection des officier et sous-officiers par la troupe pour abolir l'arbitraire actuel qui laisse au major la possibilité de pointer uniquement les fils de "bonnes familles" au détriment des fils de travailleurs » ou encore « l'arrêt des traitements avilissants infligés aux soldats ». AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, Tract diffusé à la manifestation contre les journées militaires le 14 mai 1968, 15 mai 1968

⁵ Témoignage de Dario Ciprut dans C. BIERENS DE HAAN et P. MUGNY (éd.), *Mai 68 et après? Témoignages de camarades genevois-e-s.*, Genève, Éditions des Sables, 2018, vol. 1/2.

⁶ Plusieurs témoignages de sources audiovisuelles attestent de ce discours. Voir les archives en ligne de la RTS et A. MAYENFISCH, *Mai 68 avant l'heure*, Radio télévision suisse, 2018.

⁷ AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, « Communiqué de presse annonçant l'annulation de la manifestation du vendredi 17 mai 1968 », *Voix Ouvrière*, 17 mai 68.

de deux socialistes, deux démocrates-chrétiens, deux radicaux et un libéral) refuse d'autoriser cette manifestation. Seul un meeting d'une heure sur la place Neuve est autorisé sans « aucun orateur étranger »¹, ce qui conduit les organisateurs à ajourner l'événement pour ne pas céder « à la provocation »². Ils répliquent par un communiqué arguant que « le Conseil d'État a prouvé la collusion qui existe entre le pouvoir politique et l'armée réactionnaire » de la « démocratie bourgeoise »³. En lieu et place, les organisateurs dudit « Mouvement du 17 mai » annoncent la tenue d'un débat dans les auditoriums universitaires en appelant à l'unité entre « travailleurs manuels, travailleurs intellectuels, suisses et étrangers » afin de lutter contre « les différentes formes d'oppression dans les milieux de travail », établir la « démocratisation de la formation professionnelle », et conquérir la « liberté d'expression dans les milieux du travail ».

Les 21 et 28 mai, les universitaires, lycéens et apprentis⁴ répondent à l'invitation et votent « la publication d'un tract pour informer objectivement la population » ainsi que « l'envoi au Conseil d'État d'une motion exigeant le retrait des décisions répressives »⁵. Le 21 mai, le débat divise l'assemblée : certains appellent à occuper l'université, tandis que la majorité, à l'instar de Charles Magnin, juge cette occupation inappropriée sans l'appui de la majorité des étudiants⁶. Si la jeunesse du PICS demande aux dirigeants de son parti « d'étudier très attentivement les revendications de cette jeunesse non satisfaite de l'inertie du système économique et politique suisse, et de la soutenir dans son action de recherche de solutions nouvelles », elle semble pratiquement absente de ce mouvement⁷. Contrairement au PS genevois et au PdT, le PICS qui, certes, dépose une motion pour « modifier les structures universitaires », déclare par la voix du député Guy Fontannet que « ce que l'on peut demander aux étudiants, c'est de discuter, mais de ne pas descendre dans la rue, de ne pas imiter leurs camarades parisiens, la situation étant très différente chez nous ». Son collègue de parti André Babel, directeur d'une société fiduciaire et conseiller d'État aux finances de 1965 à 1977, partage le même point de vue⁸.

¹ AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, « Communiqué de la Chancellerie d'État », 17 mai 1968.

² AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, « Communiqué de presse annonçant l'annulation de la manifestation de vendredi 17 mai 1968 », *Voix Ouvrière*, 16 mai 1968.

³ AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, « Communiqué de presse annonçant l'annulation de la manifestation de vendredi 17 mai 1968 », *Voix Ouvrière*, 16 mai 1968.

⁴ Témoignage de Maurice Rey, dans *Ibid.*

⁵ AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, « Tract élaboré le vendredi 17 mai 1968 lors de la réunion à l'aula de l'université », *Voix Ouvrière*, 20 mai 1968.

⁶ G.G., « Le refus d'occuper l'université », *Le Courrier*, 22-23 mai.

⁷ S.A., « Rendre à la politique son animation populaire. La jeunesse chrétienne-sociale se déclare solidaire des jeunes », *Le Courrier*, 31 mai 1968. Le Comité directeur du parti reproche à certains jeunes du PICS leurs contacts avec des militants de gauche lors des manifestations estudiantines de 1968. Les jeunes du PICS périclitent peu de temps après les événements de 68 et leur bulletin cesse de paraître. D. HILER et G. PERRET BARI, *Le Parti démocrate-chrétien à Genève. Un siècle d'histoire*, Genève, Parti démocrate-chrétien, 1991.

⁸ A. MG., « Où sont les "meneurs" ? », *Voix Ouvrières*, 5 juin 1968.

Un nouvel appel à manifester le 29 mai, non autorisé par le Conseil d'État – lequel dès le lendemain attire par voix de presse « l'attention de la population genevoise sur les dangers que comportent les excès d'une minorité »¹ – mobilise deux mille manifestants². Le cortège défile dans les rues de Genève sous le slogan « les ouvriers avec nous », annonçant la « guerre à la paix du travail » et le « pouvoir ouvrier sur la production »³. Hormis la présence de quelques apprentis encadrés par le PdT⁴, cette unité en reste toutefois au stade de l'affirmation verbale. Dans leur courrier adressé au Conseil d'État, les porte-paroles affirment que les « manifestants, travailleurs et étudiants contesteront l'impossibilité de s'exprimer dans leur milieu de travail, le caractère fondamentalement antidémocratique de la formation professionnelle et la répression générale de la hiérarchie [qui apparaît] tout autant dans les entreprises que dans les écoles ou universités », ils exigent en outre « que les étrangers puissent participer sans aucune restriction à cette forme de démocratie d'expression »⁵. Les nombreux drapeaux rouges et noirs témoignent de la présence des milieux libertaires parmi lesquels figurent sans doute des ouvriers espagnols, ou du moins de la circulation d'une rhétorique autogestionnaire dans laquelle se reconnaissent certains militants d'origine chrétienne. Ce constat ne doit toutefois pas céder à l'illusion d'une unité idéologique et politique, et la présence de jeunes socialistes, gauchistes et travailleurs syndicaux⁶.

Le 31 mai, le CADE appelle à la suspension des cours pour le 5 juin. De son côté, le directeur du Centre universitaire protestant où se tient la permanence du CADE, Pierre Dominicé, appuie « dans les grandes lignes » les revendications du mouvement en faveur d'une participation effective des étudiants aux réformes et missions de l'université, en y ajoutant « la question du pillage colonialiste du Tiers-monde (...) et en condamnant le carnage du peuple vietnamien »⁷. Mais seule une cinquantaine d'étudiants débattent de l'action des facultés et du mouvement, des conditions pour la critique de l'enseignement, de la possibilité d'une cogestion de l'AGE. Le *Dies Criticus* du 11 juin mobilise une centaine d'étudiants, mais une pétition du Bureau de l'AGE désapprouvant les « égarements et positions extrêmes prises par ce groupe » et signée par plus de 850 étudiants en

¹ AC, B1131_053_ABAS, « Déclaration du Conseil d'État au sujet des manifestations de jeunes dans la rue », *La Suisse*, 30 mai 1968.

² N. PEREIRA, « L'impact des événements français sur le mouvement de 68 en Suisse », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 94, n° 2, 2009, p. 64 ; Michel Vuille évoque 1500 participants, M. VUILLE, « Notes sur Alain Touraine, le mouvement de Mai 68 et son impact différentiel sur les universités suisses », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 22-23, 1970, p. 362.

³ « Mai 68 à Genève », dans l'émission *Continents sans visa*, 6 juin 1968, 5 minutes.

⁴ AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, Lettre des apprentis du « mouvement du 17 mai » au Conseil d'État, Voix Ouvrière, 20 juin 1968.

⁵ AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, « Lettre du « Mouvement du 17 Mai » au Conseil d'État », 22-23 mai 1968.

⁶ On doit cette remarque aux propos introductifs de Boris Gobille qui estime toutefois, qu'au-delà de ces divergences souvent irréconciliables, se trouvent « des passerelles, des hybridations, des transversalités » caractérisées par une « hétérodoxie questionnant l'ordre établi et les "évidences" sur lesquelles il repose ». B. GOBILLE, « La vocation d'hétérodoxie », dans D. Damamme et al., *Mai-Juin 68*, Editions de l'Atelier, Yvry, 2008, p. 274.

⁷ AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, coupure de presse, « Problèmes des étudiants : quels problèmes ? », juin 1968.

deux jours parvient au rectorat¹. L'aile radicale du mouvement, le CADE et le Mouvement du 17 mai, est ainsi marginalisée par les étudiants réformistes.

Par ailleurs, l'absence de mouvement gréviste freine ce nouvel élan qui emprunte une partie de sa symbolique aux récents événements français². Alors qu'en France les ouvriers en grève reprennent peu à peu le travail et que le premier tour des législatives le 23 juin enregistre une poussée du vote gaulliste, le Mouvement du 17 mai lance un appel à rejoindre le Mouvement genevois pour la paix et l'indépendance du Vietnam. Parmi les organisateurs de ce mouvement figurent le socialiste de la « tendance de gauche » Jean-Claude Bossy, que l'on retrouve deux ans plus tard dans la contestation des prêtres et laïcs catholiques genevois dans le cadre des Chrétiens du mouvement, ou encore Michel Ducommun, un ancien de l'ASU dont le père fut rédacteur à la *Voix Ouvrière*³. La réunion préparatoire se déroule au Centre universitaire catholique. Le tract d'appel à la participation à la prochaine réunion préparatoire établit un lien entre l'impérialisme américain au Vietnam, le capitalisme helvétique avec son industrie militaire et sa place financière, et la condition ouvrière, faisant ainsi écho aux revendications jocistes de la décennie précédente :

« Ce même capitalisme repose ici sur l'exploitation des travailleurs ; il est la cause des différentes formes de répression que nous subissons :

- l'ouvrier se voit imposer un travail abrutissant (cadences, monotonie, pointage, surveillance quasi policière) ; il n'a aucun pouvoir de contrôle, ni sur le produit ni sur l'organisation de son travail.
- l'apprenti, main-d'œuvre à bon marché, est manifestement exploité et ne reçoit même pas une formation professionnelle décente.
- le collégien et l'étudiant sont enfermés dans des rapports autoritaires et n'ont aucune possibilité de remettre en question l'enseignement bourgeois qu'ils reçoivent.
- (...)
- déformation systématique de l'information (journaux, TV, ATS).
- interdiction de s'exprimer librement par des manifestations de rue (matraquage, expulsion d'étrangers).
- impossibilité d'afficher nos opinions dans les usines, les écoles, les divers milieux de travail.
- intervention policière contre la distribution de tracts. »⁴

Le 22 juin, la manifestation qui part de la gare Cornavin réunit un bon millier de personnes, parmi lesquelles des « travailleurs espagnols et italiens » ainsi que « plusieurs personnalités politiques

¹ AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, « Après la pétition... », 27 mai 1968.

² N. PEREIRA, « L'impact des événements français sur le mouvement de 68 en Suisse », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 94, n° 2, 2009, p. 63.

³ Voir son témoignage dans *Mai 68 et après ? Témoignages de camarades genevois-e-s*, Genève, Editions des Sables, 2018.

⁴ AC Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, Tract, « Le MOUVEMENT DU 17 MAI communique », juin 1968.

romandes, dont M. André Chavannes, de même que des représentants de l'Église »¹. Le 24 juin, les Journées suisses pour le Vietnam se déroulent dans plusieurs villes romandes et mobilisent plus d'un millier de manifestants à Genève. Ces journées se font l'écho local du Congrès international sur le Vietnam qui s'est tenu à Berlin-Ouest en février 1968. Si une délégation du CADE se rend encore le 28 juin à Bâle pour y rencontrer des représentants du SDS allemand², la fin du semestre et la victoire du gaullisme en France s'accompagnent d'une démobilisation durant l'été.

Lors du semestre d'hiver 1968, quelques centaines d'étudiants du CADE et du Mouvement du 17 mai relancent la contestation après que le rectorat a « jugé nécessaire d'élaborer un seul projet de réforme des structures de l'Université » avec le soutien du Département de l'instruction publique, projet centré sur « la technicité des problèmes abordés » et reposant sur des « consultations paritaires » à huis clos auxquelles sont conviés « les milieux patronaux »³. La Fédération patronale suisse conteste de son côté l'augmentation des allocations d'études⁴. La gauche étudiante constitue une Assemblée libre des étudiants (ALE) qui revendique 350 membres et formulent plusieurs revendications, dont la « liberté d'association » rejetée par le rectorat⁵. L'occupation spectaculaire du rectorat par une poignée de l'ALE entre le 27 février au 3 mars ne soulève pas la mobilisation attendue⁶. Cet épisode met un terme au mouvement étudiant qui se déplace sur d'autres terrains tels que les luttes de quartiers, et cherchant à opérer la jointure avec la classe ouvrière et en particulier l'immigration ouvrière espagnole et italienne.

Manifestations, occupations et rassemblements se multiplient et mobilisent une pléiade de groupes le plus souvent constitués autour d'un ou quelques leaders. Une vingtaine de militants du Mouvement du 17 mai constituent le Mouvement socialiste révolutionnaire (MSR) autour de Daniel Ciprut sur une base hostile aux « appareils » d'encadrement⁷ jusqu'à sa disparition en 1972. Le MSR connaît une première phase de débats théoriques, avant de se joindre aux mouvements de soutien des ouvriers immigrés de l'entreprise Murer qui suspendent le travail en avril 1970. Mais ses militants déjà divisés se dispersent entre le groupe Rouge qui regroupe les futurs trotskistes de la Ligue marxiste révolutionnaire (LMR), et ceux qui rejoignent le Centre de liaison politique (CLP) autour d'une partie des dissidents du PdT.

¹ CHA., « Calme manifestation pour le Viêt-nam », *La Suisse*, 23 juin 1968.

² S.N., « CADE: Arrêt des activités immédiates », *Le Courrier*, 20 juin 1968.

³ AC, B1131 053_ABAS, « Occupation février-mars 69 », 14 mars 1969.

⁴ AC, B1131 053_ABAS, « Extrait de la déclaration de la F.S.P. s'opposant à l'augmentation de l'allocation d'études », *Journal de Genève*, 9 janvier 1969.

⁵ AC, B1131 053_ABAS, ALU, « Que se passe-t-il à l'université de Genève? », s.d. À noter que l'article 110 du règlement stipule qu'il est « interdit de publier, de distribuer ou de vendre dans les locaux universitaires les avis ou les tracts qui n'ont pas fait l'objet d'une autorisation par du recteur. »

⁶ Témoignage de Gilles Godinat, dans C. BIERENS DE HAAN et P. MUGNY (éd.), *Mai 68 et après ?*, op. cit., p. 68.

⁷ M. BUDRY (éd.), *Mai 68 et après ? Témoignages de camarades genevois-e-s.*, Genève, Éditions des Sables, 2018, vol. 2/2, p. 22.

L'influence des jeunes communistes

À Lausanne, les militants de la jeunesse communiste et, dans une moindre mesure, la jeunesse socialiste sont – comme l'UEC en France¹ –, les principaux acteurs de la gauche étudiante. Si quelques jécistes qui terminent leurs études avant la fin des années soixante fréquentent la jeunesse communiste à l'université, la plupart privilégient un engagement au sein de la jeunesse socialiste, à l'instar de Gabrielle Nanchen élue au Parlement à Berne en 1971². Durant les années soixante, la direction du PS vaudois et celle du POP sont vivement contestées par leur jeunesse avec, à leur tête, de jeunes universitaires dont la formation intellectuelle remonte au début des années soixante dans le cadre du Mouvement démocratique des étudiants (MDE)³. Or, un noyau dur de vieux militants siège depuis plus de dix ans dans leurs directions respectives⁴. Tant la Jeunesse progressiste du POP que la jeunesse socialiste vaudoise reprochent à leurs dirigeants le vide idéologique de leur programme et l'absence de réflexion sur les transformations du capitalisme. Côté socialiste, la revue *Domaine Public* devient le support de cette ambition autour de André Gavillet, Jean-Jacques Leu, Jacques Morier-Genoud et Christian Ogay⁵. Celle-ci résulte du décalage « entre les générations de militants progressistes qui avaient connu la guerre et qui, vu la stagnation politique des années cinquante, s'étaient souvent ralliés au programme de réformes prudentes de la social-démocratie, et une nouvelle génération, dont les aspirations étaient plus radicales »⁶. Le premier éditorial de la revue estime que ce ralliement à la social-démocratie fait que les « riches s'enrichissent sans mauvaise honte ; le détournement des richesses collectives [étant] devenu moins apparent », tandis que les « masses se laissent dépolitiser [et que] la lutte des classes s'estompe »⁷. Les critiques formulées par *Domaine Public* font écho à celles que portent la JOC et des intellectuels religieux, tels que le théologien protestant André Biéler, qui fondent la Déclaration de Berne en 1968 :

¹ F. MATONTI et B. PUDAL, « L'UEC ou l'autonomie confisquée (1956-1968) » dans D. Damamme *et al.* (éd.), *Mai-juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 130-143.

² Née en 1943, elle devient la plus jeune des onze femmes élues au Parlement en 1971.

³ P. JEANNERET, « Le mouvement démocratique des étudiants (MDE) », dans *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier. Contestations et mouvements. 1960-1980*, Editions d'en bas, Lausanne, Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier, 2005, p. 43-84.

⁴ J. WICKI, *On ne monte pas sur les barricades pour réclamer le frigidaire pour tous : histoire sociale et politique du Parti socialiste vaudois (1945-1971)*, Lausanne (Suisse), Antipodes, 2007, p. 167.

⁵ J. WICKI, *On ne monte pas sur les barricades pour réclamer le frigidaire pour tous : histoire sociale et politique du Parti socialiste vaudois (1945-1971)*, Lausanne (Suisse), Antipodes, 2007, p. 174.

⁶ H. BUCLIN, *Entre culture du consensus et critique sociale : les intellectuels de gauche dans la Suisse de l'après-guerre (1945-1968)*, *op. cit.*, p. 363.

⁷ DOMAINE PUBLIC, « Imagination, description et extrémisme », *Domaine public*, octobre 1963, p. 1.

« À moins d'être satisfaits du régime en place, à qui nous devons, certes, et merci !
« notre » prospérité helvétique, à moins d'avoir l'âme d'un gestionnaire, l'exercice de la
pensée politique devient difficile. (...) Demandez à quiconque s'intéresse aux affaires
publiques des renseignements sur les groupes de pression de ce pays, sur les hommes qui
les animent, sur les moyens dont ils disposent. Qui, derrière les grandes banques
commerciales ? Qui, derrière les industries d'exportation ? Qui, derrière les intérêts
immobiliers ? Ignorance totale. Les mécanismes mêmes du pouvoir échappent à la plupart
de nos concitoyens. »¹

Côté popiste, Charles-André Udry, lecteur de Mandel et adhérent en sous-main à la IV^e
Internationale, exige avec ses camarades Olivier Pavillon et Ruben que le parti formule une critique
plus radicale et pertinente du capitalisme contemporain². Le secrétaire et leader du POP depuis
1945, André Muret, qui a connu la répression politique du Parti communiste suisse et qui adhère
depuis au projet d'un « rassemblement populaire » sur le modèle du socialisme démocratique d'un
Palmiro Togliatti en Italie et du Front populaire en France³, incarne une direction qui perçoit les
analyses de ces jeunes militants comme une forme d'intellectualisme coupé de la réalité politique
du pays⁴.

Ces militants communistes et socialistes constituent l'aile gauche, assez minoritaire, de l'AGE. Ils
animent des séances de formation au marxisme, tiennent des permanences dans le bistrot d'à côté
et tentent sans véritable succès de mobiliser les étudiants lorsqu'éclatent les grandes manifestations
en France, en mai-juin 68.

Mai 68, un feu de paille confiné dans le milieu universitaire

Le mouvement étudiant lausannois n'a pris ni l'ampleur ni la portée critique du mouvement étudiant
genevois. Plusieurs facteurs expliquent ce phénomène de routine dans la vie universitaire
lausannoise. Contrairement à Genève, le bureau de l'AGE compte plusieurs étudiants syndicalisés
suite à la dissolution de l'ASU quelques années plus tôt, ce qui explique en partie que le bureau
adopte des positions plus revendicatrices à l'égard de la direction de l'université avant mai 68⁵.
L'AGE s'est très vite engagée en faveur de l'amélioration des bourses et des programmes d'études
et a formulé dès l'hiver 1967-1968, des revendications avec l'appui d'une minorité de facultés
dynamiques, dont la faculté de théologie⁶. Le bureau contribue ainsi à la réforme du rectorat et

¹ *Ibid.* Voir aussi à ce sujet notre chapitre 6.

² P. JEANNERET, *Popistes : histoire du Parti ouvrier et populaire vaudois, 1943-2001*, Lausanne, Editions d'en bas, 2002, p. 170.

³ P. JEANNERET, *Popistes : histoire du Parti ouvrier et populaire vaudois, 1943-2001*, Lausanne, Editions d'en bas, 2002, p. 49-50.

⁴ P. JEANNERET, *Popistes : histoire du Parti ouvrier et populaire vaudois, 1943-2001*, Lausanne, Editions d'en bas, 2002, p. 170.

⁵ M. VUILLE, « Notes sur Alain Touraine, le mouvement de Mai 68 et son impact différentiel sur les universités suisses », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 22-23, 1970, p. 363.

⁶ M. VUILLE, « Notes sur Alain Touraine, le mouvement de Mai 68 et son impact différentiel sur les universités suisses », *op. cit.*, p. 363.

obtient d'être régulièrement informé des décisions prises dans les conseils de facultés ou sénats universitaires, sans jamais exiger un droit de cogestion comme c'est le cas pour le CADE à Genève¹. C'est là peut-être un indice de l'influence des jécistes et des étudiants étrangers politisés qui, plus nombreux et engagés à Genève, figurent parmi les acteurs centraux du mouvement étudiant genevois. La voie légale du dialogue préconisée par l'UNES que préside un étudiant en théologie de Neuchâtel semble ainsi avoir assez bien fonctionné². À cela s'ajoutent la contingence des Journées militaires et la plus forte présence d'un bassin militant à Genève.

La jeunesse socialiste et surtout la JP tentent toutefois de politiser les étudiants. Alors que les délégués de l'AGE participent à certaines commissions extra-parlementaires sur la construction du futur campus à Dorigny, la JP refuse de prendre part à des discussions de nature technique. En revanche, elle tente de politiser les étudiants par le biais de l'organe mensuel de l'Union des étudiants de Lausanne, *Voix universitaires*, en relayant dès 1967 les mobilisations en Allemagne et en Italie. En janvier 1968, le journal présente ainsi un dossier engagé sur le mouvement étudiant allemand. Une poignée d'étudiants en théologie rejoint cette aile radicale animée par la JP. Ils contestent un enseignement « paternaliste » où le professeur se fait « ministre » de « l'évangile du savoir » et exigent « la création d'une université, au sein de laquelle se fasse par un travail de recherche en commun, d'une part, une préparation valable à une activité professionnelle au sein d'une société donnée ou à définir, d'autre part l'apprentissage et l'exercice d'une attitude critique, de contestation des valeurs reçues (travail au sein de l'université, activités professionnelles proposées par la société aux universitaires, structures de la société) »³.

La seule et unique manifestation se déroule le 13 mai 1968, en solidarité avec les étudiants français. Elle mobilise 500 étudiants sur les 6200 inscrits. Si la mobilisation ne s'étend pas au-delà de l'université, les assemblées étudiantes ouvrent un espace de débats et de prises de parole. Le 22 mai, un auditoire de 700 étudiants adopte ainsi des résolutions portant sur l'intégration des problématiques sociales dans l'enseignement, sur la liberté d'affichage dans les locaux de l'université, ou encore en faveur de la création de groupes interfacultaires chargés de réfléchir aux modalités de transmission et d'évaluation du savoir. Mais la Charte revendicative qui en résulte semble n'avoir eu aucun écho notable parmi les étudiants et autorités universitaires⁴.

¹ *Ibid.*

² UNES pour Union nationale des étudiants de Suisse.

³ Anon., « Documents de travail pour les commissions interfacultés », *Voix universitaires. Organe mensuel de l'union des étudiants lausannois*, 30 mai 1968, p. 3

⁴ M. VUILLE, « Notes sur Alain Touraine, le mouvement de Mai 68 et son impact différentiel sur les universités suisses », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 22-23, 1970, p. 364.

L'aile radicale de la contestation étudiante regroupe surtout des étudiants de la Jeunesse progressiste du POP, rejoints par quelques étudiants en théologie qui se politisent avant leur arrivée à Lausanne. Parmi eux figurent un étudiant nicaraguayen venu étudier la théologie en Suisse grâce au soutien du Département missionnaire romand. Politisé dans les mouvements révolutionnaires chrétiens avant son arrivée à Lausanne, il débat de la théologie de la révolution avec plusieurs camarades avant de quitter la faculté pour étudier la science politique et se rapprocher de la Jeunesse progressiste. L'un de ses camarades d'étude qui se politise en France durant son année d'école préparatoire de théologie à Saint-Germain-en-Laye¹ rejoint lui aussi l'aile radicale étudiante. Avec d'autres, il met sur pied une Assemblée libre des étudiants (ALE) qui fait long feu, puis rejoint la nouvelle formation trotskyste autour de Charles-André Udry, un des leaders de la jeunesse progressiste.

Section 2 : l'émergence des configurations militantes locales

La période qui suit les événements de 1968 voit la création d'organisations gauchistes par de jeunes militants engagés jusqu'ici, pour la plupart, dans le mouvement étudiant et la jeunesse communiste. À Genève, toutefois, une partie des jécistes se retrouvent au sein du Mouvement socialiste autonome (MSA) qui rassemble de jeunes militants proches de *Domaine Public* et un groupe composite de catholiques. De manière concomitante, cette poussée contestataire s'accompagne d'un ensemble de mobilisations (luttons de quartier, luttons ouvrières, féminisme, espace autonome, etc.) qui mettent à distance – sans les ignorer – les organisations syndicales et partis politiques. Ces mobilisations constituent ainsi un univers relativement autonome vis-à-vis du champ politique. Mais elles sont constamment soumises « à des processus évolutifs d'extension ou de rétraction de l'activité contestataire »², et travaillées par des formes de coopération et des rivalités entre les groupes qui les investissent : organisations gauchistes, mouvements catholiques, groupes contre culturels, etc. Il s'agira donc ici de rendre compte des configurations militantes genevoises et lausannoises, en identifiant les espaces concrets, les causes, les acteurs et les répertoires d'action, et d'esquisser les principes de structuration de ces espaces.

La configuration militante genevoise

La principale ville gauchiste et contestataire de Suisse romande

À Genève, moins d'une dizaine de groupes se revendiquent du marxisme-léninisme entre 1968 et 1980, certains ont une dimension régionale, mais la plupart d'entre eux ont une portée strictement

¹ Entretien avec JF mené en juillet 2014 par Olivier Fillieule et Isabelle Sommier, dans le cadre du projet Sombbrero sur les soixante-huitards en France. Nous le remercions de nous avoir transmis cet entretien.

² L. MATHIEU, « L'espace des mouvements sociaux », *Politix*, n° 77, n° 1, De Boeck Supérieur, 2007, p. 135.

locale. Leur essor s'inscrit sur l'arrière-plan d'un cycle d'insubordination ouvrière¹, dont le coup d'envoi symbolique, à Genève, est donné par la mobilisation de travailleurs immigrés espagnols de l'entreprise de construction Murer, avant de s'étendre aux secteurs de l'industrie et du service public. Parmi ces groupes, quatre organisations principales se réclament du courant marxiste-léniniste : le Centre de liaison politique (CLP), l'Organisation de lutte pour le communisme (OLC) créée à partir du Mouvement socialiste autonome (MSA), le Centre d'information sur les mouvements de libération (CIML) plus spontanéiste, et enfin le PCS/ML, un groupe maoïste orthodoxe assez isolé, créé avant 1968, dans lequel aucun des individus interrogés n'a milité.

Créée en mai 1974, l'Organisation de lutte pour le communisme (OLC) regroupe quelques dizaines de militants. Sa genèse remonte à la création du MSA, en mars 1971, qui regroupe en majorité des chrétiens de gauche, engagés dans la contestation de l'Église durant les années 1969-1970 et fréquentant le groupe de prêtres et laïcs dissidents à la paroisse de la Trinité, auxquels s'ajoutent des militants de la gauche du parti socialiste liés au journal *Domaine Public*. Les militants du MSA sont principalement actifs dans les mobilisations de quartier, ces mouvements populaires qui s'engagent notamment contre la démolition des quartiers ouvriers et populaires par la Ville, comme dans le quartier des Minoteries. Le MSA est le prélude du déchirement qui s'opère entre ceux – en majorité des ex-jécistes et ex-aumôniers – qui souhaitent une organisation de « militants » d'obédience marxiste-léniniste, et une minorité d'entre eux – plutôt issus des mouvements catholiques ouvriers (ACO), du PS et du PICS – qui ne s'y reconnaissent pas. Les premiers constituent l'OLC, dont le bureau politique est longtemps dirigé par les « frères Dacarogna » et Youssef Cassis, tous les trois issus de la JEC – encore aux études au début des années septante, ils poursuivront tous une carrière académique. Les militants de l'OLC s'engagent dans le Groupe d'action syndicale (GAS) et dans des mouvements de solidarité internationale de type anti-impérialiste, en particulier le Centre de soutien au peuple brésilien (CSPB) et le Comité Chili, ou encore pour quelques-uns à la section genevoise de la LDH laquelle réunit des chrétiens de gauche tels que Jean Ziegler. Une tentative de « fusion-absorption » avec un autre groupe marxiste-léniniste, le Centre de liaison politique (CLP), échoue en 1973. Une importante scission éclate en octobre 1976 avec le départ de la moitié des 44 militants². L'OLC fusionne alors avec le groupe lausannois Rupture pour le communisme (RPLC) pour former l'organisation communiste le Drapeau Rouge. Ce petit groupe éphémère fusionne à son tour avec plusieurs organisations

¹ F. DESHUSSES, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, s. l., Éditions d'En bas, 2013.

² N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, op. cit., p. 64.

marxistes-léninistes alémaniques pour créer, en 1978, l'Organisation communiste de Suisse qui disparaît au début des années 1980.

Le CLP, quant à lui, est né de la confluence entre la principale dissidence du Parti du Travail (la tendance Z) et une partie des militants du Mouvement socialiste révolutionnaire (MSR). Le CLP est de loin le groupe gauchiste comptant le plus de militants à Genève. Au zénith de son existence, en 1974, il revendique plus d'une centaine de militants. Parmi eux, figurent des militants d'origine catholique dont certains ont participé aux mouvements étudiants tessinois. Le groupe connaît deux scissions, l'une en 1975, l'autre, plus importante, au printemps 1977, qui ont fait ailleurs l'objet d'une analyse détaillée¹. La seconde scission est initiée par un collectif composé en partie de militants d'origine catholique, généralement plus âgés et bénéficiant d'une solide formation théorique marxiste par le biais d'un leader syndical brésilien maoïste réfugié en Suisse. Le CLP perd ainsi une grande partie de ses militants tandis que ceux qui restent fusionnent avec l'Organisation « *der Revolutionären Linken* » de Berne pour créer l'Organisation communiste Front Rouge, qui devient Front Rouge en 1977².

En 1971, une autre aile dissidente du Parti du Travail crée le groupe « Émigration et Impérialisme » avec quelques militants du mouvement étudiant. Qualifié péjorativement de « spontanéiste » par les militants du CLP, ce mouvement qui réunit une dizaine de militants disparaît en 1972. Son thème privilégié est la lutte au côté des travailleurs immigrés et saisonniers, victimes d'une politique de « véritables déportations économiques » de la main-d'œuvre³. Constitué de militants éloignés du PdT ou issus de Émigration et Impérialisme, le CIML et Lutte de Classe, également plus modestes en matière d'effectifs, puisent leurs réflexions politiques dans les groupes italiens d'extrême gauche – et en particulier, pour ce dernier, dans l'opéraïsme italien⁴. Les militants du CIML, qui se réfèrent à l'*agit-prop* et à *Il Manifesto*, dès sa parution durant l'été 1969, s'engagent entre autres dans des groupes anti-impérialistes de solidarité internationale (Comité Vietnam, Comité Chili, Comité Palestine). Au sein de ces trois groupes, qui se sont particulièrement investis dans le secteur de l'immigration, les travailleurs immigrés sont perçus comme la couche la plus révolutionnaire du prolétariat⁵. Selon Éliane Perrin, qui milite à Émigration et Impérialisme, la tentation de la violence par l'action directe a d'ailleurs pu être forte dans ces groupes :

« À un moment, la tentation existait. On y a réfléchi, on se demandait si ces actions étaient légitimes. « On », c'est le petit groupe de copains dont je faisais partie. Nous étions tous extrêmement distants avec le terrorisme aveugle, celui qui fait des victimes innocentes.

¹ On renvoie ici à P. GOTTRAUX, C. PECHU et N. PEREIRA, « La variation des émotions négatives lors de scissions. Le cas d'une organisation marxiste-léniniste dans les années 1970 », dans *Le malheur militant (sous presses)*, s. l., s. d.

² *Ibid.*, p. 96.

³ *Ibid.*, p. 286.

⁴ N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2015, p. 18.

⁵ *Ibid.*, p. 289.

Par exemple les bombes posées dans les grands magasins. Nous avons toujours été opposés à ces méthodes-là. En revanche, nous étions assez tentés par la pratique des tribunaux populaires. »¹

Enfin, quelques militants du MSR se regroupent en 1971 au sein de la LMR trotskyste via le Cercle rouge. Fortement isolée par rapport aux autres groupes, la LMR compte une cinquantaine de militants actifs en 1978 et peut compter sur une centaine de sympathisants². Contrairement à Lausanne, aucun individu catholique ou protestant – y compris ceux qui rompent avec l'Église – n'apparaît dans les rangs de la LMR genevoise.

ENCADRE 18. L'INFLUENCE DE L'EXTRÊME GAUCHE ITALIENNE

Les réflexions, idées et répertoires d'action de l'extrême gauche italienne circulent en Suisse à travers les déplacements de militants et d'étudiants entre le Tessin, Fribourg, Zurich, Lausanne et Genève. Certains individus italophones, nés d'un père ou d'une mère italienne catholiques récemment installés en Suisse pour y trouver du travail, se mettent à lire les revues de l'extrême gauche italienne. À Genève, une poignée d'étudiants sont aussi influencés par les débats en Italie autour des organisations apparues après l'automne chaud de 1969 (*Potere Operaio*, *Avanguardia Operaia*, *Lotta Continua*)³. Issus de familles plus ou moins politisées, ces individus se politisent durant leurs études, pour une part à travers la JEC, dans un contexte où le statut « d'étranger » est soudainement soumis à des restrictions d'accès aux bourses d'études. Mais c'est aussi du Tessin que circulent les concepts théorisés par des intellectuels italiens d'extrême gauche⁴. L'absence d'université amène de nombreux jeunes à se rendre dans l'une des trois villes romandes pour y poursuivre leurs études. En 1969, sur 5700 étudiants universitaires, au moins un millier d'entre eux proviennent d'un autre canton, soit de Suisse romande soit du Tessin. Les étudiants tessinois ne sont pas étrangers à la contestation étudiante et à la formation de groupes qui puisent leurs références dans les revues et groupes italiens d'extrême gauche. L'un d'entre eux, qui a grandi au Tessin en étant proche du *Partito Conservatore* comme son père et qui a présidé un court moment la section des jeunes de sa commune, part étudier à Fribourg dès 1964. Il s'engage dans l'association des étudiants catholiques tessinois, la *Leptonia cantonale*, qui est membre de la Fédération suisse des étudiants catholiques, et qui entretient des relations avec des organisations analogues en Italie : « Dans ces années-là, dans le monde catholique il y avait pas mal de fermentations : Concile Vatican II, Théologie de la Libération en Amérique latine, « *Cattolici del dissenso* » en Italie, prêtres-ouvriers, Don Milani et son expérience de la « *Scuola di Barbiana* », d'où est sorti le livre « *Lettera a una professoressa* » qui a eu un impact très important dans le mouvement de 68 en Italie. Ma première formation politique a été dans ce monde de la dissidence catholique. » Il devient l'un des fondateurs du *Movimento di Opposizione Politica* (MOP) avec d'autres militants de la nouvelle gauche tessinoise, ce qui aurait favorisé la fracture du Parti socialiste tessinois et l'exclusion de jeunes et moins jeunes dirigeants de gauche de ce parti. Ces derniers

¹ Propos tiré de P. BAVAUD et J.-M. BEGUIN, *Le temps des ruptures : ils voulaient changer le monde*, Yens-S./Morges, Éditions Cabédita, 1992, p. 69.

² B. CHALLAND, *La Ligue marxiste révolutionnaire en Suisse romande (1969-1980)*. Genève, analyse de *La Brèche et des expériences militantes*, Mémoire de licence, Fribourg, Université de Fribourg, 1999, p. 131-132.

³ Voir le témoignage de Gilles Godinat dans M. BUDRY (éd.), *Mai 68 et après ?*, op. cit., p. 113 et ss.

⁴ Sur ces mouvements et la place qui occupe la violence, voir I. SOMMIER, *La violence politique et son deuil*, 1998, op. cit.

fondent, en 1989, le *Partito Socialista Autonomo* (PSA) auquel adhèrent la plupart des membres du MOP, qui a entre-temps été dissous. Il quitte ensuite le PSA pour créer avec d'autres étudiants de Lausanne rentrés au Tessin une section locale de la LMR et son organe de presse *Rosso*. Dans une enquête récente, il indique rétrospectivement : « les rapports étaient intenses, notamment avec le PSA, au sein duquel j'avais milité, et également avec d'autres "groupuscules" de la gauche extra-parlementaire, souvent proches d'organisations italiennes telles que "*Lotta Continua*" et "*Potere Operaio*". On travaillait ensemble (avec des divergences...) pour les activités internationalistes de soutien (Vietnam, Chili, etc.) et d'autres combats (...) »¹. Ces propos témoignent de la circulation d'étudiants italophones entre le Tessin et la Suisse romande contribuant à la diffusion des idées de l'extrême gauche italienne². L'itinéraire de Gérard Delaloye atteste lui aussi de cette circulation et de ce rôle de passeur. Né en 1941 d'une famille catholique valaisanne, Gérard Delaloye forge ses premières armes militantes au MDE, au début des années soixante à Lausanne. Il loge dans le même appartement qu'un étudiant algérien et crée avec Charles-André Udry le Groupe d'études marxistes. Puis il se marie avec une Tessinoise qui l'amène au Tessin où il rejoint le MGP de Giorgio Bellini. Créé en septembre 1967 à Bellinzzone, le MGP regroupe des jeunes de la section tessinoise du parti communiste et des collégiens catholiques du clan scout de Giorgio Bellini qui se politisent dans les mobilisations contre le Vietnam, puis la contestation collégienne : « Le modèle de lutte venait d'un lycée de Milan où les étudiants s'étaient mis en grève pour protester contre l'interdiction de leur journal, *La Zanzara*, le moustique »³. En mars 1968, de jeunes collégiens occupent l'Aula de la *Magistrale* et créent alors l'agitation dans les collèges et écoles supérieures du canton. Comme le souligne un étudiant tessinois qui se rend ensuite à Genève, où il décroche un poste en psychologie, et qui milite au CLP avec son épouse : « Il y avait un collège [non mixte] à Lugano, une *Magistrale* pour les études pédagogiques à Locarno et la *Schola di commercio* à Belizzone. Donc les trois étaient des écoles cantonales, donc il y avait quand même pas mal de brassage. (...) C'était l'époque où il y avait cette fameuse occupation de la *Magistrale*, où les étudiants de la *Magistrale* venaient à l'École de commerce pour faire des petites conférences. (...) Et une grande partie de ces étudiants est venue faire soit la sociologie, soit la psychologie à Genève, un peu moins à Lausanne parce qu'il n'y avait pas encore la psychologie »⁴. Les leaders du MGP puisent une partie des références qui nourrissent les options idéologiques du mouvement au sein de l'opéraïsme italien, puis de *Lotta continua* et *Potere Operaio*, envisagés comme des laboratoires d'idées et d'actions politiques⁵. Gérard Delaloye en devient l'un des animateurs principaux : « Au cours des trois années suivantes, le MGP est devenu un groupe de la nouvelle gauche. En Italie, nous étions branchés sur "*l'operaismo*", l'ouvriérisme, défendu par des revues comme *Quaderni Rossi* et *Classe operaia*. Nous étions emballés par cette nouvelle théorie apparue en Italie du Nord sur le potentiel de l'ouvrier d'usine moderne en tant que sujet révolutionnaire. Les activités du jeune mouvement tessinois combinaient de manière intéressante la théorie et la pratique. Dans notre grande maison à Carona, avec vue sur le lac et les montagnes, que je louais pour pas cher avec ma femme, nous avions assez de place pour nous réunir à vingt ou trente. C'est là que nous tenions

¹ Extraits tirés de l'enquête par formulaire auprès de six cents ex-militants de la LMR dans toutes les régions linguistiques de Suisse, libre d'accès et d'usage. Les questionnaires figurent sur le site de l'AEHMO : <http://aehmo.org/fonds-archives/fonds-de-temoignages-lmr-rml/> (consulté en 2018).

² Il faudrait aller plus loin en cherchant à mieux comprendre les logiques à l'oeuvre dans l'extension d'un mouvement social, au-delà de constats sur la tenue de conférences communes, par exemple. À ce propos, voir I. SOMMIER, « Les processus de diffusion des révoltes juvéniles de 1968 », *Histoire@Politique*, vol. 6, n° 3, 2008, 1-14.

³ « Monuments du mouvement ouvrier », *Hommage à Gérard Delaloye*, Éditions d'en bas, Association pour l'étude de l'histoire du mouvement ouvrier, n° 33, 2017, p. 205.

⁴ Entretien avec FT, août 2015.

⁵ M. GIACOMO, *Il Movimento Giovanile Progressista-Lotta di Classe (1967-1975). Dal Ticino alla Svizzera passando dall'Italia: prospettive rivoluzionarie, dinamiche interne e rapporto con la violenza politica di un gruppo operaista*, Mémoire de master, Fribourg, Université de Fribourg, 2018.

nos cours de formation, c'est là qu'on ronéotait les tracts. La pratique du MGP, c'était de soutenir des grèves en Suisse, comme le faisaient nos copains de *Potere Operaio*, un groupe du mouvement ouvrier autonome italien »¹. Le MGP constitue de petites sections à Zurich, Berne, Bâle, Genève et Fribourg via la circulation d'étudiants tessinois. Quant à Gérard Delaloye, frappé d'interdiction professionnelle au Tessin, il se rend à Genève où il rejoint le MSR, tout en gardant des contacts au Tessin et en Italie : « J'allais aux congrès de *Potere Operaio*, j'ai traduit certains de leurs textes théoriques en français ». Il se rend dès 1972 à Bâle « pour y créer un nouveau noyau de *Klassenkampf* »², peu de temps après que Giorgio Bellini s'est rendu à Zurich.

Le plus souvent, les militants de ces groupes se méprisent mutuellement, ce qui se traduit par une quasi-absence de passage de l'un à l'autre. Les motifs d'engagement reposent sur des registres idéologiques différents. Ceci explique leurs désaccords et le refus d'opérer des alliances, hormis dans le cadre de comités unitaires d'où émergent une forte conflictualité et de rares collaborations, excepté entre groupes de villes différentes. C'est le cas entre l'OLC et le mouvement « Rupture pour le communisme » (RPLC) à Lausanne, mouvement qui fait d'ailleurs l'objet de conflits internes, moins pour des raisons idéologiques qu'à cause de l'opposition d'une partie des militants de base qui reprochent à la direction de l'OLC de se désinvestir des luttes concrètes au profit de l'élaboration d'une stratégie d'appareil³. Comme ailleurs, le choix d'intégrer telle ou telle organisation repose non pas les orientations idéologiques, comme l'indique Cécile Péchu⁴, mais plutôt sur l'insertion dans certains milieux, réseaux d'interconnaissance (catholiques notamment), sans négliger certaines contingences et hasards de la vie. Comme le souligne un fils de cheminot tessinois catholique qui réalise ses études au Tessin avant de déménager à Genève où il rejoint le CLP : « nous, les Tessinois on rigolait parce qu'on se disait que, selon le côté du train où tu descendais en arrivant à Genève, tu te retrouvais au CLP ou à la LMR »⁵.

À ces groupes s'ajoutent des militants prônant une transformation de la société à travers un militantisme contre culturel. On range sous ce terme les mouvements de jeunes et de squattage, les groupes féministes et plus largement, la scène alternative genevoise⁶. La manifestation d'un millier de personnes revendiquant la création d'un centre autonome débouche sur l'occupation de la Maison des jeunes à Saint-Gervais le 15 mai 1971, et se solde par une évacuation policière. Les

¹ « Monuments du mouvement ouvrier », *op. cit.*, p. 205.

² *Ibid.*, p. 206.

³ Nous reviendrons plus loin sur cet épisode qui concerne notamment des militants d'origine catholique dans le cadre de l'occupation de l'entreprise Sarcem, analysée en détail par M. FOURNIER, *L'occupation de l'entreprise Sarcem à Meyrin en 1976 : les conditions d'une mobilisation improbable*, Mémoire de master, Lausanne, Université de Lausanne, 2018.

⁴ C. PECHU, *Droit au logement*, *op. cit.*

⁵ Entretien avec FT, août 2015.

⁶ D. GROS, *Dissidents du quotidien : la scène alternative genevoise, 1968-1987*, Lausanne, Éditions d'en bas, 1987 ; D. GROS, « Du désir de révolution à la dissidence : constitution de la mouvance alternative genevoise et devenir de ses acteurs », *op. cit.*

maisons de quartiers, nombreuses à Genève, constituent l'un des lieux de formation d'un mouvement exigeant la création d'un centre culturel autonome.

Par ailleurs, les groupes gauchistes évoqués plus haut n'ont pas le monopole de l'engagement révolutionnaire. À Genève, une partie des jeunes engagés dans la contestation étudiante de 68 sont animés par une forte « utopie communautaire, l'idée d'une opposition frontale au système et la volonté de repenser la vie des quartiers et des villes en offrant des espaces culturels ou de rencontre alternative »¹. Cherchant à inventer de nouvelles formes de militantisme, ils recourent à des actions de réquisitions et de squattages et se réfèrent volontiers à « l'agit-prop ». C'est le cas des militants qui occupent l'ancien asile désaffecté situé avenue du Prieuré (sous-gare) de juillet 1971 à décembre 1972, avant l'expulsion *manu militari* par la police qui rase le bâtiment. Le squat devient une sorte de plateforme où se retrouvent des anarchistes et militants itinérants et un espace de débats critiques sur la domination masculine intrinsèque au modèle familial bourgeois. Ils mènent les premières actions-propagandes contre le militarisme et la domination masculine perçues comme les mêmes expressions du capitalisme patriarcal et impérialiste².

C'est le cas du Mouvement pour un service civil à la communauté (MSSC), puis de la Base antimilitariste (BAM). L'un d'eux explique : « pour nous, le service civil ce n'était pas quelque chose qui devait être donné par l'État, parce qu'on était quelque part profondément anarchistes, mais cela devait être un service civil qu'on faisait nous-mêmes. Et donc notre service civil, c'était d'occuper le Prieuré »³. Ils organisent des « séances d'information » dont certaines se déroulent au Prieuré et qui, en recourant à l'histoire suisse – notamment la répression des ouvriers grévistes –, considèrent l'armée comme le bras armé du capitalisme. Ces séances irriguent les Comités de soldats qui mènent des actions de propagande parmi les recrues et de désobéissance au sein de l'armée – les organes sont *Soldats en lutte*⁴ et *Ça ira* pour les comités genevois, dont le premier numéro date de février 1974. Le MSSC est constitué d'une « trentaine d'hommes et de femmes » qui annoncent publiquement leur refus de servir par un manifeste et exigent d'être jugés publiquement par un procès collectif. Les premières rencontres se tiennent à la paroisse Chêne-Bougeries, puis à la paroisse catholique de la Sainte-Trinité où, après leur condamnation lors de

¹ C. PECHU, *Les squats*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010, p. 83.

² « Les décisions politiques prises en haut lieu sont largement tributaires de ce qu'on dit dans les sphères économiques. Le type d'économie pratiqué par la Suisse (libéralisme économique) la met sous la dépendance des pays de même idéologie et lui fait suivre une politique extérieure de soutien de cette économie, qui exploite et domine économiquement le Tiers-Monde », ARCHIVES DE LA VILLE DE LA CHAUX-DE-FONDS, BR 151, brochure « Manifeste pour un service civil à la communauté », février 1971, p.2.

³ Entretien avec NW, juin 2016.

⁴ La brochure de 42 pages est rédigée par les recrues de l'ER PA 246-1973. Elle explique aux recrues les mécaniques de « l'isolement des soldats par la compétition, la division intellectuels-manuels ; l'anéantissement de l'esprit critique et la suppression de tout droit collectif », avant de rapporter la pétition et la « mini-grève de la faim » menée par l'ER, et la réaction des autorités militaires qui recourent à la dislocation.

procès à huis clos, se réunit un large comité de soutien d'une « centaine de membres, dont des prêtres, des pasteurs et quelques personnalités importantes »¹.

Durant la décennie, ces militants – dont certains ont été actifs à Émigration et Impérialisme – occupent d'autres immeubles avec, comme point d'orgue, l'occupation de vieux immeubles au quartier des Grottes et le soutien à l'Action populaire aux Grottes (APAG). Le quartier qui jouxte la gare abrite surtout des catégories populaires, notamment des immigrés (Italiens, Espagnols et Portugais), quelques artisans et petits commerçants ainsi que des jeunes. L'APAG entend défendre ce quartier populaire contre sa destruction par la Ville qui veille à ne plus entretenir les anciens bâtiments, comptant sur la relocalisation discrète et progressive de ses habitants, et projetant d'y bâtir un quartier de commerces, bureaux et logements à forte densité². Une partie des squatteurs, proches de l'autonomie italienne,³ se réfère à un marxisme libertaire qui, infléchi par le freudisme, évolue vers une conception « libidinale » du politique avec une insistance sur le désir et les besoins⁴. Ces militants prônent une transformation de la société qui passe par la recherche de nouveaux modes de vivre ensemble dans des espaces alternatifs (communautés, festivals de musique, espaces autogérés) à rebours des normes de la société bourgeoise.

« On a mené une vie extraordinaire aux Grottes. On a fait un marché, on a fait des bistrots, on a fait une maison de la musique. C'est des copains avec qui on agissait pour ce qu'on peut appeler la zone autonome. (...) Et aux grottes on a fait la régie populaire, et les jeunes qui n'avaient pas de logement ils venaient s'inscrire chez nous, et quand ils étaient suffisants on allait occuper un immeuble. C'était nous, les régisseurs. »⁵

Au-delà d'importants écarts idéologiques avec les gauchistes (marxiste-léniniste, trotskystes, etc.), qui se traduisent par le recours à des répertoires d'action et des modes organisationnels foncièrement différents, ces groupes partagent les mêmes valeurs de base, à savoir « une redistribution égalitaire, un rejet du capitalisme ainsi que de la bureaucratie privée et publique » qui les situent tout à gauche des partis sociodémocrates et communistes traditionnels⁶. De ce fait, ces groupes ont pu être tentés par la violence, mais selon Carole Villiger sont surtout les années 1980

¹ ARCHIVES CMLK, MSCC : 1970-1973, document « Taille du comité », Cote D.SC/OC.020.

² En 1978, la Ville abandonne le projet de reconstruction totale du quartier dans un contexte de crise économique. Sur cette lutte, voir M. TOCHE, « Action populaire aux Grottes », *International Review of Community Development*, n° 4, 4 avril 2016, p. 30-35.

³ Le Mouvement autonome italien qui naît parallèlement à la crise des groupes d'extrême gauche issus du « *biennio rosso* » se nourrit de la décomposition de PotOp (été 1973), de la confluence d'ex-militants déçus et du ralliement de groupes comme le Groupe Gramsci ou, en 1975, la Fédération Communiste Libertaire de Rome. Voir I. SOMMIER, « Un nouvel ordre de vie par le désordre : histoire inachevée des luttes urbaines en Italie », dans *Désordre(s)*, s. l., Presses Universitaires de France, 1997, p. 151.

⁴ *Ibid.*, p. 154.

⁵ Entretien avec NW, juin 2016.

⁶ C. VILLIGER, « Une Suisse pas si tranquille : le répertoire d'actions violentes, durant la deuxième partie du XX^e siècle », *Revue suisse d'histoire*, n° 64, 2014, p. 73.

qui ont été le plus marquées par les interventions violentes des mouvements autonomes, principalement dans le cadre des luttes contre le nucléaire et sans commune mesure avec les événements en Italie et en Allemagne¹. Soulignons encore que si que la désobéissance civile fait partie du répertoire d'action du courant pacifiste chrétien surtout implanté dans les réseaux militants protestants à Lausanne, ce n'est pas le cas de l'action directe. La plupart des mobilisations des années 1970 contre les centrales nucléaires en Suisse restent pacifistes, comme en témoignent les actions non violentes à Kaiseraugst à travers l'occupation des terrains dédiés à la construction d'une centrale².

Les grèves et manifestations à Genève

Ville internationale, Genève est le théâtre de plusieurs manifestations de grande ampleur qui ont marqué la mémoire de nombreuses personnes interrogées. La ville connaît d'important conflit et grève ouvrière qui amène les militants à investir le terrain syndical, mais aussi celui de la solidarité internationale.

Les militants qui cherchent à soutenir et élargir les luttes ouvrières s'investissent dans des collectifs d'ouvriers qui mène une activité syndicale de tendance révolutionnaire à travers soit des regroupement occasionnels, tels que les comités de soutien à des grèves, soit dans des groupes plus durable qui cherchent à encourager l'action syndicale de la base ouvrière. Ces groupes mène une intense activité d'information sur les luttes ouvrières, comme le Groupe des travailleurs de la métallurgie genevoise qui publie *Le Marteau*. C'est le cas également à Lausanne où le Regroupement des travailleurs de la métallurgie et horlogerie à Lausanne édite *Combattre* ou *La Clé*, le bulletin d'information de travailleurs de la région de Lausanne³. Les militants de groupes gauchistes cherchent à soutenir et élargir les luttes ouvrières en se revendiquant du syndicalisme de classe. Ils collaborent parfois pour tenter de « populariser » les conflits à travers, par exemple, la création par le CLP du Comité unité des travailleurs (CUT) et son journal *Prolétariat*, ou encore du Groupe d'action syndicale (GAS). Ces groupes parviennent à coaliser plusieurs organisations en vue d'apporter un soutien financier aux grèves et mobilisations ouvrières. Celles-ci prennent une tournure particulière dès 1969 avec l'essor d'un cycle de grèves, d'abord dans le bâtiment et la métallurgie qui sont en partie rendus possibles par la présence de travailleurs immigrés, notamment italiens et espagnols, puis à partir du milieu des années 1970 dans d'autres secteurs. Le cortège de soutien aux grévistes espagnols de la Murer à l'appel d'un comité de soutien auquel participent des

¹ C. VILLIGER, *Usages de la violence en politique (1950-2000)*, Lausanne, Editions Antipodes, 2017

² H. BUCLIN, « Une brèche dans la défense nationale ? Le Mouvement suisse contre l'armement atomique (années 1950-1960) », *Le Mouvement Social*, vol. 264, n° 3, La Découverte, 2018, p. 75-91

³ P. GARBANI et J. SCHMID, *Le syndicalisme suisse: histoire politique de l'Union syndicale, 1880-1980*, Lausanne, Suisse, Éditions d'en bas, 1980, p. 214

gauchistes et personnalités du Parti du Travail, comme Armand Magnin, réunit environ 3000 manifestants¹. Les groupes d'action syndicale se mettent en place autour des grèves à la Murer, en 1970, et certains d'entre eux comme le GAS s'illustre particulièrement lors du conflit à l'usine Sarcem avec l'occupation des locaux et la popularisation de la lutte par l'organisation d'une fête de quartier. Le mouvement des « 300.- / 40 heures » au sein de la fonction publique² démarre en 1973 jusqu'à la satisfaction des revendications en 1975. Outre la collaboration entre la VPOD (Syndicat des services publics de l'USS) et de la FChP/CRT (Fédération chrétienne des services publics/Confédération romande du travail), les militants syndicaux et gauchistes se mobilisent dans le Groupe de base de l'Hôpital (GBH) et dans le Comité d'action unitaire des établissements hospitaliers. Ces groupes syndicaux cherchent à faire pression sur les organisations syndicales attachées à la Paix du travail en se faisant les représentants des grévistes, et mènent un important travail de cadrage visant notamment à établir la continuité des diverses contestations ouvrières durant la décennie. Ces contestations qui font tache d'huile dans le contexte helvétique de paix du travail³ feront l'objet d'une analyse plus détaillée dans les chapitres traitant du militantisme syndical et gauchiste⁴.

Entre 1967 et 1973, pas moins de quatre manifestations contre l'intervention américaine au Vietnam se tiennent dans la ville, toutes organisées par des organisations de gauche. Le meeting du 25 avril 1972 sur la place du Molard, organisé par le PdT, le PS, la Centrale sanitaire suisse et l'Union des syndicats du canton de Genève attire au moins un millier de personnes. Le 27 mai, un rassemblement de soutien au Vietnam du Sud aboutit à une confrontation avec des militants gauchistes. La « dernière grande campagne anti-guerre » culmine avec la manifestation du 13 janvier 1973, « Halte à l'agression US en Indochine », menée contre les bombardements américains au Vietnam. Elle mobilise entre 3000 et 5000 manifestants, à l'appel d'une vingtaine d'organisations gauchistes et de gauche⁵. Lorsque le PdT et le PS se retirent, des militants d'organisations gauchistes attaquent la mission US à coups de jets de pierres. La police intervient avec des gaz lacrymogènes et à des lances à eau. La dénonciation du coup d'État au Chili par le général Pinochet en 1973, avec le soutien des États-Unis, prend ensuite le relais. La manifestation contre la présence d'une délégation de la junte chilienne à la Conférence de l'OIT mobilise deux à

¹ A. RAUBER, *Histoire du mouvement communiste suisse. T. 2, op. cit.*, p. 335.

² F. DESHUSSES, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, s. l., Editions d'En bas, 2013

³ Voir à ce propos : *Des grèves au pays de la paix du travail*, Lausanne, Éditions d'en bas, AEHMO, 2012.

⁴ Voir nos chapitres 7 et 8.

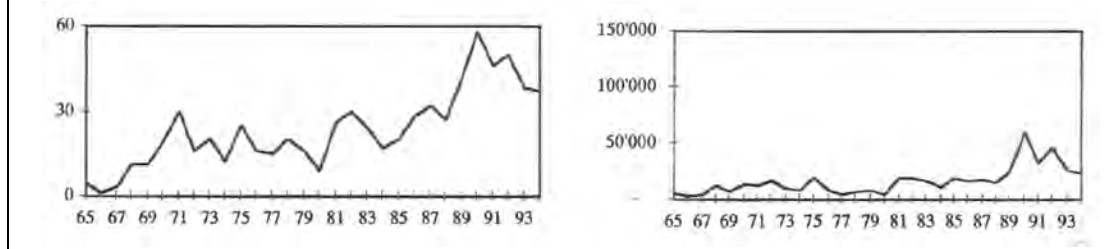
⁵ Les photos de la manifestation montrent des banderoles dont les slogans sont principalement orientés contre l'impérialisme de la bourgeoisie. A. DERIAZ, M. DEL CURTO et P. MAEDER, *Suisse en mouvement. Images de luttes populaires, 1970-1980*, Lausanne, Genève, Éditions d'en bas ; Vertrieb Rotpunktverlag [etc.], 1981, p. 31.

trois milliers de manifestants issus principalement des organisations gauchistes genevoises et d'ailleurs. Les manifestants pénètrent dans l'enceinte du Palais des Nations Unies, prononcent des allocutions contre la junte, et exigent son expulsion de l'OIT en soutien avec la lutte révolutionnaire du peuple chilien. Le drapeau de l'ONU est remplacé par un drapeau rouge.

ENCADRE 19. LES EVENEMENTS PROTESTATAIRES A GENEVE

Recourant à la Protest Event Analysis (PEA) qui présente certes d'importantes limites¹, l'enquête menée par José Barranco sur les manifestations d'au moins 100 manifestants à Genève, Bâle, Berne et Zurich (1965-1994) offre un aperçu du nombre et du niveau d'activité manifestante². Elle indique que l'année 1968 marque le début d'un accroissement du nombre de manifestations, avec en moyenne, durant la décennie suivante, une quinzaine de manifestations par année. L'augmentation du nombre de manifestations et de manifestants à partir des années nonante doit toutefois être fortement nuancée. En effet, ces chiffres masquent des réactions propres à l'évolution des champs médiatique et politique, qui accordent sans doute une plus grande attention aux manifestations dans l'espace public dans un contexte national où celles-ci sont fortement illégitimes, c'est-à-dire avant les années huitante. Il en va de même pour les tris effectués en fonction des thèmes, qui indiquent un pic des manifestations pacifistes, autonomes (féministe et contre culturel) et de solidarité internationale en 1969-1971.

Figure 13 : Nombre et volume de manifestations à Genève



C'est aussi à Genève que se déroulent d'importantes mobilisations contre l'Espagne franquiste, auxquelles participent de nombreux sondés et militants d'origine catholique. En décembre 1970, l'Union des syndicats du canton de Genève, les syndicats chrétiens, le Parti socialiste et le Parti du Travail en collaboration avec l'Association des travailleurs espagnols émigrés en Suisse (ATEES) organisent, à la place du Molard, une manifestation de soutien aux militants communistes basques jugés à Burgos³. En 1974, le secrétaire général du Parti communiste espagnol, Santiago Carillo, et l'exilée espagnole Dolores Ibarruri, tous les deux invités à une manifestation par le PdT genevois, se voient interdits de discourir par le Conseil fédéral. Dolores Ibarruri, qui incarne la résistance à la

¹ A. LAMBELET, « Analyse événementielle », dans *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2020, vol. 2^e édition, p. 51-56.

² L'enquête distingue une douzaine de formes de manifestations, parmi lesquelles : le cortège suivi d'un discours, le rassemblement statique, le rassemblement avec une remise de pétition (ou une entrevue avec les autorités) ou encore le cortège accompagné d'une occupation. Elle se base sur les registres de police, la presse et les interventions parlementaires. J. BARRANCO, *Au-delà des slogans : la manifestation politique en Suisse, de 1965 à 1994*, Genève, Université de Genève/Département de science politique, 1997, p. 10.

³ M.G., « Manifestation anti-franquiste à Genève », *L'Impartial*, 15 décembre, p. 15.

dictature de Franco, brave l'interdiction et donne un discours à la patinoire des Vernets où se rassemblent environ 20'000 personnes.

Autre particularité genevoise, divers groupements convergent autour de la Coordination contre « Verbois nucléaire ». Celle-ci dépose plusieurs pétitions contre « Verbois nucléaire » auprès du Grand Conseil genevois en opposition à la construction d'une centrale nucléaire. Ce mouvement, animé en partie par des militants issus des milieux des squats et de la scène alternative genevoise, organise une manifestation-fête en juin 1974. En 1976, plusieurs militants genevois rejoindront le Comité Anti-nucléaire Malville en France voisine, pour contester le lancement de la construction de la centrale nucléaire de Creys-Malville avec son réacteur Superphénix. En juillet 1977, une manifestation qui réunit, sur le site de la future centrale, environ 60'000 personnes se solde par de violents affrontements, et une « fête antinucléaire » se déroule du 26 au 28 mai 1978 à la salle de Plainpalais à Genève.

Ces exemples indiquent que Genève est le lieu où se déroulent de nombreuses manifestations de grande ampleur. Ils masquent en revanche les actions protestataires plus conventionnelles et les modes d'action tels que les pétitions, lettres ouvertes, conférences et débats auxquels recourent tout particulièrement les militants d'origine chrétienne fortement investis dans le mouvement de solidarité internationale.

Les luttes urbaines à Genève : mobilisations de quartiers et luttes pour un nouvel ordre de vie

La ville de Genève est particulièrement touchée par la crise du logement et la hausse des loyers. Les autorités politiques privilégient un certain type d'urbanisme – barres d'immeubles, parkings, nouvelles artères – qui consiste à détruire les anciens quartiers populaires du centre-ville pour y construire des logements plus denses, aux loyers plus élevés, traversés par de nouveaux grands axes routiers. Dans ce contexte, les premières mobilisations de quartiers débutent en 1970 et font tache d'huile. Loin d'être une exception en Europe, ces mobilisations font écho aux luttes menées dans le triangle industriel italien formé par Turin, Milan et Gênes, où l'on retrouve des facteurs structurels démographiques similaires¹. Comme en Italie, ces occupations inquiètent les autorités, car elles sont perçues comme des sources de désordre, d'abord en raison de leur caractère illégal, ensuite parce qu'elles donnent régulièrement lieu à des affrontements parfois violents avec des interventions policières pour déloger les occupants.

¹ I. SOMMIER, « Un nouvel ordre de vie par le désordre : histoire inachevée des luttes urbaines en Italie », *op. cit.*

Une dizaine de mouvements de quartiers, avec pas moins de 47 groupes et associations dédiées à la question du logement entre 1970 et 1983¹, se mobilisent contre une urbanisation faite de « bétonnage » avec la vente de terrains à des investisseurs privés : Les Grottes, Plainpalais, la Jonction, les Eaux-Vives, les Pâquis. Ces mobilisations sont fortement spatialisées, c'est-à-dire autant associées à un lieu qu'à une condition sociale, celle des classes populaires refoulées à la périphérie de l'espace urbain par la hausse des loyers consécutive à la destruction des pavillons ouvriers pour faire place à de grands ensembles. Ces mouvements rassemblent des publics hétérogènes, car, outre les familles et habitants du quartier, s'y investissent des jeunes engagés dans les centres culturels, des militants catholiques des groupes d'action populaire (MPF) ou encore de jeunes gauchistes dont des architectes jouant le rôle d'entrepreneurs de la cause². Les modes d'action sont variés : « mobilisations-manifestations », fêtes de quartiers, enquêtes réalisées porte-à-porte, actions en justice contre des régies, interventions au Conseil municipal, publication de journaux – comme *Tout va Bien* et *Informations et contacts* –, occupations de logement, etc. Les habitants du quartier et les militants, loin d'adopter une posture uniquement défensive, prennent ainsi « conscience » des qualités de leur quartier et élaborent aussi des revendications de portée plus générale³, en l'occurrence concernant la politique d'urbanisation de la Ville en relation avec la privatisation de l'espace public auquel contribue la philosophie du « tout-à-l'automobile ».

Dans la configuration genevoise, la mobilisation de quartier qui débute en 1971 autour de l'Assemblée des habitants de Plainpalais mobilise de nombreux catholiques. C'est l'agrégation de militants du MPF et de nombreux catholiques – dont des membres du MSA –, avec le soutien de militants du mouvement étudiant – notamment de jeunes architectes –, qui va permettre à la lutte de s'épanouir et de transformer la protestation des habitants en mouvement d'opposition à la politique d'aménagement de la Ville. Le 30 mai 1970, une bonne centaine de catholiques issus de divers courants occupent l'église du Sacré-Cœur qui donne sur la plaine de Plainpalais, en solidarité avec les travailleurs immigrés italiens et espagnols⁴. Le geste plaît à certains militants de gauche et d'extrême gauche, y compris à quelques rares représentants du Parti indépendant chrétien social, qui rejoignent le mouvement animé entre autres, par des aumôniers et prêtres. À la recherche d'actions concrètes, l'un des groupes de travail créés à cette occasion se penche sur la question du logement à Plainpalais⁵.

¹ D. GROS, *Dissidents du quotidien*, op. cit.

² Parmi eux, figure Gunter Krichel que l'on retrouve dans les milieux squats, notamment lors de l'occupation de l'hôpital désaffecté du Prieuré dans le quartier sous-gare évacué par la police en décembre 1972. Gilles Godinat, dont l'itinéraire passe par l'ASU, participe également à l'occupation des Minoteries tout en militant à Émigration et Impérialisme. Voir son témoignage dans M. BUDRY (éd.), *Mai 68 et après ?*, op. cit., p. 113 et ss.

³ S. DECHEZELLES et M. OLIVE, *Politisation du proche. Les lieux familiers comme espaces de mobilisation*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2019, p. 13.

⁴ Voir notre chapitre 6.

⁵ M. FARKAS, F. DESHUSSES et S. GIANCANE, « Groupes d'habitants à Plainpalais, 1970-1977. Du groupement de parents de Plainpalais au Groupe Logement », op. cit., p. 40.

Le mouvement de Plainpalais débute avec la mobilisation d'habitants du quartier qui, face aux transformations urbaines amorcées par la Ville en 1970, constituent le Groupement des parents de Plainpalais. Cette initiative permet le passage de la contestation individuelle à une mobilisation collective. Le collectif, voyant sa demande de création d'espaces de jeux et d'un centre de quartier rejetée par la Ville – qui préfère mettre en vente privée les terrains visés –, se constitue en Assemblée des habitants de Plainpalais après une action de tractage menée en pleine séance municipale. La mobilisation se cristallise sur la zone des Minoteries contre la construction d'un axe routier prévoyant l'abattage des arbres. Le mouvement met sur pied une garde permanente exercée de jour comme de nuit pour empêcher toute évacuation par la police, et le parc des Minoteries devient ainsi un espace de discussions et d'échanges entre militants habitants du quartier et militants catholiques, gauchistes et « spontanéistes » :

« D'un coup, on fréquentait des ultras gauchistes, avec étonnement, mais c'était intéressant. Avec les copains gauchistes, il y avait la même discussion sur un plan idéologique : qu'est-ce que la propriété ? Pourquoi lui il possède et pas moi ? Tandis qu'à Chrétiens du mouvement c'était plutôt : qu'est-ce que la propriété par rapport à l'évangile ? On était un peu là-dedans. »¹

En décembre 1971, après plusieurs semaines de mobilisation, le socialiste Claude Ketterer ordonne l'évacuation de la place pour permettre l'abattage des arbres. Ceux-ci seront finalement abattus, mais les rues passent à un trafic modéré. Ces mouvements d'habitants ont conduit à la collectivisation de la défense des locataires. Créé au printemps 1973, le « Groupe Logement » avec son organe *La Machine à sous, journal du Groupe Logement de Plainpalais* publié dès janvier 1974, tente ainsi de coordonner les différents groupes de quartiers de la ville². Il s'attaque notamment aux initiatives d'Action nationale qui vise à réduire le nombre d'étrangers en Suisse en s'appuyant sur l'idée que le manque de logement et l'augmentation des loyers sont un problème d'immigration.

ENCADRE 20. LE MOUVEMENT POPULAIRE DES FAMILLES ET LA DÉFENSE DU LOGEMENT

Les militants du MPF jouent parfois un rôle déterminant dans la défense collective des locataires. Dans la commune populaire de Carrouge, par exemple, qui abrite une maison de quartier, de jeunes militants, dont Sébastien C., un ex-jéciste qui en est l'animateur, facilite en 1974-1975 le rapprochement entre des militants du MPF et la section carougeoise du PdT pour lutter contre les mêmes phénomènes de gentrification : « Notre but était de trouver les deux ou trois révoltés qui permettaient à une partie du marais de basculer, et de faire en sorte qu'on se

¹ Entretien avec AF, août 2015.

² M. FARKAS, F. DESHUSSES et S. GIANCANE, « Groupes d'habitants à Plainpalais, 1970-1977. Du groupement de parents de Plainpalais au groupe logement », *op. cit.*, p. 47.

retrouve avec des oppositions collectives des deux tiers de l'immeuble »¹. Ces militants du MPF et des juristes d'organisations politiques de gauche, tels que Christian Grobet et Nils de Dardel, vont transformer l'Association de défense des locataires (ASLOCA) qui, à Genève, est avant tout un cabinet de juristes centré sur la défense individuelle des locataires, pour défendre la cause au niveau politique². Dans le canton de Vaud, des associations de locataires se constituent et se réunissent en 1972 dans la Fédération romande des locataires, avec l'objectif de peser sur les législations fédérales à venir³. À cette période, le MPF pose un axiome politique et éthique selon lequel « le logement n'est pas une marchandise ». Disposant de très peu de moyens financiers et d'un seul membre permanent, le MPF mise sur l'éducation populaire et le travail d'information par le recours à l'enquête. Ces enquêtes sont menées par des sociologues militants avec l'appui des membres du mouvement issus en majorité des catégories populaires. Les enquêtes documentent le budget des familles, les conditions de logement, l'alimentation ou encore l'accès au soin et à l'éducation. Publiées d'abord sous la forme d'une brochure intitulée *Alerte*, en 1957, ces enquêtes font l'objet de deux ouvrages – *Aisance et privation* (1967) et *Salariés, comment vivent-ils ?* (1977) – qui circulent bien au-delà des cercles militants du MPF. L'affirmation selon laquelle « le logement n'est pas une marchandise », mais un droit, mobilise les milieux populaires. En 1978, le MPF publie *L'école en question*, résultat d'une enquête menée en 1975 auprès d'un millier de parents. Entre-temps, un Comité d'action suisse pour le droit au logement lancé par le MPF rassemble plus d'une septantaine d'organisations, dont le PS genevois et le PdT ainsi que les syndicats chrétiens.

D'autres quartiers populaires connaissent des mobilisations similaires, comme en témoigne l'occupation en décembre 1971 d'un appartement situé au boulevard Carl-Vogt pour y loger une famille sur l'initiative de l'Assemblée des habitants de la Jonction, qui entend lutter collectivement contre la hausse des loyers⁴. Les luttes urbaines connaissent une nouvelle impulsion en 1977, vivifiées par la suspension de plusieurs projets par la Ville et le Canton sous l'effet de la crise pétrolière et par la diffusion du concept d'autonomie depuis l'Italie⁵. Menacé de démolition, le quartier des Grottes, situé sous gare, devient le lieu d'une importante mobilisation à succès puisque le quartier ne sera finalement pas détruit. Créée en 1975, l'Association populaire aux Grottes (APAG) y joue un rôle majeur. Le collectif est animé par des militants des mouvements squats qui se réfèrent aux thèmes italiens opéraïstes et autonomes en faveur de la reprise de la ville.

Le quartier des Grottes abrite également le MLF qui occupe illégalement un café désaffecté. Les militantes y installent leur matériel et annoncent l'ouverture d'un Centre femmes. Les autorités réagissent en interdisant l'occupation des lieux et les menacent de tomber sous l'infraction de violation de domicile. Les tensions culminent le 10 août 1976, lorsque les autorités de la ville

¹ Entretien avec BC menée par Marie Métrailler dans le cadre de l'Atelier pratique de recherche du Master en Science politique à Lausanne, décembre 2012.

² M. METRAILLER, « Le Mouvement populaire des familles et la protection des locataires. D'un "droit au logement" au développement des associations de locataires dans les cantons romands », *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier*, n° 36, 2020, p. 71

³ *Ibid.*

⁴ M. FARKAS, F. DESHUSSES et S. GIANCANE, « Groupes d'habitants à Plainpalais, 1970-1977. Du groupement de parents de Plainpalais au groupe logement », *op. cit.*, p. 49

⁵ I. SOMMIER, *La violence politique et son deuil*, 1998, *op. cit.*, p. 48 et ss.

ordonnent la démolition du Centre femmes. Peu après une manifestation sous le slogan « les femmes construisent, la ville démolit », puis une action de murage en briques de l'entrée de l'administration municipale de l'Hôtel de Ville, les militantes obtiennent en novembre 1976 des locaux situés sur le Boulevard St-Georges qui débouche sur l'ancien quartier populaire de la Jonction au centre de Genève¹.

Enfin, les mobilisations contre la hausse des loyers se font entendre dans les nouvelles « cités satellites » et communes périphériques, à Onex, Le Lignon et aux Avanchets. La construction récente de ces quartiers d'immeubles qui regroupent une population interclassiste explique la faible implantation du MPF, qui semble absent des mobilisations qui s'y déroulent. À partir de 1975, durant plusieurs années, ces mouvements de locataires obtiennent des concessions, avec le soutien des travailleurs sociaux, en dehors de « tout appui et aide des organisations traditionnellement reconnues comme “interlocuteurs valables” dans ce genre de conflit »². Le recours à la grève des loyers entre mars à octobre 1977 constitue une séquence de cette mobilisation portée cette fois par les associations de locataires. Ces luttes sont exemplaires en cela « que le recours à l'État comme régulateur échoue du point de vue des locataires » et que, dans le contexte national de la Suisse, les augmentations de loyer sont « légales », au sens de la loi, alors même qu'elles sont perçues comme abusives et injustifiées par ces habitants. Toutefois, il apparaît que ces locataires réunis en association éloignée des mouvements politiques, des groupes gauchistes et du Parti du Travail, ne sont pas porteurs d'un ordre alternatif, car « il ne semble pas que l'emprunt d'un moyen de lutte à des contextes plus radicaux ait signifié une adhésion consciente à des idéaux d'autonomie ou de remise en question des bases de l'État et de l'économie »³. L'analyse de la presse militante locale indique, par exemple, que les luttes dans la métallurgie genevoise font davantage l'objet d'un suivi par ces groupes politiques, du moins sur le plan quantitatif⁴.

La structuration de l'espace militant genevois : la circulation de militants « catholiques » et la présence d'ex-jécistes dans certains groupes marxistes-léninistes

Quels sont les types d'opposition qui structurent l'espace militant genevois ? Recourant à une analyse des correspondances multiples (ACM), une enquête récente donne à voir la structuration

¹ C. VILLIGER, « Le Mouvement de Libération des Femmes de Genève : du mégaphone à la voix de la raison », *Revue suisse d'histoire*, n° 57, Schwabe, 2007, p. 249-271.

² D. DIND, « Une grève de locataires à Genève », *Revue internationale d'action communautaire*, n° 4, 1980, p. 12.

³ COLLECTIF CRHR, « Syndicats propriétaires contre locataires : une grève des loyers à Genève (1975-1977) », *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier*, vol. 25, Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier, 2009, p. 107.

⁴ *Ibid.*, p. 109.

des espaces militants genevois et zurichois¹. Selon les auteurs, l'espace genevois est structuré par un premier axe opposant un pôle classiste à un pôle contre culturel². Le pôle classiste renvoie aux militants qui « raisonnent en termes d'oppositions socio-économiques pensées comme déterminantes de toutes les autres » et qui désignent la classe ouvrière comme le « sujet protagoniste incontournable et décisif »³ ; le pôle contre culturel, pour sa part, se réfère aux militants qui entendent lutter contre la domination sous toutes ses formes, il recouvre les mouvements féministes, les mouvements de jeunes, et plus largement les groupes militants recourant aux actions de squattage et à l'action directe en se référant aux mouvements de l'autonomie italienne⁴. Taxés de « spontanéistes » par les groupes marxistes-léninistes et trotskystes, ces militants « mettent d'abord l'accent sur les transformations de et dans la société, ce qui se traduit souvent par la valorisation de luttes immédiates et sectorielles, ainsi que de l'activité "de base", de l'autonomie des mouvements sociaux, jugée en contradiction avec une stratégie centrale de conquête du pouvoir »⁵. Le premier pôle regroupe, quant à lui, les organisations syndicales et marxistes-léninistes, ainsi que les mouvements de solidarité internationale « dans la mesure où s'y déploie un discours anticolonialiste en termes de prolétariat mondial en lutte contre l'hégémonie impérialiste, principalement américaine »⁶.

En ce qui concerne ce premier axe, les flux militants identifiés à partir des archives et entretiens indiquent que la plupart des jécistes privilégient un engagement dans les groupes marxistes-léninistes – majoritairement au CLP et à l'OLC, via le MSA – et dans les mouvements de solidarité internationale, puis dans les syndicats de l'USS – principalement à la VPOD et FTMH, respectivement syndicat des services publics et syndicat de la métallurgie⁷. Ce transfert s'opère souvent à travers les contacts que certains d'entre eux nouent avec des militants catholiques révolutionnaires d'Amérique latine – Brésil, Chili –, parfois par des séjours de plusieurs semaines sur le continent sud-américain. En ce qui concerne les jocistes, les entretiens et l'analyse

¹ C. PÉCHU *et al.*, « De nouveaux mouvements sociaux durant les années 1968 ? », *op. cit.* Les auteurs précisent travailler uniquement sur certains sous espaces, à savoir le « sous espace du militantisme de gauche » en incluant « la nouvelle extrême-gauche », les mouvement féministes et de solidarité internationale ainsi que les syndicats, excluant par exemple « l'engagement dans des groupes de base de travailleurs ou les engagements d'extrême gauche hors organisations ». L'échantillon repose sur des militants issus de différentes organisations de gauche et des mouvements sociaux (mouvements étudiants/écoliers/apprentis, mouvement féministe, syndicat, mouvements de solidarité internationale, groupes antinucléaires, etc.).

² Ce principe de structuration que l'on retrouve dans l'ACM reprend certains éléments proposés par Cécile Péchu, l'une des co-auteurs de l'étude, dans son analyse de l'espace militant en France. Voir le chapitre 3 dans C. PÉCHU, *Droit au logement*, *op. cit.*

³ C. PÉCHU *et al.*, « De nouveaux mouvements sociaux durant les années 1968 ? », *op. cit.*, p. 253.

⁴ À ce propos, voir I. SOMMIER, « Un nouvel ordre de vie par le désordre : histoire inachevée des luttes urbaines en Italie », *op. cit.*

⁵ C. PÉCHU *et al.*, « De nouveaux mouvements sociaux durant les années 1968 ? Penser la structuration localisée des engagements "soixante-huitards" en Suisse », *Revue française de science politique*, vol. 69, n° 2, Presses de Sciences Po, 2019, p. 253

⁶ C. PÉCHU *et al.*, « De nouveaux mouvements sociaux durant les années 1968 ? », *op. cit.*, p. 262.

⁷ Il semble que seul un jéciste, très actif dans la contestation étudiante, privilégie un engagement dans la presse de contre-information (*Tout va Bien !*).

documentaire indiquent que les moins jeunes privilégient un engagement dans les organisations syndicales – notamment à la CRT, nous y reviendrons –, les groupes de défense des travailleurs immigrés et de défense des apprentis. En automne 1971, d'anciens « dirigeants en rupture avec la JOC »¹ constituent ainsi le Groupe unitaire des jeunes travailleurs (GUJT) et son organe, *Le Pied. Journal des apprentis et jeunes travailleurs qui luttent pour changer leurs conditions de vie*, qui devient *Révolte. Journal des apprentis* dès 1973. Les anciens aumôniers de la JOC et de l'ACO créent, en décembre 1973, le Comité pour l'abolition du statut de saisonnier (CASS) avec d'anciens militants et quelques pasteurs. On les retrouve également dans les mouvements de solidarité internationale avec le désir de se montrer solidaires avec les jeunes travailleurs du Tiers-Monde via les contacts avec les jocistes espagnols et brésiliens présents en Suisse romande. Les plus jeunes, c'est-à-dire ceux qui fréquentent la JOC au tournant des années septante, s'investissent surtout dans les mouvements de jeunes. Certains participent à l'occupation de la Maison des Jeunes, en mai 1971, dans le quartier de populaire de St-Gervais qui jouxte le quartier populaire des Grottes. Mais la JOC s'essouffle et un bulletin interne reconnaît à ce propos : « nous n'avons (...) pas le monopole de l'action ni celui des initiatives ! Et pourtant, nous croyons que nous avons encore notre raison d'être »². Outre une nouvelle campagne d'enquête sur les jeunes travailleurs (apprentis), la JOC publie en novembre 1973 le document « *Le Mezzogiorno ! La lutte du Tiers-Monde chez nous, le sous-développement du Sud* » qui témoigne de la forte implication des jocistes tessinois³. Les jocistes restent toutefois éloignés des groupes gauchistes. Si certains y voient l'expression du « complexe des jocistes devant les engagements et la rhétorique chevronnée des militants des mouvements politiques »⁴, et donc un sentiment d'illégitimité culturelle, il faut aussi tenir compte de cet entre-soi au sein de la JOC qui regroupe, à l'instar d'autres groupes tels que la JEC, des individus qui « évoluent » ensemble dans leur milieu socioprofessionnel et militant.

L'analyse révèle également la distance qui sépare le militantisme syndical des mouvements féministes, distance qui serait surtout liée à l'origine « relativement éloignée » des militantes féministes vis-à-vis de l'univers syndical⁵. De même, la distance qui sépare le syndicalisme des mouvements de jeunes s'explique principalement par le fait que de nombreux jeunes militants, qui se politisent dans le cadre des mobilisations de 1968, n'intègrent le monde professionnel qu'à partir

¹ AC, Fond Charles Philipona, CP_S05_S99, dossier F099, « Bilan provisoire de l'action "apprentis" en Suisse romande et au Tessin », 25 novembre 1971, p. 21.

² Ibid.

³ AC, Fonds Charles Philipona, CP_S05_S99, dossier F099, « Le Mezzogiorno ! La lutte du Tiers-Monde chez nous, le sous-développement du sud », novembre 1973, 10 p.

⁴ A. FAVIER, *Egalité, mixité, sexualité : le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, op. cit., p. 359.

⁵ C. PECHU et al., « De nouveaux mouvements sociaux durant les années 1968 ? », op. cit., p. 262.

du milieu des années septante. Selon nos propres données, les organisations syndicales chrétiennes du tertiaire (CRT) et de la métallurgie (FCOM) qui, comme nous le verrons, opèrent une rupture progressive avec les syndicats chrétiens locaux et nationaux confessionnels (catholicisme social) se distinguent toutefois des syndicats de l'USS par leur plus forte proximité avec le militantisme de défense des travailleurs immigrés, ce qui les rapproche des mouvements de solidarité internationale. Ces militants syndicaux, issus pour certains de l'Action catholique (JOC, JEC), mais distancés des groupes marxistes-léninistes avec quelques militants du CIML engagés auprès des travailleurs immigrés, privilégient un militantisme anti-institutionnel¹ qui met « l'accent sur l'activité de base plutôt que sur les décisions des leaders », sur la défense de catégories sectorielles marginalisées par le mouvement syndical (travailleurs précaires de la restauration, des hôpitaux, etc.), et qui « veut que les actions mettent directement en œuvre la satisfaction de la revendication »².

Enfin, si l'on se réfère à la population analysée dans l'enquête, l'opposition entre le gauchisme et les militants proches de l'autonomie réside surtout dans le fait d'avoir une origine protestante et de fréquenter la faculté de théologie à la fin des années soixante. Mais cela concerne uniquement deux individus, néanmoins très actifs dans les milieux squats, féministes, antimilitaristes et antinucléaires. Les théologiens et protestants universitaires formés au début des années soixante sont, quant à eux, surtout proches des groupes de défense des migrants, des droits humains (Action des chrétiens contre la torture), et présents dans des groupes de solidarité internationale fortement institutionnalisés (p. ex. l'Institut d'étude du développement, la Fédération genevoise de coopération). Quant aux groupes féministes, si la plupart de leurs militantes semblent éloignées des organisations syndicales, certaines d'entre elles rejoignent les groupes marxistes-léninistes. C'est le cas du moins pour des militantes de l'OLC dont certaines sont issues de la JEC qui mettent sur pied un groupe de base « femmes », non sans soulever des réticences. L'une des initiatrices du groupe de base explique « [qu']on a écrit pas mal de textes pour expliquer pourquoi c'était important d'avoir un mouvement autonome des femmes, en tous cas extérieur à l'organisation, mais aussi à l'intérieur de l'organisation, quitte à ce que ce groupe après prenne des positions qui se répercutent dans l'organisation »³. Ces militantes considèrent toutefois les luttes féministes comme secondaires par rapport à l'opposition socio-économique, contrairement à la plupart des militantes du MLF.

Si le second axe identifié par l'étude mentionnée plus haut, renvoie à l'opposition entre les différents types d'organisations marxistes-léninistes, celle-ci s'avère moins significative concernant les militants étudiés dans ce travail. La plupart des militants du CLP et, dans une

¹ Pour reprendre la terminologie de Renaud Dulong à laquelle recourt Cécile Péchu en l'appliquant « au champ du militantisme de gauche et d'extrême gauche » en France. Voir C. PECHU, *Droit au logement, op. cit.*, p. 184.

² *Ibid.*

³ Entretien AB, novembre 2019.

moindre mesure, des mouvements de jeunes ont antérieurement milités au PdT, et ce contrairement aux militants de l'OLC. Ces derniers proviennent, comme nous l'avons mentionné précédemment, en large partie de la JEC et de l'Action catholique (aumôniers) via le MSA et le groupe Chrétiens du mouvement¹. Enfin, si les militants de l'OLC s'engagent surtout dans les organisations syndicales de l'USS, les liens personnels avec un permanent de la FCOM (syndicat chrétien de la métallurgie) conduisent à des collaborations étroites lors de mouvements de grèves et d'occupations d'usines. De plus, le passage de nombreux militants de l'OLC par les mouvements catholiques contestataires autour de l'occupation de l'église du Sacré-Cœur et des mobilisations de quartiers favorisent la proximité qu'ils entretiennent avec des catholiques engagés dans les groupes de solidarité internationale. La solidarité internationale étant envisagée par ces derniers dans le cadre de la défense des travailleurs « pauvres » et « exploités », les militants de l'OLC leur reprochent d'en rester à un « humanisme chrétien » qui passerait à côté du soubassement socio-économique des rapports de pouvoir.

La configuration militante lausannoise

Un espace de forte concurrence entre la LMR et Rupture-RPLC

En comparaison, l'espace lausannois se caractérise par une offre militante plus restreinte en ce qui concerne les groupes gauchistes. Les deux organisations gauchistes, la Ligue marxiste révolutionnaire (LMR) et Rupture pour le communisme (RPLC), regroupent principalement d'anciens militants du POP. Là encore, les luttes ouvrières deviennent le terrain de rencontre et de concurrence entre ces militants. Fortement soutenue par les syndicats chrétiens de la métallurgie (FCOM), la grève dans l'usine Matisa en mars 1976, qui se déroule dans le quartier industriel et populaire de Renens (ouest lausannois), constitue le point d'orgue d'un cycle de luttes ouvrières qui s'étend, à Lausanne comme à Genève, dans le secteur tertiaire – hôpitaux, centres thérapeutiques, magasins, lieux de vente – avec le soutien de la CRT.

La LMR lausannoise, à partir de laquelle se constituent d'autres groupes affiliés dans différentes villes de Suisse romande et alémanique, est créée durant l'année 1969 par de jeunes et moins jeunes militants communistes bénéficiant d'une solide formation théorique acquise durant les années soixante, notamment à travers le MDE lausannois². La LMR recrute surtout dans le giron

¹ Voir notre chapitre 6.

² P. JEANNERET, « Le mouvement démocratique des étudiants (MDE) », dans *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier. Contestations et mouvements. 1960-1980*, Éditions d'en bas, Lausanne, Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier, 2005, p. 43-84.

universitaire via le Comité Uni-Brèche (CUB) qui, lors des conférences, attire jusqu'à une cinquantaine d'étudiants¹. Un militants interrogé, ex-jéciste, qui occupe une position de cadre à la LMR se souvient de « séances organisées par le CUB où il y avait entre 50 à 60 personnes ». Il raconte : « On avait organisé à l'université des cours alternatifs parce qu'on contestait entre autres le cours d'économie de François Schaller. On avait fait venir un économiste marxiste de France qui faisait des cours parallèles d'économie marxiste. Et on faisait des formations internes. C'était un organisme qui permettait d'élargir l'influence de la LMR et donc de recruter »². Dopée par un afflux de militants durant les années 1969-1971, la section lausannoise de la LMR passe d'une quarantaine de membres en 1969 à plus de septante en 1974-1975, mais elle ne compte aucun ouvrier, contrairement par exemple au CLP, qui en revendique quelques-uns. De fait, la LMR valorise l'étude théorique dans l'optique léniniste du révolutionnaire professionnel. Sur le plan militant, elle s'illustre dans le cadre des deux conflits qui éclatent dans l'usine de machines Bobst dans l'Ouest lausannois en 1971 et 1973, avec la contestation d'ouvriers immigrés, sans parvenir toutefois à y recruter des militants. L'étude de Benoît Challand³ indique la présence de deux générations de militants qui explique « l'hétérogénéité sociopolitique »⁴ à la base de tensions internes et de défections. D'une part, les militants « fondateurs », qui intègrent la LMR dès sa création en 1969, privilégient une conception mettant le prolétariat en tant que sujet historique au centre de leur analyse, focalisée sur la lutte des classes à l'échelle nationale et internationale. D'autre part, les militants plus jeunes, nés après 1953 et qui rejoignent l'organisation durant les années septante, entendent donner une plus grande place aux nouveaux thèmes (lutttes féminines, sexualité, culture). Outre le fait que la LMR est l'une des rares organisations à implanter des sections dans plusieurs villes (Lausanne, Genève, Zurich, etc.) et à proposer des candidats aux élections cantonales et nationales⁵, la LMR se distingue par sa longévité, puisqu'elle continue d'exister jusqu'au début des années huitante en devenant, dès septembre 1980, le Parti socialiste ouvrier (PSO).

De son côté, Rupture pour le communisme trouve sa genèse dans la formation de Rupture, également créée par de jeunes militants du PdT-POP se reconnaissant dans la tendance « B », autour du groupe de Claude Muret. Entre 1970 et 1972, Rupture privilégie un militantisme « spontanéiste »

¹ B. CHALLAND, *La Ligue marxiste révolutionnaire en Suisse romande (1969-1980)*. Genève, analyse de La Brèche et des expériences militantes, Mémoire de licence, Fribourg, Université de Fribourg, 1999, p. 50.

² Entretien avec CL, juillet 2017.

³ B. CHALLAND, *La Ligue marxiste révolutionnaire en Suisse romande (1969-1980)*. Genève, analyse de La Brèche et des expériences militantes, Mémoire de licence, Fribourg, Université de Fribourg, 1999.

⁴ C. PECHU, « Les générations militantes à droit au logement », *op. cit.* ; à ce propos, voir aussi O. FILLIEULE et C. BROQUA, « La défection dans deux associations de lutte contre le sida : Act Up et AIDES », dans O. Fillieule (éd.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, 2005, p. 189-228.

⁵ La LMR lance en automne 1973 sa première candidature dite « de combat ». Jacqueline Heinen se présente pour le siège de Conseillère d'État à Genève et obtient 3,08% des voix. Après la candidature remarquée de Genève, il faut attendre le printemps 1975 pour revoir la Ligue participer à une élection. En mai, des candidats sont présentés dans certaines circonscriptions de la ville de Zurich pour les élections au Grand Conseil et une militante zurichoise obtient environ 3'500 voix (1,3%) pour un siège au Conseil d'État. B. CHALLAND, *La Ligue marxiste révolutionnaire en Suisse romande (1969-1980)*. Genève, analyse de La Brèche et des expériences militantes, *op. cit.*, p. 144-145.

qui entend associer l'engagement politique aux luttes visant à transformer les rapports dans la vie quotidienne¹. Le groupe s'inspire notamment de Lotta Continua et de la Gauche prolétarienne française. Le noyau militant, constitué autour de Claude Muret, cherche à créer le mouvement « le plus large possible, le plus ouvert possible, le plus souple possible »². Ces militants s'illustrent par leur engagement dans le quartier ouvrier immigré situé sous gare, en dénonçant les conditions de logement et les expulsions d'appartements bon marché destinés à la démolition. Ils s'investissent aussi dans le cadre des mouvements juvéniles lausannois, notamment au Comité Action Cinéma, né de l'initiative de quelques gymnasiens. Rupture recrute alors la plupart de ses militants parmi les collégiens et apprentis. Le groupe se voit propulsé par le mouvement juvénile à partir duquel de nombreux jeunes les rejoignent.

À partir de 1972, Rupture amorce un tournant organisationnel marxiste-léniniste prochinois plus orthodoxe, et devient Rupture pour le Communisme (RPLC)³. Ce changement se traduit par l'adoption du centralisme démocratique et par une plus grande formalisation du travail militant avec la création des « organismes de masse » par secteurs. Parmi ces derniers, figure le groupe Femmes en Lutte (1976-1981) qui articule une analyse marxiste et féministe du patriarcat, et des groupes anti-impérialistes tels que le Groupe Afrique Lausanne et le Comité Palestine⁴. Ces militants apportent également leur soutien lors de la grève de l'entreprise Matisa, en mars 1976, dans l'Ouest lausannois via le Comité d'action syndicale (CAS), avec le concours de Femmes en Lutte qui mobilise les femmes d'ouvriers en grève⁵. En quelques années, toutefois, RPLC s'étiole et disparaît complètement à la fin de la décennie, ne parvenant guère à recruter de nouveaux militants.

Dans les années septante, RPLC et la LMR sont très actifs dans les écoles, les universités, parmi les mouvements de lutte ouvrière et les mouvements de jeunes. La LMR s'implante surtout dans l'université et parvient à créer des groupes dans d'autres villes, dont Genève, tandis que le groupe Rupture est présent dans les collèges, les milieux apprentis et les mouvements de jeunes. Si bien que pratiquement toutes les personnes interrogées ont été amenées, au début des années septante, à se positionner vis-à-vis de ces groupes, que ce soit par une réaction de rejet, une forme de compagnonnage ou un engagement actif. Outre ces deux groupes, on retrouve des militants

¹ N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2015, p. 17-18.

² N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, op. cit., p. 156.

³ Nous ne disposons malheureusement d'aucune source fiable indiquant les effectifs du groupe. Il est d'autant plus difficile d'évaluer les effectifs que de nombreux militants gravitent autour de Rupture et RPLC, mais il ne semble pas exagéré de dire que RPLC a pu compter sur un noyau d'une quarantaine de militants actifs.

⁴ N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, op. cit., p. 156-157.

⁵ À ce propos, voir Y. BOUGHABA, *Citoyennetés populaires en Suisse. Sociabilités et politique à Renens (1945-2013)*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2016.

d'origine chrétienne, engagés dans les groupes de solidarité internationale. Après une décennie marquée par le passage de la « mission » au « tiers-mondisme », les militants protestants engagés dans les années soixante mettent sur pied des groupes de solidarité internationale et de soutien aux objecteurs de conscience en prônant la non-violence. C'est le cas avec la création en 1968 de la Déclaration de Berne (DB), cofondée par le théologien André Biéler, et du Centre Martin Luther King (CLMK, plus tard nommé CENAC) dont le premier secrétaire est le pasteur Michel Grenier et dont les locaux se situent dans une maison proche du centre-ville. Les rares militants catholiques semblent privilégier un engagement dans la défense des migrants et dans les mouvements de solidarité internationale, en collaboration étroite avec des militants genevois à travers la « plateforme » Le Lien et Action commune Tiers-Monde.

La forte attractivité des mouvements juvéniles

Dans le contexte lausannois, ce sont les mouvements de jeunes qui, au début des années septante, constituent l'un des principaux vecteurs de politisation pour certaines personnes interrogées. Cette émergence s'inscrit dans le temps long – la circulation d'une culture « jeune » associée au prolongement de la vie scolaire et étudiante – et le temps court de « l'événement 68 »¹. En effet, nous l'avons vu à travers les expériences scolaires et itinéraires relatés par certains témoignages, ces mouvements de jeunes, qui charrient les schèmes anti-autoritaires de la « révolte » de 68, constituent un terrain fertile à la réactualisation et à la mobilisation d'émotions négatives en passant du registre individuel au partage social², comme ont pu le faire la JEC et la JOC.

Un premier mouvement juvénile naît en juillet 1970, lorsque les autorités lausannoises et le syndicat Chevallaz annoncent la fermeture du café *Le Barbare* à la suite d'une décision administrative. Ce lieu situé à proximité du gymnase de la Cité et de l'université est fréquenté quotidiennement par des étudiants et apprentis, dont des militants de Rupure – et sans doute de la LMR. L'annonce de la fermeture soulève un mouvement de contestation qui dure plusieurs jours avec une manifestation qui réunit 200 à 300 manifestants et un sit-in sur la Place Chauderon devant l'église des Terraux³. La mobilisation qui joue sur la confrontation avec les autorités de la ville prend un caractère festif, puisque plus d'une centaine de jeunes y participent dans une ambiance contre culturelle par le recours à la musique (flûtes, guitares, percussions). Son public est aussi plus interclassiste puisqu'il se compose de jeunes ouvriers – en particulier des apprentis –, de collégiens et de jeunes universitaires. Le caractère frondeur de ces mobilisations se heurte au durcissement des répertoires d'interventions policières qui recourent pour la première fois aux masques à gaz, canons à eau et

¹ I. SOMMIER, « Les processus de diffusion des révoltes juvéniles de 1968 », *op. cit.*, p. 11.

² I. SOMMIER, « Les états affectifs ou la dimension affectuelle des mouvements sociaux », *op. cit.*

³ P. JEANNERET, *Popistes : histoire du Parti ouvrier et populaire vaudois, 1943-2001*, Lausanne, Éditions d'en bas, 2002, p. 255.

gaz lacrymogènes. Ces manifestations prennent alors une allure de désordre urbain et deviennent le lieu de « cristallisation d'une contestation politique »¹.

Dans la foulée, le centre-ville voit surgir, début mai 1971, une mobilisation de jeunes qui, à ses débuts, conteste le prix des places de cinéma². Elle est portée par le Comité d'Action Cinéma (CAC) qui élargit la critique à la « culture bourgeoise » en recourant à un répertoire d'actions plus théâtrales usant de la caricature : « Ils avaient fait des marionnettes de 3 mètres de haut qu'ils manipulaient dans les manifestations »³. N'ayant pas obtenu la salle de loisirs qu'il attend de la Municipalité, le CAC organise le 25 mai une manifestation non autorisée qui attire 500 jeunes à la place de la Palud. Sous l'égide du syndic Chevallaz, la police en tenue anti-émeute recourt aux gaz lacrymogènes, soulevant de sévères réactions chez des personnalités issues du monde culturel romand, des partis et d'autres groupes de gauche⁴. Les cinq leaders présumés du CAC sont jugés et condamnés l'année suivante, lors d'un procès contesté par un comité de soutien.

En mars 1972, un nouvel incident provoque une vague de mobilisations dans les collèges lausannois. À l'occasion de la remise des diplômes à la cathédrale, le collégien Pierre Zwahlen prononce un discours critique contre l'institution scolaire qui se clôt avec le parachutage de tracts depuis le clocher. L'action est organisée en collaboration étroite avec le groupe Zéro de conduite (et son organe du même nom), un mouvement de collégiens proche de Rupture. Sanctionné par les autorités scolaires, Pierre Zwahlen devient la figure d'un mouvement de protestation de jeunes collégiens. Le mouvement exige la réintégration de l'élève, ainsi que l'abrogation de deux arrêtés du Conseil d'État interdisant la distribution de tracts dans les établissements scolaires et la participation des collégiens à des manifestations « susceptibles de troubler l'ordre public »⁵. L'image, relayée par la presse, du directeur du gymnase de la Cité brandissant un fouet militaire pour disperser la manifestation de soutien à Pierre Zwahlen devient le symbole d'une institution autoritaire qui accorde peu de place à l'autonomisation intellectuelle et créative des élèves. Malgré l'opposition du POP et celle de députés socialistes, la majorité du Grand Conseil vote le maintien de l'introduction de ces deux arrêtés.

Enfin, un mouvement de quartier organisé à la rue du Simplon (sous-gare) entend lutter contre le projet de la Ville qui implique la destruction des logements bon marché abritant des saisonniers et

¹ I. SOMMIER, « Un nouvel ordre de vie par le désordre : histoire inachevée des luttes urbaines en Italie », *op. cit.*, p. 146.

² À Lausanne, sept cinémas sont détenus par le même propriétaire, Georges-Alain Vuille.

³ Entretien avec CM, novembre 2016.

⁴ A. RAUBER, *Histoire du mouvement communiste suisse. T. 2, op. cit.*, p. 330.

⁵ *Ibid.*

des retraités. Sur l'initiative de trois étudiants, les habitants constituent début 1973 une association de quartier, et son organe, l'*Écho du Boulevard*, est créé par des militants (sociologue, médecin, assistants sociales, etc.), proches ou engagées à RPLC¹. En 1973, ces militants organisent, en marge des nombreuses négociations entreprises avec les autorités lausannoises et les propriétaires d'immeubles, une occupation d'une journée devant l'immeuble du Simplon 3, et une action intitulée « Maisons vides – portes ouvertes » consistant à nettoyer des appartements vides pour dénoncer leur dégradation volontaire par les propriétaires. En réponse à la Ville qui dénonce l'illégalité de ces actions et estimant l'AVLOCA enfermée dans le cadre juridique existant, le mouvement invoque la légitimité de ces résistances concrètes, en référence à l'abrogation précipitée d'un arrêté fédéral autorisant la destruction de logements sans tenir compte des intérêts des habitants ni consultation de ces derniers².

Une deuxième vague émerge en automne 1980 avec le mouvement Lôzanne Bouge. Il débute peu après que les autorités de la Ville ont interdit plusieurs manifestations en faveur de la création d'un Centre autonome. De violents affrontements opposent les jeunes avec la police, comme en témoignent les archives photographiques³. Parmi les quelques centaines de participants se trouvent d'anciens gauchistes, de jeunes dissidents du POP – dont Pierre Zwahlen – qui se réfèrent au schème autogestionnaire et créent Alternative démocratique (plus tard Alternative socialiste verte, puis section cantonale des Verts, présidée par l'ex-dominicain Georges Kolb) ; mais aussi des militants libertaires qui, en 1984, créent l'Organisation socialiste libertaire et investissent plus tard les syndicats chrétiens du tertiaire (CRT). Une partie d'entre eux mettent sur pied un collectif de défense des jeunes qui s'engage notamment pour les jeunes apprentis ayant participé au mouvement. Le mouvement marque toutefois la fin d'un cycle de contestation juvénile qui cède la place aux mobilisations de soutien aux requérants d'asiles.

La structuration de l'espace lausannois : un axe spontanéiste/organisationnel et une structuration par les mouvements de solidarité internationale

Aucune étude, à ce jour, ne rend compte de la structuration de l'espace militant lausannois. L'histoire locale construite à partir de la littérature, des entretiens et documents d'archives permet toutefois d'identifier un premier axe similaire à celui présent dans l'espace genevois, avec des spécificités qu'il convient néanmoins de souligner. Les relations soulevées ici mériteraient bien sûr

¹ V. ROUILLER, « Légitimité contre légalité : l'action d'occupation de l'Écho du Boulevard à Lausanne », *AEHMO & Éditions d'en bas*, n° 29, 2013, p. 117-132.

² Sur ce mouvement, voir V. ROUILLER, « Légitimité contre légalité : l'action d'occupation de l'Écho du Boulevard à Lausanne », *AEHMO & Éditions d'en bas*, n° 29, 2013, p. 117-132.

³ A. DERIAZ, M. DEL CURTO et P. MAEDER, *Suisse en mouvement, op. cit.*

d'être affinées et objectivées par le recours, par exemple, à une ACM qui exigerait, toutefois, de disposer de suffisamment de données homogènes sur les individus circulant au sein de cet espace.

Au début des années septante, l'axe organisationnel/spontanéiste clive fortement la configuration gauchiste dans la région lausannoise, en plaçant d'un côté, les trotskystes de la Ligue marxiste révolutionnaire et, de l'autre, les maoïstes de Rupture. Les premiers cherchent avant tout à « construire une organisation dans l'objectif d'une prise de pouvoir d'État »¹, en recourant à une stratégie à long terme qui passe, entre autres, par la voie électorale et la formation d'une « avant-garde » militante et intellectuelle. Le militantisme « spontanéiste » de Rupture – avant d'adopter une « ligne » organisationnelle marxiste-léniniste en devenant RPLC –, se situe à proximité des mouvements de jeunes, des féministes et des luttes de quartiers (sous-gare).

Cette tension permet de distinguer trois cohortes parmi les étudiants en théologie qui s'impliquent dans les mouvements et contestations de la décennie. Le premier groupe correspond aux étudiants qui obtiennent leur licence au tournant des années soixante. Ils s'engagent surtout dans les mouvements antimilitaristes et de solidarité internationale, via la transformation de la mission au profit d'un « tiers-mondisme ». C'est le cas de théologiens, dont des aumôniers, qui mettent sur pied des voyages « humanitaires » dans les pays du Tiers-Monde – l'un d'entre eux crée ainsi le Groupe Volontaires Outre-Mer qui s'engagera plus tard au Nicaragua. Ils assument un antimilitarisme par objection de conscience, militent à la Déclaration de Berne via leur *Bulletin d'information* et au Centre Martin Luther King – dont les locaux abritent le *Rebrousse-Poils* dès leur création en 1968 –, et plus tard, s'engagent dans la défense des droits humains (Action des chrétiens contre la torture, défense des requérants d'asiles, Centre social protestant). La deuxième cohorte regroupe des individus qui terminent leurs études en 1968-1969, souvent déjà politisés dans les mouvements contestataires de gauche avant leur arrivée à Lausanne. Plusieurs d'entre eux s'engagent dans la LMR ou entretiennent des affinités étroites avec ce groupe, certains s'engageant un temps dans les syndicats chrétiens du tertiaire (i.e. CRT). Enfin, la dernière cohorte regroupe des individus plus jeunes, qui achèvent leurs études entre le début et le milieu des années septante, et qui privilégient un engagement plus « spontanéiste » en participant aux mouvements de jeunes, de solidarité internationale et antimilitaristes – par exemple aux comités de soldats qui regroupent des gauchistes et des militants de l'autonomie.

En comparaison avec Genève, on retrouve le même principe de distinction entre les syndicats chrétiens du tertiaire et de la métallurgie (CRT, FCOM) et les syndicats de l'USS. Hormis deux des

¹ C. PECHU, *Droit au logement, op. cit.*, p. 184.

principaux membres permanents de ces organisations qui sont issus de l'Action catholique¹, deux militants issus de la faculté de théologie protestante et proches de la LMR occupent la place des militants de la JEC et de la JOC à Genève. Sous l'influence de l'un des membres permanents issus de l'Action catholique qui se revendique du courant anarchiste-chrétien, le caractère fortement anti-institutionnel de ce militantisme syndical favorise à Lausanne, dès le milieu des années huitante, le rapprochement avec des militants anarcho-syndicalistes, dont l'un des leaders est proche de la CNT espagnole. On assiste alors à une collaboration étroite entre les militants des organisations syndicales du tertiaire (CRT) – qui dans les faits sont déconfessionnalisés –, et les militants protestants et catholiques – notamment des jeunes pasteurs et des ex-prêtres – engagés dans la défense des requérants d'asile via le Centre social protestant dirigé par le pasteur Daniel Pache.

Comme à Genève, les militants protestants qui s'investissent dans les mouvements de solidarité internationale et l'antimilitarisme non violent à travers la DB et le CMLK, et plus tard dans l'Action Portugal Afrique Australe (APAA) – qui organise la grande manifestation au Comptoir en septembre 1973 en collaboration avec la LMR –, se distancient clairement des groupes anti-impérialistes. La tentation de la violence chez certains militants trotskystes – qui s'exprime lors de cette manifestation rassemblant 5000 personnes et écourtée en raison des violentes charges policières –, et le mépris mutuel qu'ils se vouent, expliquent l'absence de transfert entre ces deux univers militants. Les trotskystes et, plus largement les gauchistes, sont perçus par certains militants chrétiens comme des idéologues qui cherchent à « convertir » les individus à une « doctrine politique ». On peut se demander si ce rejet n'est pas le produit d'une attitude de refus vis-à-vis d'une posture « conversionniste » avec laquelle ils ont rompu dans le cadre de leur engagement religieux au début des années soixante à travers le regard nouveau porté sur le Tiers-Monde et la mission religieuse. L'initiative de la manifestation à l'origine pacifiste au Comptoir sous l'égide de l'APAA, qui regroupe des chrétiens lausannois et genevois des mouvements de solidarité, est d'ailleurs soutenue par les milieux missionnaires romands. De fait, on ne trouve aucun membre parmi ceux qui s'engagent à la LMR ou à Rupture dont l'itinéraire passe par un engagement missionnaire, ces derniers se politisant par la fréquentation de groupes marxistes durant leurs études à la fin des années soixante. Les rapprochements qui s'opèrent entre de jeunes protestants proches de ces milieux chrétiens et les gauchistes s'opèrent dans le cadre des Comités de soldats et du Comité de défense des droits démocratiques dans l'armée (CDDL) au milieu des années septante.

¹ L'un via la JOC au Jura et à Genève avant de venir à Lausanne pour lancer la CRT, l'autre via la JEC de Lausanne et les mouvements de quartiers à Genève, avant d'être nommé permanent de la FCOM qui le charge de développer en parallèle la CRT. Le parcours de ce dernier sera analysé plus loin dans la thèse.

Section 4 : Conclusion

En comparaison avec Lausanne, les mobilisations et contestations de 68 à Genève impulsées par les étudiants frappent par leur caractère massif, leur durée et la pluralité des acteurs qui s'y agrègent. Certaines organisations chrétiennes, en particulier la JEC et les milieux pacifistes, prennent largement part à cette protestation aux côtés d'autres organisations et militants, issus en particulier de la jeunesse socialiste et plus encore communiste. C'est particulièrement le cas à Genève, où la contestation sort largement du cadre universitaire en raison de sa contingence (i.e. les Journées militaires), mais aussi par la présence de ces groupes. Leur politisation ne sort pas du néant, comme un simple effet de « contagion » des événements français, car on a pu montrer que l'Action catholique a permis la mise en place d'actions militantes dans les collèges et les universités, durant les années soixante. Le mouvement de contestation à Genève s'inscrit aussi dans un contexte de forte croissante démographique (afflux de travailleurs immigrés et de jeunes travailleurs), de transformation urbaine (nouveaux quartiers, destruction des anciens quartiers populaires proches du centre-ville, etc.) avec la présence d'un large bassin de militants catholiques (JOC, JEC, MPF, pacifistes, tiers-mondistes) et communistes (Parti du Travail, groupes des Colonies libres italiennes, Association des travailleurs espagnols émigrés en Suisse). Genève est alors la ville où le mouvement de 68 prend la forme de mobilisations et contestations d'envergure, fortement médiatisées, sous « les influences et les circulations transfrontalières de répertoires et de pratiques »¹. Située au cœur de l'Europe, Genève en tant que ville internationale avec ses étudiants du Tessin, d'Italie et de France est un espace tourné vers l'extérieur, et les événements fonctionnent davantage qu'à Lausanne comme des « points d'intersection multiples entre des espaces protestataires et des mouvements révolutionnaires à la fois distants et différenciés »². La contestation de 68 s'ouvre sur la formation de nombreux groupes gauchistes (marxistes-léninistes, trotskystes, « spontanéistes ») avec l'essor des luttes ouvrières portées d'abord par les travailleurs immigrés. L'offre militante gauchiste à Genève se caractérise par la forte présence de groupes marxistes-léninistes, et par la création de l'OLC qui regroupe de nombreux militants d'origine catholique. La contestation se prolonge dans les luttes sectorielles avec l'essor des mouvements de quartiers, des mouvements féministes, squats, des groupements de jeunes et en faveur de l'autonomie.

¹ B. GOBILLE, « Introduction. Circulations révolutionnaires », *op. cit.*, p. 20-21.

² *Ibid.*, p. 17.

En comparaison, les mobilisations lausannoises en 68 paraissent nettement moins spectaculaires, même si la contestation prend de l'ampleur avec l'essor des mouvements de jeunes durant la décennie suivante. La moindre pression démographique et l'immigration catholique, la présence d'un bassin industriel plus restreint et la faible structuration militante des jeunes et des mouvements chrétiens, en particulier protestants, expliquent en partie la plus faible mobilisation durant l'année 1968. Les militants en rupture avec le parti communiste sont à l'origine de la formation des groupes gauchistes. Dans la mesure où l'Action catholique ne regroupe qu'une dizaine de catholiques, l'agitation est principalement le fait de réseaux militants gauchistes qui fonctionnent comme des instances de socialisation politique de renforcement pour une partie des jeunes chrétiens. Les quelques jécistes qui se politisent durant les événements se dirigent plutôt vers la LMR, tandis que les jeunes protestants privilégient un engagement de type « mouvement social » à travers Rupture, le CAC et le CSP, et dans une moindre mesure dans les luttes syndicales. Cependant, les mouvements de solidarité internationale et anti-militariste à tonalité chrétienne sont aussi fortement présents dans l'espace militant. Ils promeuvent le recours à l'action non violente dans un engagement de responsabilité qui s'adresse avant tout aux autorités via la mobilisation de l'opinion publique.

Toutefois, les itinéraires des membres dans les configurations militantes locales sont aussi fortement structurés par ce qui apparaît faussement comme une « parenthèse », à savoir leur engagement pour changer l'Église et la société sur le terrain religieux. La séquence de contestation de l'Église-institution qui s'ouvre en 1969, marquée, entre autres, par l'occupation d'églises, produit des espaces de sociabilité militante, et favorise la « prise de conscience » et la construction collective d'un problème qui leur est spécifique : la place des chrétiens dans les luttes sociales et politiques de la période. C'est précisément l'objet de notre prochain chapitre.

CHAPITRE 6 : ESSOR ET APOGÉE DE LA CONTESTATION RELIGIEUSE

La révolution actuelle, dont on ne sait pas encore si elle en restera à n'avoir été qu'un rêve ou si elle parviendra à transcrire l'utopie en réalité, n'est donc pas restée, en ces temps, à la porte de l'Église : elle est entrée à l'intérieur.¹

Au-delà des configurations et événements locaux, les schèmes « autogestionnaire » et « antiautoritaire » de 68 engendrent – dans les milieux qui s'identifient à la contestation et aux luttes –, un rejet de tout ce qui est désormais associé à de l'autoritarisme et à une posture réactionnaire – rejet d'une « ouverture », du « changement », etc. C'était déjà en partie le cas dans les années soixante avec le déroulement du concile et l'espoir d'un changement au sein de l'Église catholique², mais aussi dans les milieux protestants avec l'affirmation d'un œcuménisme transgressant les frontières entre le politique et le religieux, pourtant si fortement ancrées en Suisse. Ce qui caractérise la période, en revanche, c'est la forme « collective » et « ouverte »³ de ces contestations dans les milieux chrétiens, dont résultent des défections collectives et des fidélités paradoxales. Celles-ci fonctionnent comme une matrice de socialisation politique et créent des espaces de sociabilité qui influencent fortement le parcours des militants. Après avoir analysé les configurations militantes locales qui émergent dans l'immédiat après 68, ce chapitre revient sur les vecteurs d'engagement et de politisation dans les milieux chrétiens en les replaçant dans un contexte plus large, la période 1968-1973, afin de mieux en mesurer les traits spécifiques (1). Nous nous proposons ensuite de réfléchir aux formes locales et aux répertoires d'action institutionnelle⁴ mobilisés par les groupes pour changer le monde en changeant l'Église (2).

¹ F. BIOT, « Contestation dans l'Église », *Témoignage Chrétien*, n° 1247-1248, 6 juin 1968, p. 2.

² J.-L. SCHLEGEL, « La révolution dans l'Église », *Esprit*, Mai, n° 5, 2008, p. 54.

³ On se réfère ici à la distinction qu'opère Charles Tilly en séparant les formes de « contestation ouverte, collective et discontinue », à la fois des « formes individuelles de lutte et de résistance », et de « l'opération routinière des partis politiques, des syndicats, etc. », sauf si celle-ci concourt à une « contestation visible dans les arènes publiques ». M. TRAUGOTT (éd.), *Repertoires and cycles of collective action*, Durham, Duke University Press, 1995. Pour une discussion critique de cette distinction, voir C. PECHU, « 3. Laissez parler les objets ! ». De l'objet des mouvements sociaux aux mouvements sociaux comme objets », dans *L'atelier du politiste*, Paris, La Découverte, 2007, p. 59-78.

⁴ Il s'agit des modalités de manifestation du mécontentement par les individus engagés dans les limites de l'institution, celles-ci étant définies par l'ensemble des interactions sociales engagées dans les jeux de concurrence pour la définition de l'institution. On se réfère ici à la typologie qu'opère Yann Raison du Cleuziou sur la base de son analyse de la Province dominicaine de France après 68. Ce chapitre s'y réfère largement. Voir Y. R. DU CLEUZIOU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », dans J. Lagroye et M. Offerlé (éd.), *Sociologie de l'institution*, Paris, Belin, 2011, p. 267-290.

Section 2 : Des mouvements sociaux à la contestation de l'Église comme institution

Cette section veut restituer les thèmes et vecteurs de politisation et d'engagement qui rendent possible le passage à gauche des acteurs et infléchissent leur carrière militante. Cette conjoncture locale et internationale est importante à saisir, car elle joue un rôle essentiel de valorisation de l'engagement, « augmentant ainsi la propension de certains acteurs à faire le pari de l'investissement de ressources importantes dans le militantisme »¹. Ce sera l'objet de la première section de ce chapitre qui montrera tout d'abord que les militants évoluent dans un contexte international où certains prêtres et théologiens acceptent, au moins en théorie, le recours à l'engagement révolutionnaire par une action non conventionnelle, voire même par la violence. Nous nous attacherons ensuite à explorer les principaux thèmes politiques à partir desquels se mobilisent les militants catholiques et protestants, puis nous analyserons la critique de l'Église comme institution faussement « perçue comme parallèle et secondaire par rapport à la crise proprement politique »². Nous verrons que les années 1968-1969 constituent une scansion historique dans cet univers militant, marqué par une radicalisation de la critique anti-institutionnelle en grande partie portée par des groupes de clercs contestataires avec une « vocation d'hétérodoxie »³. Cette période renforce l'acquisition d'une nouvelle « perception conjoncturelle, vécue comme une révélation de la portée proprement politique d'actes accomplis pour d'autres motifs – les périodes d'intense politisation collective, c'est-à-dire d'intense imputation des manifestations, des grèves, mobilisations, à des "causes politiques", favorisant ce type découverte »⁴. La seconde section analysera les dynamiques collectives, les types de ressources et les répertoires d'action auxquels recourent des protestants et des catholiques pour contester l'institution.⁵

Un air de révolution à l'échelle internationale

Les années 68 se caractérisent par la forte visibilité de l'Église protestante et catholique dans l'espace institutionnel, à travers la circulation de la parole de théologiens et prêtres, et du débat sur la légitimité de la violence révolutionnaire. Ces prises de position s'inscrivent dans un contexte politico-économique de forte répression des aspirations à la justice sociale en faveur des pauvres. Dans la réception et la circulation des discours révolutionnaires dans les milieux chrétiens de Suisse romande, des étapes sont toutefois perceptibles : une première étape recouvre les années cinquante

¹ C. PECHU, *Droit au logement*, op. cit., p. 188.

² J.-L. SCHLEGEL, « La révolution dans l'Église », 2008, op. cit., p. 54.

³ B. GOBILLE, « La vocation d'hétérodoxie », dans D. Damamme et al., *Mai-Juin 68*, Éditions de l'Atelier, Yvry, 2008, p. 274-294.

⁴ J. LAGROYE, « Les processus de politisation », op. cit., p. 369.

⁵ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, op. cit., p. VIII.

et soixante avec les mouvements indépendantistes africains, puis les mouvements révolutionnaires cubains ou plus largement latino-américains sur fond de guerre du Vietnam ; ensuite l'année-étape de 1968 se prolonge jusqu'au milieu des années septante, marquées par le Chili de Salvador Allende et le renversement du gouvernement en 1973 par le général Pinochet sous supervision américaine.

Une période de légitimation de la lutte révolutionnaire

Dans les années soixante, la solidarité à l'égard des mouvements de résistance à la dictature ou à l'intervention militaire des grandes puissances – mouvements qui sont violemment réprimés, en Espagne, au Vietnam et en Amérique latine – a des retentissements internationaux. Le conflit vietnamien connaît en 1965 une nette radicalisation et la révolution culturelle lancée par Mao Zedong en 1966 incarne la résistance des « petits » du Tiers-Monde face aux puissances impérialistes. Dans les milieux chrétiens, l'engagement révolutionnaire se fraye également un chemin jusqu'à la solidarité avec les mouvements indépendantistes en Afrique et en Asie. En Suisse romande, les milieux missionnaires contribuent fortement à sensibiliser les jeunes au problème de la pauvreté du Tiers-Monde via des campagnes de levée de fonds. En France voisine, la diffusion à 10'000 exemplaires du *Devoir de décolonisation* signé du père Joseph Michel, premier aumônier général des étudiants catholiques d'outre-mer¹, ne passe sans doute pas inaperçue dans les organisations missionnaires de Suisse romande. L'ouvrage témoigne de la crise du couple « colonisation et mission » et de la « prise de conscience » chez certains missionnaires de la manière dont ces approches contribuent à alimenter les rouages de la domination occidentale. Cette période, qui marque le « passage » de la mission strictement religieuse à un engagement en faveur du « développement » du Tiers-Monde qui favorise le recrutement de laïcs, est largement soutenue par le Département missionnaire. Celui-ci sera, du reste, soupçonné de soutenir certains groupes indépendantistes en Afrique via la mission².

Les réseaux de soutien au FLN algérien passent également par la Suisse romande. À côté de quelques pasteurs, le père dominicain Jean-de-la-Croix Kaelin, fils d'un banquier genevois, fait la connaissance de Jeanson en 1956, en Allemagne, à l'occasion d'une rencontre d'étudiants. Depuis Annemasse, il se rend ensuite à Genève de 1956 à 1965 pour y exercer son ministère d'aumônier³. Cet anticolonialiste fidèle à l'Église marque durablement les esprits d'une partie de la gauche

¹ M. LEGRAIN, « La querelle du Devoir de décolonisation autour du père Joseph Michel et de l'aumônerie des étudiants d'outre-mer (1954) », *op. cit.*

² R. RENSCHLER, « La part des missionnaires à dans ?l'indépendance du Mozambique », *Nouvelle revue de Lausanne*, 28 juin 1975.

³ Son action est mentionnée par R. KAUFFER, « Les porteurs de valises », dans *Paris la Rouge*, Paris, Perrin, 2016, p. 252-287.

étudiante qui fréquente régulièrement le Centre universitaire catholique¹. Côté protestant, l'entraide protestante (EPER) financée par les Églises cantonales protestantes, la Confédération et, dès 1961 par l'action « Pain pour le prochain », oriente dès 1956 son aide vers l'international. Elle finance des bourses pour permettre à des étudiants des Églises du Tiers-Monde d'étudier dans les universités romandes, en particulier à Lausanne. Parmi eux figurent des militants engagés dans les mouvements de résistance au colonialisme.

À la fin des années soixante, l'Amérique latine devient le nouvel épiscentre des luttes révolutionnaires pour la « libération » face à l'oppression. Dans un contexte d'extrême polarisation sociale et politique et d'industrialisation forcée, les pays d'Amérique latine connaissent une intensification des luttes sociales. La figure du guérillero est incarnée par le *Che* et le prêtre combattant Camilo Torres, véritables héros de la révolution pour les jeunes chrétiens qui assument leur penchant marxiste. Le modèle insurrectionnel cubain théorisé par Guevara déferle sur l'Amérique latine, et constitue un référent commun pour de nombreux jeunes catholiques qui s'engagent dans l'action révolutionnaire. Certes, au Brésil, la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB) acquiesce au coup d'État de 1964. Mais une dissidence interne se fait peu à peu entendre autour de Dom Antonio Fragoso, l'évêque de Crateús (Ceará) et de Dom Helder Camara, l'archevêque d'Olinda et de Recife (Pernambouc). C'est que, dans le Nordeste, les ligues paysannes gagnent la une de la presse nationale et étrangère². Des militants catholiques s'activent dans les syndicats paysans tandis que les communautés ecclésiastiques de base se multiplient. À la fin de l'année 1966, la Jeunesse universitaire catholique (JUC) et la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) rompent avec la hiérarchie, assument leur penchant marxiste et s'engagent dans les mouvements révolutionnaires³. Le dialogue entre théologie et marxisme dans ces pays nourrit une critique des théories du développement, avec la diffusion du schème de la libération contre les structures d'aliénation et d'oppression. De nombreux jeunes laïcs, aumôniers et prêtres européens sont ainsi attirés par une Église dans laquelle ils peuvent être bien plus que des « fonctionnaires de Dieu » et vivre ainsi une forme de ré-enchantement de leur engagement religieux⁴. À travers diverses

¹ Parmi ces étudiants figure notamment la future Conseillère fédérale socialiste, Ruth Dreifuss, qui rejoint un temps les rangs du MSA et qui s'engage à *Domaine Public*. Anon., « Jean de la Croix Kaelin 1918-2016 », *Source. Revue dominicaine trimestrielle*, juin 2016.

² R. MARIN, « Les Églises et le pouvoir dans le Brésil des militaires (1964-1985) », *op. cit.*

³ À la fin des années soixante au Brésil, par exemple, l'un des deux blocs de gauche est l'Action populaire soutenue indirectement par le parti communiste du Brésil et le parti communiste brésilien révolutionnaire. Si l'Action populaire est un mouvement non confessionnel et exclusivement politique, il est créé en juin 1962 par des militants venus de l'Action catholique, en particulier de la Jeunesse universitaire catholique (JUC) et de la Jeunesse étudiante catholique (JEC). L'organisation, qui se réclame du marxisme, gagne en importance et s'empare à plusieurs reprises de la présidence de l'Union nationale des étudiants. M. DE MORAES FERREIRA, « 1968 au Brésil », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 105, n° 1, 2010, p. 169.

⁴ Comme le note Olivier Chatelan, tous les ingrédients sont réunis pour que ces séjours provoquent chez ces jeunes prêtres un véritable choc tout en les libérant du carcan de la hiérarchie religieuse en Europe, à savoir : « le relâchement du contrôle disciplinaire du fait de l'entre-deux hiérarchique ; la sidération devant la pauvreté des *favelas* et du *campo* ou, pour les clercs latino-américains, la découverte marquante d'auteurs et de professeurs européens ; la crise d'identité de la figure du prêtre dans les années 1960 et 1970 en Europe, mais aussi en Amérique latine. » O. CHATELAN,

expériences : les lectures de revues spécialisées, les conférences de prêtres européens partis en Amérique – dont certains subissent une violente répression ou sont expulsés par le régime en raison de leur engagement¹ – ou de prêtres latino-américains venus en Europe pour s’y réfugier ou se former à la sociologie pastorale, les frontières entre « salut et libération », c’est-à-dire entre l’administration des sacrements et la participation au changement social, perdent de leur sens pour ce jeune clergé. On assiste alors à la conversion de missionnaires au christianisme de la libération, par ceux-là mêmes qu’ils sont censés convertir². C’est le cas par exemple, de l’abbé Romain Zufferey, prêtre au Valais, qui se rend plusieurs fois au Brésil (Récife) dès 1963, comme missionnaire pour l’ACO. Il donne plusieurs conférences dans toute la Suisse romande sur ses engagements au Brésil, et sur la manière dont les communautés catholiques témoignent concrètement leur solidarité envers la lutte des pauvres pour leur libération³. En outre, le Mouvement international des étudiants catholiques a son siège à Fribourg et dispose à Bogota d’un secrétariat régional pour l’Amérique latine. C’est souvent par ce type de contacts que de jeunes militants de l’Action catholique – de la JEC, mais aussi du Mouvement International de la Jeunesse Agricole et Rurale Catholique (MIJARC) à Fribourg – se rendent en Amérique latine, comme en témoigne cette ex-jéciste, devenue secrétaire générale de Frères sans Frontières à Fribourg :

« J’ai connu des gens qui avaient été un certain temps au Brésil, notamment avec le mouvement populaire des familles. (...) Parce qu’il y avait un prêtre valaisan qui était à Recife, le MPF avait ouvert un atelier de menuiserie avec lui. Et puis là, au Brésil, ils ont fait cette menuiserie et lui a beaucoup travaillé pour organiser les ouvriers dans les syndicats. Du reste, il est mort au Brésil, il n’est jamais rentré en Suisse. C’était par ce type de rencontres. »⁴

Si ces militants s’y rendent avec l’intention « d’apporter quelque chose », dans un esprit encore teinté de schèmes développementalistes, leur expérience sur place provoque un renversement de perspective qui les amène à se montrer solidaires des mouvements et actions de libération sous leurs différentes formes (militante, action de conscientisation, etc.) : « Cela qui a toujours été très fort pour nous au Brésil, c’est qu’on devait vraiment se mettre au service de ce qu’eux voulaient, et ne

« “L’Euro-Amérique”, laboratoire et frontière du catholicisme conciliaire ? », dans O. Chatelan (éd.), *Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste ? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XX^e siècle*, Nancy, Arbre bleu, 2020, p. 223.

¹ O. CHATELAN, « Les expulsions de prêtres diocésains français partis en Amérique latine : un recensement (1971-1976) », dans O. Chatelan (éd.), *Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste ? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XX^e siècle*, Nancy, Arbre bleu, 2020, p. 175-190.

² O. CHATELAN (éd.), *Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste ? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XX^e siècle*, Nancy, Arbre bleu, 2020.

³ LY, « Le père Romain Zufferey parle du Brésil », *op. cit.* ; S.A., « Les adieux à l’abbé Romain Zufferey », *Le Nouvelliste*, 9 décembre 1967, p. 30 ; S.N., « Brésil: le père romain Zufferey confronté à l’article 100 », *Le Nouvelliste*, 16 juillet 1977, p. 26.

⁴ Entretien avec BB et MB, octobre 2015.

pas apporter ce que nous on avait prévu. Ça, on a dû en faire l'apprentissage »¹. Durant la décennie, le phénomène latino-américain du « christianisme de la libération »² contribue de façon significative à transformer les représentations des clercs et laïcs européens sur la pastorale et la place que pouvaient prendre les chrétiens dans les luttes sociales. Car, avant d'être une théologie formalisée au début des années septante, ce christianisme désigne un ensemble de groupes, communautés et mouvements catholiques engagés dans les luttes en faveur des pauvres³. Ils portent des revendications hétérogènes autour de la défense de celles et ceux qui, dans la société latino-américaine, occupent « une position basse dans la hiérarchie sociale des pouvoirs et des revenus » en se référant à un « cadre d'injustice » affirmant l'illégitimité de la privation⁴. Ils recouvrent des organisations issues de la classe moyenne, des ouvriers et des paysans ou encore des groupes d'habitants provenant de quartiers populaires.

Face à une répression violente accrue qui préfigure les « années sombres »⁵, des chrétiens latino-américains s'engagent dans des groupes révolutionnaires. En Europe, le prêtre et guérillero marxiste qui s'engage en 1966 dans l'Armée de libération nationale en Colombie devient l'icône d'un engagement chrétien radical, tandis que la légitimité de la violence révolutionnaire engagée par le mouvement guérillero des Tupamaros en Uruguay est débattue jusqu'à la JEC de Suisse romande via la JEC internationale. Inquiet de l'émergence de ces mouvements chrétiens marxistes révolutionnaires, Paul VI prend position dans son encyclique « *Populorum Progressio* » en mars 1967. Le texte souligne que « l'insurrection révolutionnaire – *sauf le cas de tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun du pays* – engendre de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres et provoque de nouvelles ruines »⁶. Aux yeux de certains, l'incise légitime l'engagement des chrétiens dans certains mouvements révolutionnaires. Si bien que lors d'un Congrès eucharistique à Bogota en août 1968, Paul VI corrige ses propos et exprime son refus catégorique de toute révolution en déclarant que les « changements brusques et violents des structures sont trompeurs, inefficaces et certainement non conformes à la dignité du peuple »⁷. La même année, la conférence du Conseil des évêques latino-américains (CELAM) adopte un document dont l'une des sections aborde « le problème de la violence en Amérique latine ». Les

¹ Entretien avec BB et MB, octobre 2015.

² M. LÖWY, *La guerre des dieux*, op. cit.

³ M. LÖWY, « Religion, politique et violence : le cas de la théologie de la libération », *Lignes*, vol. 25, n° 2, 1995, p. 195-204.

⁴ C. GOIRAND, « Penser les mouvements sociaux d'Amérique latine. Les approches des mobilisations depuis les années 1970 », *Revue française de science politique*, vol. 60, n° 3, Presses de Sciences Po, 2010, p. 445-466.

⁵ O. DABENE, « Les années sombres (1968-1979) », dans *L'Amérique latine à l'époque contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2020, 9^e éd., p. 141-172.

⁶ C'est nous qui soulignons. Encyclique du pape Paul VI, « *Populorum progressio* sur le développement des peuples », publiée le 26 mars 1967.

⁷ Citation extraite de M. LÖWY, « Religion, politique et violence : le cas de la théologie de la libération », *Lignes*, vol. 25, n° 2, 1995, p. 199.

membres de ce clergé latino-américain soulignent pour la première fois que la situation d'injustice sur le continent s'exprime sous la forme d'une « violence institutionnalisée » qui pousse à la « tentation de la violence », ils exigent ainsi « des transformations globales, audacieuses, urgentes et profondément rénovatrices »¹. Toutefois, la révolution attire autant qu'elle divise, elle constitue une figure repoussoir pour une partie du clergé européen et latino-américain engagé dans ce christianisme de la libération.

Côté protestant, ce contexte international se répercute au sein du COE « au visage tourné vers le monde »², sous la présidence du pasteur jamaïcain Philippe Potter. Les représentants des Églises des pays du Tiers-Monde revendiquent leur autonomie vis-à-vis des Églises occidentales coupées des enjeux sociopolitiques de ces pays, y compris sur le plan théologique. Un tournant s'amorce en 1966. La conférence « Église et société » qui réunit 400 participants – chefs d'Église, théologiens, économistes, politiques – à Genève du 12 au 26 juillet 1966, peu après la Conférence tricontinentale lors de laquelle Ernesto Che Guevara a appelé à créer « deux, trois, dix Vietnam », leur offre une chambre de résonance. Cette conférence qui traite du « rôle de la théologie dans les révolutions sociales de notre temps » devient l'un des centres de la réflexion majeurs du COE. Une consultation commune menée en mars 1968 entre les départements Église & Société et Foi & Constitution modère toutefois l'emprise des idées révolutionnaires. Mais si les chrétiens doivent se garder de sacraliser la révolution, l'idée qu'ils puissent être présents dans les processus révolutionnaires n'en est pas moins écartée. À l'échelle locale, l'engagement révolutionnaire devient, dès 1967, l'un des thèmes de débat parmi les étudiants en théologie protestants et catholiques sensibilisés au Tiers-Monde. En mai, une centaine d'étudiants de Suisse se retrouvent pour un rassemblement « Interfac » sur les bords du lac de Thoune, sous l'égide de l'Association suisse des étudiants autour du thème : « Le chrétien – un révolutionnaire ? »³. Quelques mois plus tard éclatent les premières contestations étudiantes à l'université de Fribourg portées en partie par des étudiants catholiques.

Le tournant de l'année 1968 et le temps des « gauchistes chrétiens »⁴

La conjonction entre le mouvement étudiant français et la prise de parole de prêtres et théologiens qui s'engagent dans le camp révolutionnaire érige l'année 1968 en étape décisive vers une radicalisation ouvertement déclarée des chrétiens contestataires. Après la séquence conciliaire, la

¹ Citation extraite de M. LÖWY, « Religion, politique et violence : le cas de la théologie de la libération », *Lignes*, vol. 25, n° 2, 1995, p. 199.

² M. BAROT, « Le Conseil oecuménique des Églises et les questions internationales », *Relations internationales*, n° 28, Éditions Belin, 1981, p. 480.

³ ATS, « “Interfac” 1967 », *Feuille d'avis de Lausanne*, 1^{er} juin 1967, p. 9.

⁴ D. PELLETIER, *La crise catholique*, *op. cit.*, p. 117.

réhabilitation partielle des prêtres-ouvriers et la politisation d'une nouvelle génération de prêtres en Europe, mai 68 fait sauter un nouveau verrou dans l'engagement à gauche. En effet, la fin de la décennie se caractérise par l'apparition de groupes de prêtres contestataires dans plusieurs pays européens.

Avec pas moins d'une centaine de groupes et mouvements, le nord de l'Italie constitue l'un des foyers du radicalisme catholique en Europe. Plusieurs événements témoignent de cette dimension religieuse propre au mouvement étudiant italien. De nombreux jeunes catholiques, dont ceux de la Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI), de l'Action catholique – qui, dès 1969, affirme son indépendance vis-à-vis de la Démocratie chrétienne – et du scoutisme des Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani (ACLI) participent aux mobilisations étudiantes qui, en Italie, débutent en février 1967 à Turin et Pise¹. Pratiquement tous les acteurs impliqués dans la première occupation d'une université, celle du Sacré-Cœur à Milan le 17 novembre 1967, sont catholiques. En mars 1968 se déroule un contre-carême à Trente, où la faculté de sociologie de l'université catholique est agitée par des étudiants catholiques. À la fin du mois, des étudiants et aumôniers de la FUCI occupent la chapelle de l'université pour empêcher la célébration de la messe de Pâques par l'évêque. Puis, le 14 septembre, la cathédrale de Parme est à son tour occupée par des militants catholiques soutenus par la paroisse de l'Isolotta à Florence, avant l'évacuation par la police². Ces acteurs catholiques partagent une forte hostilité vis-à-vis du capitalisme, un intérêt pour le marxisme et une interprétation de l'Évangile mettant l'accent sur la critique des relations de domination et d'exploitation entretenues par la « bourgeoisie ». Certains d'entre eux, une minorité toutefois, dont certains se retrouvent à Lotta Continua, n'excluent pas le recours à la violence pour mettre un terme à celle qu'exerce le capitalisme sur les classes populaires et les pauvres³.

L'engagement de ces militants est nourri par une littérature catholique qui reconnaît la légitimité de la révolution et de la violence dans certaines circonstances. Ce gauchisme catholique est aussi irrigué par le catholicisme progressiste présent en Espagne qui durcit sa critique du franquisme durant les années soixante, alors qu'éclate un mouvement de grèves dans les Asturies en 1962-1963. Jusqu'au début des années septante, cette gauche espagnole catholique est surtout portée par la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) et la Juventud obrera católica (JOC) – elle-même étroitement liée à la JOCI –, qui puisent leurs références dans la littérature marxiste et les textes du renouveau conciliaire. Ces militants entendent soustraire les activités apostoliques à l'emprise du national-catholicisme, d'une part, et mettre un terme au franquisme en restaurant un

¹ J.-D. DURAND, « Catholiques et violence terroriste en Italie durant les années de plomb », dans *L'Italie des années de plomb*, Paris, Autrement, 2010, p. 81-97.

² À ce propos, voir M. MARGOTTI, « À la gauche de Dieu. Une géographie de la contestation catholique en Italie dans les années 1960-1970 », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, Centre d'histoire de Sciences Po, 2016, p. 87-97.

³ J.-D. DURAND, « Catholiques et violence terroriste en Italie durant les années de plomb », dans *L'Italie des années de plomb*, Paris, Autrement, 2010, p. 86.

système démocratique, d'autre part¹. Or, leur influence s'exerce au-delà des frontières, notamment en France, Belgique et Italie, à travers les revues catholiques et les rencontres européennes de jeunesse catholique telles que les congrès mondiaux de l'Apostolat des laïcs en 1951, 1957 et 1967². Ces militants espagnols, peu à peu exclus de l'Action catholique ouvrière (HOAC et JOC) par la hiérarchie entre 1965 et 1968, investissent les syndicats, notamment la CNT, et les organisations marxistes. Quelques-uns d'entre eux quittent l'Espagne pour travailler en France et en Suisse, comme en témoigne ce militant anarcho-syndicaliste qui immigre en Suisse romande au milieu des années septante :

« Nous, dans l'organisation de la CNT à Lausanne et en Suisse en général, on avait déjà une expérience de ce qu'était la gauche du syndicalisme chrétien, parce que toute une partie de nos camarades, à Genève et à Zurich, qui venait de la JOC espagnole avait rejoint l'anarcho-syndicalisme, et l'autre les maos. Et certains de ces camarades ont rejoint les syndicats chrétiens. »³

Outre les Pays-Bas, où le mouvement Septuagint regroupant 25% des prêtres catholiques du pays se mobilise avant tout en faveur d'un plan visant la réforme interne des structures religieuses – célibat, hiérarchie, etc. La proximité territoriale et linguistique de la Suisse romande, surtout de Genève avec la France, explique sans doute en partie la présence dans les sources de nombreuses références aux acteurs d'un gauchisme catholique porté par des prêtres français, qui se fait largement entendre à partir de mai 68. *Témoignage chrétien* et *Frères du monde*, dont l'ancrage à gauche se confirme dès 1967, se situent à la pointe de la critique anti-impérialiste dans les milieux chrétiens⁴, dont l'origine remonte au moins au passage de l'anticolonialisme au tiers-mondisme dans sa branche humaniste ou dans sa branche anti-impérialiste, via la cause vietnamienne⁵.

C'est autour de certains clercs qui endossent une posture d'agents d'exemplarité⁶ – tels que Jean Cardonnel, Paul Blanquart ou encore Robert Davezies, côté catholique et Georges Casalis et Paul Beaumont côté protestant, pour ne citer qu'eux –, que se constituent des groupes prônant la révolution et la voie du gauchisme, dont Denis Pelletier a retracé l'histoire⁷. Trois événements témoignent de l'essor de cette mouvance chrétienne révolutionnaire⁸. D'abord la publication en

¹ F. MONTERO, « Le progressisme catholique espagnol et la fin du franquisme (1960-1975) », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, 2016, p. 2.

² F. MONTERO, « Le progressisme catholique espagnol et la fin du franquisme (1960-1975) », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, 2016, p. 3.

³ Entretien avec AP, novembre 2019.

⁴ É. FOUILLOUX, « Les cinq étapes de *Témoignage chrétien* », *op. cit.* ; S. ROUSSEAU, « “Frères du Monde” et la guerre du Vietnam », *op. cit.*

⁵ S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, *op. cit.*, p. 148.

⁶ O. IHL, « Socialisation et événements politiques », *op. cit.*, p. 139.

⁷ D. PELLETIER, *La crise catholique*, *op. cit.*, chap. 4.

⁸ *Ibid.*, p. 31-33.

janvier par *Frère du Monde* d'un numéro spécial intitulé « Foi et Révolution » dans lequel la révolution dans l'Église est pensée comme le corollaire du combat des peuples prolétaires contre l'impérialisme. Ensuite, le colloque à Paris, le 25 mars, sur le thème « Christianisme et Révolution », dont le communiqué final reconnaît « le droit pour tout chrétien, comme pour tout homme, de participer à ce processus révolutionnaire, y compris dans la lutte armée », impliquant à la fois un « changement radical de structures économiques et politiques »¹ et une transformation profonde du christianisme contemporain institué :

« Nous ne sommes pas sans savoir que cette révolution implique une remise en cause du christianisme dans ses formes de pensée, d'expression et d'action. Nous sommes convaincus que notre engagement doit s'inscrire dans la lutte des classes et des masses opprimées pour leur libération en France comme dans le monde. La lutte révolutionnaire s'inscrit dans la perspective de la construction du royaume de Dieu sans s'identifier à lui. »²

Enfin, les trois conférences de carême sur le thème « Évangile et Révolution » données par Jean Cardonnel, collaborateur de *Frères du Monde*, à la demande de *Témoignage chrétien* et *Christianisme social* qui détournent l'homélie officielle de l'Église à Notre-Dame. Le groupe Échange et Dialogue devient le lieu commun des réflexions et partages d'expériences des chrétiens acquis à la révolution, auxquelles font écho les 27 numéros d'un bulletin tiré à près de 2 000 exemplaires entre avril 1970 et le printemps 1975, date de sa dissolution³. Échange et Dialogue parviennent à rassembler quatre cents participants en janvier 1972, à Grenoble.

Les dominicains qui, à Genève et Lausanne, animent les rencontres dans les Centres universitaires catholiques sont confrontés aux prises de position de certains frères de la Province dominicaine de France qui adoptent des positions favorables à l'engagement révolutionnaire et gauchiste. Pour Jean Cardonnel ou Paul Blanquart, le souci d'enraciner la théologie dans une pratique inductive, fondée sur l'expérience des militants, cède peu à peu la place à un « discours militant qui range l'originalité chrétienne sous la bannière d'Althusser ou du maoïsme »⁴. Les positions tiers-mondistes de Robert Davezies, qui se rend à plusieurs reprises à Genève, sont soutenues par le dominicain Jean Cardonnel, qui dit avoir trouvé dans les luttes politiques de Haïti, du Pays basque, du Brésil et du Portugal, autant d'exemples en faveur d'une recherche théologique subordonnée à la libération des hommes jusqu'à la victoire sur la mort. Du 4 au 12 janvier 1968, Paul Blanquart participe à un

¹ Extrait de *Ibid.*, p. 31.

² Extrait tiré de S. ROUSSEAU, *Françoise Vandermeersch : l'émancipation d'une religieuse*, Paris, Karthala, 2012, p. 72.

³ S. ROUSSEAU, « Les cathos de gauche : l'engagement dans les luttes politiques », dans *1968, une histoire collective*, Paris, La Découverte, 2008, p. 641.

⁴ D. PELLETIER, *La crise catholique*, op. cit., p. 214. Comme le note Vincent Soulage, ce « gauchisme chrétien cultive surtout sa spécificité en faisant du champ religieux le lieu de son engagement politique. Il s'approprie la notion d'"appareil idéologique d'État", définie par le philosophe Louis Althusser pour désigner des structures sociales permettant la domination de la bourgeoisie, et vite appliquées à l'institution ecclésiastique. » V. SOULAGE, « L'engagement politique des chrétiens de gauche, entre Parti socialiste, deuxième gauche et gauchisme », dans D. Pelletier et J.-L. Schlegel (éd.), *À la gauche du Christ : Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 357.

congrès d'intellectuels à la Havane où il signe avec trois autres prêtres un manifeste pour l'engagement dans la « lutte révolutionnaire anti-impérialiste ». À l'instar des groupes d'extrême gauche en France et en Italie, la référence au marxisme fournit la source élémentaire de légitimation du recours à la violence révolutionnaire¹, néanmoins réservée, dans la plupart des déclarations et prises de position, aux contextes autoritaires. L'intensité de la répression des régimes militaires en Amérique latine – assassinats, exécutions sommaires, tortures, « disparitions », etc. –, mais aussi dans l'Espagne du général Franco, à l'égard des mouvements populaires, ouvriers et paysans, est perçue par les chrétiens révolutionnaires comme l'expression d'un système capitaliste et impérialiste fondé sur la violence.

Si les jécistes à Genève et Lausanne se radicalisent à gauche à travers la contestation étudiante, la plupart rejoignant les rangs gauchistes, les dirigeants de la JOC nationale ne sont pas en reste. Le secrétariat national installé à Genève publie le document « Acte de foi », daté du 5 mars 1970, qui retranscrit le message du prêtre colombien Camilo Torres :

« L'essentiel dans le christianisme est l'amour du prochain. « Celui qui aime son prochain accomplit la loi. » (Saint-Paul, *Épître aux Romains* XIII) Cet amour, pour être véritable, doit chercher à être efficace. Si la bienfaisance, l'aumône, les rares écoles gratuites, les rares projets de construction, ce qu'on a appelé la « charité », ne suffisent pas à donner à manger à la majorité de ceux qui vont nus, ni à apporter la connaissance à ceux qui sont ignorants, nous devons chercher des moyens efficaces pour le bien-être de la majorité. Ces moyens, ce ne sont pas les minorités privilégiées qui détiennent le pouvoir qui vont les chercher, car généralement de tels moyens obligent les minorités à faire le sacrifice de leurs privilèges. »²

En France, la JOC et l'ACO sont toutefois absentes de la rencontre du 8 janvier 1973 qui réunit des représentants d'Échanges et Dialogue, des gauchistes du Cercle Jean XXIII et des socialistes de La Vie nouvelle et Témoignage chrétien, avec des jeunes du MRJC, de la JEC, auxquels se joignent plus tard la Cimade, Frères du monde et les jeunes du Mouvement chrétien pour la paix³.

Côté protestant, les quatre pasteurs liés au Christianisme social, à savoir Georges Casalis, André Dumas, Louis Simon et Jacques Beaumont, qui signent l'appel aux chrétiens à se joindre aux mouvements étudiants et ouvriers daté du 21 mai 1968 et diffusé par *Témoignage chrétien*, s'inscrivent également dans cette mouvance. À Lausanne, le Nicaraguéen Julio Lopez, qui intègre la faculté de théologie en 1967 avant de se tourner vers la science politique, loge dans la communauté d'étudiants animée par l'aumônier Pierre-André Diserens. Il incarne la résistance

¹ I. SOMMIER, *La violence politique et son deuil*, 1998, *op. cit.*, p. 53 et ss.

² JOC, « Acte de foi. Camilo Torrès », Genève, 5 mars 1970.

³ D. PELLETIER, *La crise catholique*, *op. cit.*, p. 171-172.

sandiniste et sensibilise plusieurs de ses camarades à une théologie de la libération qui ne dit pas encore son nom. Un autre étudiant de la faculté se radicalise également à gauche¹, son itinéraire passe par les scouts de France et l'école préparatoire de théologie de Saint-Cyr-au-Mont-d'Or, avec la publication d'articles dans *Le Semeur*, une revue protestante qui, à l'instar de *Témoignage chrétien*², opère un tournant radical à gauche dans le cadre de la guerre d'Algérie³. Ces militants s'engagent pleinement dans la contestation étudiante lausannoise et rejoignent les rangs de la LMR.

La séquence se poursuit en 1972 avec la publication par la Fédération protestante de France du document « Église et pouvoirs », pendant l'hiver 1971-1972,⁴ dont l'écho dépasse les frontières hexagonales⁵. Selon le document, produit par une commission à laquelle participe notamment le pasteur et secrétaire du Christianisme social à Paris, Georges Casalis, la société dans son état actuel est « inacceptable ». Les chrétiens doivent, « dans l'espérance qu'ouvre l'Évangile », chercher à transformer le système social à travers deux options possibles, fruit d'un désaccord interne : une « attitude de critique orientée vers un réformisme hardi » défendue par une partie des membres de la commission du document, ou une « contestation révolutionnaire » prônée par les membres engagés au Christianisme social⁶. L'une ou l'autre de ces attitudes oblige les chrétiens à remettre en cause les solidarités que les Églises peuvent avoir avec les pouvoirs économiques et politiques impliqués dans les diverses formes d'exploitation de l'être humain. Dans sa posture la plus radicale, cette attitude consiste à dire que si « la défense du système actuel devait ainsi demeurer efficace, si sa violence fondamentale ne pouvait être éliminée, l'espérance de justice de l'Évangile ne pourrait être vécue – bien qu'elle soit l'espérance d'une paix – que dans la lutte révolutionnaire »⁷. Dans les rangs protestants, le document soulève de nombreuses critiques outrées, relayées par le mensuel genevois *Vie protestante* qui en publie des extraits substantiels.

Le 17 et le 18 novembre 1973 à Lyon, l'Assemblée internationale des chrétiens parvient encore à réunir un millier de participants⁸. Toutefois, le souffle retombe à partir de 1974, avec le passage de plusieurs chrétiens dans les groupes gauchistes en rupture plus ou moins complète avec l'Église et

¹ Je remercie Isabelle Sommier et Olivier Fillieule de m'avoir gracieusement mis à disposition des informations sur l'itinéraire militant de cet individu qui se poursuit en France.

² É. FOUILLOUX, « Les cinq étapes de Témoignage chrétien », *op. cit.*

³ Comme le note Jean Baubérot, « l'*Alliance* des équipes unionistes valorise à l'extrême l'engagement dans le monde, cherche à théologiser le politique et à privilégier une lecture marxiste de la réalité. Autre direction : celle de l'équipe du *Semeur*. La critique de l'Église se transforme ici en une remise en cause globale de la société, et notamment des aspects quasi religieux de ses grandes institutions. Bien qu'engagé politiquement, on se méfie, dans cette perspective, de certaines caractéristiques du militantisme. Rapidement alliés, l'*Alliance* et le *Semeur* n'arrivent cependant pas à éviter d'être marginalisés. » J. BAUBÉROT, « La place des protestants », *Esprit*, n° 4-5, mai 1977, p. 33.

⁴ La Fédération protestante de France regroupe la plupart des Églises, institutions, oeuvres et mouvements du protestantisme français.

⁵ J. BAUBÉROT, « L'Élaboration du document "Église et pouvoirs". Tentative d'analyse du pouvoir de contester », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 25, n° 49/1, EHESS, 1980, p. 7-27.

⁶ Notamment Jacques Lochar, pasteur, chargé de mission en milieu urbain, ancien Secrétaire général du mouvement ; G. Casalis, pasteur, professeur à la Faculté de Théologie de Paris, rédacteur en chef de la revue *Christianisme social*.

⁷ Extrait du document tiré de D. PELLETIER et J.-L. SCHLEGEL (éd.), *À la gauche du Christ*, *op. cit.*, p. 370.

⁸ D. PELLETIER, *La crise catholique*, *op. cit.*, p. 172.

la « foi », dans un contexte marqué par la « reprise en main » de l'Église catholique par le pape Jean-Paul II qui opère un retour à la « tradition » et lance une vaste campagne contre le communisme¹. Les prises de position du pape confortent le nouvel évêque de Fribourg, Genève et Lausanne, Mgr. Mamie, dans sa conception d'une institution de vérité fondée sur le paradigme « hiérarchie-autorité »².

Dans les milieux protestants, la vague conversionniste des évangéliques conservateurs américains en Amérique latine et en Europe, puis l'élection du conservateur Donald Reagan à la tête des États-Unis coupent le souffle aux chrétiens de gauche, déjà très minoritaires. Les Chrétiens pour le socialisme (CpS), groupe formé au Chili en août 1971 par des prêtres catholiques et des laïcs, relancent au sein de la gauche catholique en France le débat sur la pertinence d'une lecture marxiste de la Bible et les possibilités de penser ensemble marxisme et christianisme³. En Suisse romande, le débat est étroitement circonscrit au petit groupe des Chrétiens pour le socialisme créé en 1974 par une poignée d'étudiants protestants de la faculté de théologie de Lausanne⁴, parmi lesquels figurent des militants actifs du POP (Parti du Travail). Les réunions attirent une dizaine de personnes autour d'un petit noyau d'étudiants en théologie. Le procès-verbal du 26 mars 1975 précise les principes et contours du groupe :

« Ne pas être une nouvelle « chapelle de gauche », avec des objectifs purement politiques, mais être un groupe de chrétiens, engagés individuellement dans diverses activités et groupes de gauche, qui luttent au niveau de l'Église, de son idéologie et de sa fonction sociale. En dénonçant et en proposant. »⁵

Le noyau ne parviendra jamais à s'entendre sur les raisons de son existence et ses objectifs d'actions concrètes, en restant à des discussions surtout théoriques. Certains membres participent à la grève de la faim de 24 heures organisée sur la place publique à Renens, le 19 et 20 septembre 1975, pour manifester contre les peines de mort infligées par le régime franquiste à des militants antifascistes. En mars 1976, la quête d'un fonds de soutien auprès des paroisses pour les grévistes de l'usine Matisa à Renens se solde par un échec. Un pasteur dénonce les militants et la police intervient pour

¹ D. PELLETIER, *La crise catholique*, op. cit.

² U. ALTERMATT, *Le Catholicisme au défi de la modernité*, op. cit., p. 424.

³ J. DUQUESNE, *La gauche du Christ*, op. cit. ; F. GUGELOT, « Intellectuels chrétiens entre marxisme et Évangile », dans D. Pelletier et J.-L. Schlegel (éd.), *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 203-226 ; D. PELLETIER, « Les catholiques français et le marxisme, des années 1930 au "moment 68" », op. cit.

⁴ En France, la revue *Cité Nouvelle* devient l'organe des Chrétiens pour le socialisme. Le seul fichier conservé par la revue recense 950 abonnés et, parmi elles, 28 pasteurs et une quinzaine d'institutions protestantes. M. SEVEGRAND, « Une expérience de l'après-68. Les "chrétiens-marxistes" », dans J. Baubérot, P. Portier et J.-P. Willaime (éd.), *La sécularisation en question: religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 347-359.

⁵ Extrait tiré de M. HONSBERGER, *Les chrétiens pour le socialisme à Lausanne. 1974-1978*, Mémoire de licence, Lausanne, Université de Lausanne, 1979, p. 7.

les fouiller, sans toutefois donner suite. « C'est, je crois, la seule [action] de toutes celles que nous ayons entreprises qui ait lié clairement les deux objectifs des CPS, engagements aux côtés des luttes ouvrières et interventions dans l'Église »¹, témoigne l'un des acteurs.

Une des rares actions du groupe dans les milieux protestants consiste en l'organisation d'un atelier de lecture matérialiste de l'Évangile dans le camp de Vaumarcus. Cette rencontre annuelle rassemble plusieurs dizaines de jeunes paroissiens à Neuchâtel, autour du livre du prêtre portugais Fernando Belo intitulé : *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc*. La démarche de cette lecture militante de la Bible vise n'ont pas « à actualiser les enseignements bibliques en les transposant au temps présent, mais [à] montrer comment la construction même des textes révèle une démarche messianique pouvant servir de fondement à une pratique politique radicale, voire révolutionnaire »². En mettant l'accent sur le Christ « agissant » par des actes concrets, cette approche conduit le militant à lire les textes en partant de la *praxis* pour retourner ensuite à la *praxis*.

Cette lecture entretient, de ce fait, une affinité étroite avec l'approche inductive de la théologie de la libération. Celle-ci semble néanmoins davantage perçue par certains protestants comme une théologie pratique qui, mise en opposition avec le gauchisme, leur apparaît comme « non idéologique » en mettant l'accent sur les pratiques plutôt que sur les propositions théoriques. Jean-Pierre Sueur émet ainsi l'hypothèse selon laquelle, d'abord soucieux de défendre des « valeurs », nombre de chrétiens restés attachés à la « foi » vivent « difficilement les conflits, les luttes de tendance, les bagarres d'appareil » ; alors que, pour d'autres, le gauchisme exerce un fort attrait « dans la mesure où il est le lieu où l'on pourra manifester la prééminence de la valeur dans sa totale radicalité »³.

L'engagement des chrétiens dans les luttes politiques

Dans les milieux chrétiens, certains thèmes et événements ont éveillé chez une minorité de catholiques et protestants une indignation et le sentiment d'un devoir d'engagement. Les arrangements silencieux que l'Église leur paraît entretenir avec certaines formes d'injustice leur deviennent insupportables, car ceux-ci trahissent la portée libératrice offerte par leur lecture christocentrique de l'Évangile. Ils en appellent à la responsabilité des chrétiens et de l'Église pour lutter contre les formes d'injustice, au nom des principes évangéliques de vérité, de justice sociale et de paix. Cette section opère un repérage chronologique des thèmes et des groupes à travers lesquels s'opère une transformation des représentations et des attentes vis-à-vis des Églises. Pour appréhender la diversité de leurs engagements qui souvent s'entrecroisent, on distinguera trois

¹ *Ibid.*, p. 32.

² S. ROUSSEAU, « Lectures militantes de la Bible dans les années 1970 », *Siècles*, vol. 29, 2009, p. 125.

³ J.-P. SUEUR, « Quand nous avons, à la JEC, découvert la lutte des classes », *op. cit.*, p. 48-49.

thèmes pour lesquels ces militants se sont particulièrement engagés des années soixante aux années huitante. L'engagement pacifiste et antimilitariste, dans le prolongement du pacifisme religieux du début du siècle, entend lutter contre une société violente et un monde surmilitarisé. L'engagement de solidarité internationale concerne surtout l'Espagne franquiste et l'Amérique latine où des catholiques engagés dans la défense des victimes et des pauvres sont torturés et assassinés par le régime. Enfin, l'engagement en faveur des travailleurs immigrés se déplace dans les années huitante vers la défense des requérants d'asile.

L'engagement pacifiste et antimilitariste

Le mouvement pacifiste et antimilitariste, en Suisse comme ailleurs, est éminemment pluriel et composite. En Suisse, la création en 1968 de groupes antimilitaristes à tonalité protestante à Lausanne s'inscrit dans l'histoire longue du pacifisme chrétien du début du siècle : le Mouvement international de la réconciliation (MIR), issu des rencontres entre des quakers, et des socialistes-chrétiens issus de Suisse romande, de Zurich, d'Allemagne et de France, ainsi que le Service civil international fondé par Pierre Cérésolle, figure de proue de l'objection de conscience¹. Ils constituent les mouvements « initiateurs » à partir desquels émergent, dans les années cinquante, des mouvements « suivistes » qui, sous différents aspects, tirent leur impulsion et inspiration des premiers : les mouvements antinucléaires, et puis l'objection de conscience qui prend un caractère collectif au début des années soixante.

ENCADRE 21. LE MOUVEMENT ROMAND CONTRE L'ARMEMENT NUCLEAIRE

Durant la première moitié des années 1950, le climat politique en Suisse se fait l'écho des tensions internationales de la Guerre froide, notamment des événements en Hongrie. L'armée bénéficie alors d'un budget qui se monte à près de la moitié des dépenses de l'État central². Celui-ci est dévolu non seulement à une politique de réarmement, mais aussi au financement d'un programme de Défense spirituelle consistant notamment à financer des organisations de propagande intérieure diffusant les valeurs patriotiques. Plusieurs pays, dont la Suisse, projettent d'acquérir la bombe. L'annonce de ce projet par les autorités en 1958 est justifiée par la doctrine dite de « neutralité armée » selon laquelle l'armée suisse doit être en mesure de défendre le pays indépendamment des autres puissances. Le Conseil suisse de la Paix³ qui réunit les courants pacifistes historiques (IRG, quakers, etc.) peine à lutter contre les invectives anticomunistes, et

¹ Ces deux organisations collaborent étroitement entre elles et avec l'International des résistants à la guerre (IRG), comme en témoigne leur demande commune de participer à la fête du 1^{er} août à Genève en 1970. IRG-MIR-SCI, « 1^{er} août. Une note discordante », *Journal de Genève*, 2 août 1970, p. 7.

² Jakob Tanner note qu'entre 1956 et 1979, les dépenses militaires n'ont été l'objet d'aucune attaque politique sérieuse, excepté l'armement atomique. J. TANNER, « Le pacifisme suisse après 1945 », *Relations internationales*, n° 53, 1988, p. 80.

³ La Schweizerischer Friedensrat est une organisation faîtière à laquelle sont affiliées vingt-deux sociétés suisses et quinze organisations internationales.

le pacifisme reste longtemps un courant marginal au sein de la social-démocratie, y compris dans les années soixante-huit. Durant cette période, le mouvement pacifiste recourt à des modes d'action plus ou moins conventionnels qui visent à sensibiliser la population au danger de la violence armée. La campagne antinucléaire à travers le Mouvement contre l'armement atomique (MCAA) lancée en mai 1958 se constitue à Berne lors d'une assemblée de 140 militants venus de toute la Suisse¹. Elle rassemble trois courants politiques : des sociaux-démocrates situés à l'aile gauche de leur organisation, dont Jules Humbert-Droz, ancien pasteur et secrétaire du PS ; des militants pacifistes actifs au sein du Conseil suisse pour la paix ; enfin, une poignée de militants marxistes antistaliniens de la petite *Sozialistische Arbeiterkonferenz*. Le refus d'associer les communistes s'explique par une divergence de points de vue entre les pacifistes, notamment de sensibilité chrétienne, qui s'opposent à l'armement atomique en général, et les militants communistes qui dénoncent surtout l'arsenal impérialiste américain. Le MCAA plaide pour une réduction du budget militaire et l'interdiction de l'arme nucléaire. En avril 1959, l'initiative pour « l'interdiction des armes atomiques » est déposée avec 73 000 signatures. À Genève, cinquante-trois intellectuels dont une dizaine de pasteurs et une quinzaine de professeurs d'université, publient une déclaration de soutien qui rappelle que le peuple suisse « est dépositaire d'un héritage spirituel qu'évoquent les noms de Nicolas de Flüe et d'Henri Dunant ». Ils plaident pour le refus des « préparatifs de la guerre totale » au nom « des valeurs essentielles du patriotisme suisse » ; valeurs qui « pour beaucoup d'entre nous [...] découlent d'une volonté d'obéissance à l'Évangile »². La recherche d'un consensus interne aboutit au lancement d'une seconde initiative, plus consensuelle, qui demande que tout projet d'armement nucléaire de la Suisse soit soumis à un vote de la population, et qui sera finalement rejetée en votation par 65% des voix. Toutefois, le lancement des marches de Pâques – dont le principe vient d'Angleterre³ en passant par la Belgique – témoigne de la reprise de ce pacifisme en Suisse romande. Les cortèges itinérants se déroulent entre Genève et Lausanne et contribuent à sensibiliser les jeunes chrétiens et militants de gauche. Si la présence de ces mobilisations témoigne de la présence de mouvement sociaux en Suisse avant 1968, le déroulement de ces cortèges montre à quel point le registre de la manifestation bruyante sur le mode protestataire est mis en sourdine par les organisateurs, témoignant de leur faible légitimité dans ce contexte national : « La marche de 1963 a remporté un immense succès grâce surtout à l'impression de dignité, d'ordre et de calme dans laquelle elle s'est déroulée. Nous rappelons donc les directives que nous avons émises l'an passé et que nous vous demandons de suivre à nouveau. 1) Chacun doit rester à sa place dans le cortège, 2) Dans les localités, les conversations particulières doivent être évitées ; s'il est indispensable de parler, le faire à voix basse, 3) Si vous êtes insulté ou provoqué, ne répondez rien. Restez calme »⁴. Ce mouvement se fait toutefois l'écho des prises de position du Conseil oecuménique des Églises, réunissant en majorité des Églises protestantes. En 1954, le COE appelle à l'élimination et à l'interdiction des armes nucléaires à travers des prises de position qui convergent en faveur du futur Traité de non-prolifération nucléaire. Dans le cadre de cette politique du plaidoyer, la troisième assemblée du COE en 1961, à New Delhi, fixe deux objectifs concrets, à savoir ne pas utiliser, en premier, les armes nucléaires, et créer des zones dénucléarisées⁵. À Genève, le rédacteur en chef du journal catholique *Le Courrier* depuis 1923,

¹ Sur ce mouvement, voir H. BUCLIN, « Une brèche dans la défense nationale ? Le Mouvement suisse contre l'armement atomique (années 1950-1960) », *op. cit.*

² *Ibid.*, p. 84.

³ A. SHEPHERD, « Protest and Nuclear Weapons in Britain. La Campagne pour le désarmement nucléaire et les intellectuels de la nouvelle gauche », dans G. Delechelle (éd.), *Protest and Punishment*, s. 1., Presses universitaires François-Rabelais, 1984, p. 45-58.

⁴ En 1964, les organisateurs rappelaient ainsi que H. BUCLIN, *Entre culture du consensus et critique sociale : les intellectuels de gauche dans la Suisse de l'après-guerre (1945-1968)*, *op. cit.*, p. 401 et 451.

⁵ J. FRERICH, « Les chrétiens et le nucléaire », *La Pensée*, vol. 373, n° 1, Fondation Gabriel Péri, 2013, p. 159-171.

et défenseur du catholicisme social tel qu'il fut promu durant l'entre-deux-guerre, René Leyvraz, dénonce dans son article le « pollen de mort » le danger de l'arme nucléaire ainsi que l'illusion du nucléaire civil¹. Cette prise de position lui vaut d'être rappelé à l'ordre par la hiérarchie catholique, ce qui l'amène à quitter *Le Courrier* pour rejoindre *La Liberté syndicale*, l'organe des chrétiens-sociaux².

À partir des années cinquante, les groupes pacifistes tentent d'alerter l'opinion publique en soulignant que l'avenir des générations futures dépend de la capacité de l'humanité à résoudre les conflits sans recourir à la violence militaire. La paix n'est pas conçue comme un acquis, ni la guerre comme un manque de préparation militaire contre l'ennemi. Les efforts en faveur du dialogue et de la réconciliation fraternelle des peuples et des nations doivent permettre de briser les barrières et de créer l'unité entre les hommes. Plusieurs jeunes protestants romands et d'autres Européens participent aux Semaines de réconciliation organisées par le pasteur italien Julio Vinay, ils œuvrent ainsi ensemble sur des chantiers de reconstruction situés dans le nord de l'Italie. Le COE constitue le fer de lance de cet œcuménisme qui culmine dans les années soixante avec le ralliement d'une partie du magistère catholique. Le sociologue des religieux et théologien Roland J. Campiche qui enseigne à la faculté de théologie de Lausanne dès 1970 évoque l'enthousiasme parmi les chrétiens progressistes de la décennie à l'égard de ce mouvement :

« Il y a évidemment pas mal de gens qui vivaient déjà de l'esprit œcuménique, avec des échanges entre les théologiens catholiques et les théologiens protestants, c'est évident. C'était probablement la période des années 1960 et les années 1970. C'était le plus vigoureux moment œcuménique. Les gens croyaient. Je l'ai vécu à Lausanne, où pendant la semaine de l'unité, il y avait des cortèges qui partaient de toutes les paroisses, catholiques et protestants, qui montaient à Beaulieu, et où il y avait de grandes conférences. »³

Avec la guerre d'Algérie puis la guerre du Vietnam, le discours pacifiste se modifie. Jusqu'ici, il y a peu de débats au Parlement sur les dépenses militaires, en dépit des propositions du PS et du PdT battues en brèche par la majorité bourgeoise⁴. En outre, le discours de la défense nationale spirituelle reprend vigueur, en s'éloignant toutefois de l'affirmation des valeurs démocratiques (face au fascisme) pour se concentrer sur la défense face au communisme. Le pasteur-ouvrier Jean Lasserre, qui devient le secrétaire itinérant de la branche francophone du MIR, mène une importante

¹ P. BACH, « Une histoire mouvementée », *Le Courrier*, 5 janvier 2018.

² J. RIME, *Charles Journet: un prêtre intellectuel dans la Suisse de l'entre-deux-guerres*, Thèse de doctorat à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, Fribourg, Université de Fribourg, 2005, p. 309.

³ Entretien avec RC, septembre 2015.

⁴ J. TANNER, « Le pacifisme suisse après 1945 », *op. cit.*, p. 79. Une initiative majeure « Pour la création d'un service civil » déposée en 1973 par le collectif de Münchenstein, dont l'un des initiateurs est le pasteur neuchâtelois Théo Buss (ancien président de l'UNES) ne passera pas non plus la rampe, en dépit de son caractère modéré que lui refuse le Conseil suisse de la Paix.

campagne internationale pour la reconnaissance du droit à l'objection de conscience et du service civil. Bénéficiant de l'exemple de militants pacifistes de la génération précédente, insérés dans des réseaux tels que le Service civil international¹, un nombre croissant de jeunes chrétiens recourent durant les années soixante à l'objection de conscience. En Suisse romande, ces objecteurs sont souvent marqués dans leur socialisation par une image négative de l'armée ou un scepticisme à l'égard de son aura – liés à des souvenirs et récits de guerre, films sur l'holocauste, etc. –, ou encore par un discours religieux ou des valeurs évangéliques de paix – comme le verset biblique « Tu ne tueras point » ou encore le « Sermont sur la Montagne » – qui les amène à chercher une cohérence entre ces discours et la réalité². Une rupture significative s'opère durant la décennie, avec la transformation du refus de servir en un acte collectif et militant qui dépasse la question du service militaire : la critique s'étend au « modèle traditionnel suisse » du consensus, à la soi-disant neutralité et à la défense armée³. Niels Rebetez observe alors « une proportion beaucoup plus importante, par rapport à la situation antérieure, d'objecteurs politisés et militants », parmi lesquels figurent des prêtres, religieux et pasteurs parfois multirécidivistes. Plusieurs d'entre eux sont condamnés à des séjours de prison allant d'une semaine à plusieurs mois, sans bénéficier du soutien officiel de l'Église. Chez ceux qui subissent cette sanction, l'expérience de la prison qui les amène à côtoyer des marginaux condamnés pour vol ou de petite délinquance, renforce leur sentiment d'un engagement authentique au plus près des démunis et leur affinité avec un cadre d'injustice :

« Bien sûr il y a des échanges. Alors là j'ai vu des jeunes qui étaient en prison, qui étaient des petits délinquants, mais qui étaient les produits d'une société inégalitaire. Des pauvres gamins. Je me suis dit « quel avenir ont-ils ? » Ou bien la prison va les aider, peut-être qu'ils s'en sont sortis et qu'ils ont pu se reconstruire eux-mêmes, ou bien ils se seront enfoncés un peu plus. Mais la prison ne guérit pas. »⁴

Côté catholique, l'association catholique internationale pour la paix, Pax Christi, créée en 1944 semble surtout active à Genève où se tient en 1960 son Congrès international. Issue d'une initiative privée et constituée sur le modèle de l'Action catholique transposée au niveau international, Pax Christi se veut avant tout un mouvement d'éducation, chargé de promouvoir auprès des jeunes catholiques l'enseignement de l'Église sur la paix à travers la prière, l'étude et les campagnes de sensibilisation⁵. En 1958-1960, le mouvement qui s'est engagé dans la décolonisation africaine, y compris de l'Algérie en appelant à la désobéissance civile et à l'objection de conscience en cas de violation des droits de l'homme, est à son apogée. Les liens entre Pax Christi et l'équipe

¹ H. MONASTIER, *Paix, pelle et pioche: histoire du Service civil international de 1919 à 1954*, Lausanne, La Concorde, 1955.

² N. REBETEZ, « Comment en vient-on à refuser le service militaire en Suisse. Analyse de récits d'objecteurs des années 1960 et 1970 », *Trajectoires*, n° 11, 2018, p. 12.

³ *Ibid.*

⁴ Entretien avec AJ, 17 novembre 2015.

⁵ F. MABILLE, *Le Mouvement Pax Christi. 1944-1976: origine et développement d'une mobilisation catholique pour la paix*, Thèse de doctorat en Science politique, Paris, IEP de Paris, 1996.

d'Économie et Humanisme du père Lebreton s'intensifient et convergent vers un avis selon lequel le sous-développement fragilise la paix et attise la violence. Les militants de l'Action catholique à Genève et Lausanne s'engagent ainsi au Comité catholique contre la faim qui vise à récolter des fonds pour le développement du Tiers-Monde. Après la consécration de la paix par l'encyclique « *Pacem in Terris* » (1963), le mouvement entre en crise à partir 1963-1964. Dans un contexte d'intensification de l'intervention militaire américaine au Vietnam et des mobilisations contre la guerre, une partie des jeunes de l'Action catholique, notamment les jécistes, opèrent un tournant anti-impérialiste.

L'année 1968 marque néanmoins un tournant avec le recours croissant à des actions de désobéissance civile et la reprise du schème anti-impérialiste qui associe l'antimilitarisme à la solidarité internationale. La critique de l'armée associée à l'entreprise colonisatrice et dominatrice des puissances occidentales s'embrace notamment avec le scandale du trafic d'armes de la fabrique Bührle-Oerlikon, en 1968, durant la guerre du Biafra¹. En outre, la Guerre froide justifie aux yeux d'une partie de la population la distribution gratuite dans tous les ménages suisses du *Livret de défense civile* édité par le ministère de la Défense en 1969. Ce livret explique comment identifier des éléments politiques subversifs et réagir en la présence, visant ainsi indirectement les organisations pacifistes et gauchistes, et suscitant l'ire des milieux pacifistes. À Lausanne, les militants du MIR, de l'IRG, des Amis de la communauté de l'Arche (Lanza del Vasto) créent, en 1968, le Centre Martin Luther King (CMLK). Son premier secrétaire est le pasteur Michel Grenier auquel succède Michel Froidevaux, le futur éditeur responsable du *Rebrousse-Poil* dès 1978, et qui partage les locaux du CMLK jusqu'à sa disparition en automne 1985². En 1972, le CMLK érige une plate-forme commune d'action pour « construire une société fraternelle, en menant un combat politique pour un changement profond et rapide des structures et des mentalités par de moyens non-violents »³. Le discours encourage la solidarité avec les plus démunis, victimes de la violence politique et économique, et prône l'unité d'une même humanité en considérant que la violence divise plus qu'elle n'apporte de réconciliation. À Genève, le Rassemblement des objecteurs de conscience (ROC) se constitue en 1969. En juin 1970, il appuie la grève de la faim de jeunes objecteurs avec le soutien public du pasteur Jean Rouget⁴ et du prêtre et aumônier Giovanni

¹ À la suite de ce scandale, le Conseil suisse pour la Paix lance une initiative exigeant l'interdiction des exportations d'armes, refusée en votation populaire.

² Archives CENAC, Fonds D.M CLMK/H, MIR, Brochure « Aperçu historique, 1991.

³ Archives CENAC, Fonds CMLK D.M CLMK/H, journal *K comme King*, Lausanne, n°spécial, mai 1988.

⁴ Le pasteur Jean Rouget abrite dans sa maison durant les années soixante plusieurs déserteurs de la guerre d'Algérie et militants proches du FLN.

Chicherio. Deux ans plus tard, un refus collectif de « tout service armé ou taxe militaire » signé par 32 prêtres et pasteurs et soutenu par 43 ecclésiastiques de Suisse romande circule dans la presse :

« En tant que chrétiens, pasteurs et prêtres, nous tenons à être plus conséquents avec nous-mêmes que par le passé. À ce titre, nous dénonçons tout ordre établi qui, en pratique, légitime l'exploitation de certains hommes et de certaines classes de la population par d'autres, chez nous comme dans le Tiers-Monde. »¹

Ces clercs déclarent verser le montant de leur taxe à une organisation qui travaille dans la ligne de la solidarité humaine pour « grandir ensemble dans le sens des responsabilités en vue de la construction d'une société plus juste, plus fraternelle et universelle »². La mobilisation de ces prêtres à Genève s'inscrit dans le contexte local des Journées de la Paix qui attirent six cents personnes en automne 1970, avec la participation de l'abbé Pierre et du philosophe marxiste Roger Garaudy. Elles consistent en une exposition et des débats dans plusieurs lieux de la ville, et sont organisées par le théologien Roland Vuataz, avec l'appui de Pax Christi, mais aussi du ROC, du groupe Aide au Vietnam et du Comité contre l'exportation d'armes. Invités à participer aux groupes de travail du comité d'organisation, les représentants officiels des Églises et des partis politiques de gauche comme de droite ont, selon un membre du comité, « montré plutôt de l'indifférence (...) et cela ne nous a pas encouragés à leur demander d'être présents officiellement »³. Au tournant des années septante, l'engagement pacifiste se confond toutefois avec une volonté dans les milieux chrétiens de se montrer solidaire avec le Tiers-Monde via la circulation d'un schème anti-impérialiste – sans pour autant se référer à l'idéologie politique des organisations gauchistes.

Les mouvements de solidarité internationale

Parmi les jeunes chrétiens qui grandissent dans les années soixante, les mobilisations contre la guerre du Vietnam et l'engagement pour le développement du Tiers-Monde « ont permis une ouverture, à l'Autre, à l'Étranger qui a pris la figure du paysan bolivien ou vietnamien »⁴. La solidarité avec le Tiers-Monde dans les milieux catholiques s'inscrit dans le cadre d'une évolution marqué par le passage de l'idée de civiliser à celle de développer, considérant que le « sous-développement » n'est pas le produit d'un « retard » sur l'Occident mais celui, historique, de l'extension du capitalisme à l'échelle mondiale⁵. Les travaux menées par des instituts d'étude du développement, en particulier ceux du Père Lebreton au Brésil, pointent du doigt la détérioration des

¹ AC, Fonds Charles Philipona, Lettre de refus à l'armée adressée au Département militaire fédéral, février 1972, CP_S04_SS117_D047 (F167).

² Extrait tiré de L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, op. cit., p. 409.

³ C.O.R., « Semaine de la paix. Paradoxe et malaise. », *Journal de Genève*, 17 octobre 1970, p. 20.

⁴ X. VIGNA et M. ZANCARINI-FOURNEL, « Les rencontres improbables dans "les années 68" », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 101, n° 1, Presses de Sciences Po, 2009, p. 165.

⁵ C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde: les mouvements catholiques de la jeunesse, de la colonisation à la coopération, 1920-1991*, Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 145-146

termes de l'échange du commerce international¹. En mars 1967, l'encyclique « *Populorum progressio* » se concentre sur le développement du Tiers-Monde en prônant un développement humain intégral, qui passe par la lutte contre la faim et en faveur de la paix grâce à l'éducation et la culture. Toutefois, la mobilisation pour le Tiers-Monde dans les milieux chrétiens est longtemps « demeurée en dehors du cadre interprétatif établi par la gauche radicale »².

C'est aussi le cas du mouvement de solidarité envers les militants espagnols au début des années soixante. Une première séquence débute le 16 octobre 1962 par un meeting, organisé par un Comité pour une amnistie politique en Espagne, qui regroupe surtout des personnalités et militants de gauche, dont le pasteur Jean Rouget³. Cette rencontre attire un millier de personnes, réunies dans la Salle du Faubourg – dont le poète espagnol Marcos Ana lequel, interdit de parole par les autorités, ne peut témoigner de ses vingt-deux années passées dans les prisons franquistes. L'assemblée adopte une résolution de solidarité envers le peuple espagnol, stigmatisant la « parodie de justice » mise en place par le régime franquiste. En avril 1963, à la suite de l'exécution du militant communiste Grimaud par la technique du garrot, un groupe d'une trentaine de prêtres catholiques de Genève⁴ – dont plusieurs aumôniers de la JEC –, publient une lettre ouverte adressée au gouvernement espagnol, qui paraît dans la presse romande⁵.

Toutefois, les années 1968-1970 ouvrent une nouvelle période. Celle-ci est d'abord marquée par l'emprisonnement d'une centaine de prêtres dans la prison concordataire de Zamora, érigée en 1968. L'assemblée européenne des prêtres solidaires qui réunit des centaines de prêtres membres d'Échanges et Dialogue en France, de Septuagint aux Pays-Bas, d'Arbeitsgemeinschaften en Allemagne de l'Ouest, de Présence et Témoignage en Belgique, du Mouvement du 7 novembre en Italie, mais aussi des prêtres de Suisse romande, prend clairement position pour que l'Église fasse pression en faveur de leur libération. Après les rencontres à Coire, en juillet 1969, et à Rome en octobre suivant, l'assemblée réunie à Amsterdam en 1970 traite de la longue lettre envoyée par les prêtres basques. Ces derniers déclarent : « nous fausserions le problème s'il était regardé comme une affaire privée du clergé basque, détachée de la lutte que soutient le peuple basque pour sa

¹ L. VALLADARES, « Louis-Joseph Lebreton et les *favelas* de Rio de Janeiro (1957-1959) : enquêter pour l'action », *op. cit.*

² C. KALTER, « Tiers-Monde et gauche radicale », *op. cit.*, p. 387.

³ N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2015, p. 45.

⁴ Denis Baud (aumônier de la JEC), Étienne Brun (enseignant au petit séminaire et prêtre à Meyrin), Marcel Châtelain (aumônier de la JECU), Charles Devaud (aumônier de la JEC), Edmond Gschwend (aumônier de la JEC) ou encore Jean de la Croix Kaelin (aumôniers au CUC).

⁵ S.N., « Après l'exécution de Julian Grimaud. Des prêtres écrivent à Franco », *Feuille d'avis de Lausanne*, 25 avril 1963, p. 5 ; Anon., « Après l'exécution de Grimaud. Des prêtres protestent », *Journal de Genève*, 25 avril 1963, p. 8.

libération nationale et de la cruelle répression dont sont victimes tous ses fils »¹. Soulignant l'attitude ambivalente de la hiérarchie de l'Église espagnole et romaine à leur égard, ils les considèrent dorénavant comme « complices du régime politique qui brime [leur] peuple travailleur basque ; complices par leur silence et par l'engagement public qui, à travers le Concordat, les relie à l'État espagnol »². Les aspirations de ces prêtres quant à l'institution, la manière même dont ils formulent leur propos, inspirent fortement les prêtres solidaires européens, pour qui la transformation de l'Église se fait urgente :

« Nous voulons une Église qui soit peuple et non une Église de fonctionnaires diplomatiques et opportunistes. Nous voulons une Église qui soit populaire et qui lutte pour sa libération, et non une Église qui cherche à se placer dans le vent du Pouvoir et qui vend sa liberté prophétique pour des intérêts qui ne sont pas précisément du Règne de Dieu : intérêt économique et maintien du statut social privilégié. Nous voulons une Église qui n'ait pas à défendre des intérêts à elle, mais qui soit prête à tout donner pour la libération et la promotion de communautés humaines plus petites et des classes sociales plus humbles. Nous voulons une Église avec moins de vérités, mais pleine, oui, d'engagement et de pratique en faveur des opprimés, des minorités menacées et de la classe ouvrière exploitée. Nous voulons une Église disposée non seulement à prêcher la paix, mais prête à établir la justice et combattre la violence des grands. »³

En décembre 1970, le « procès Burgos » renforce, dans les milieux catholiques progressistes de Suisse romande, la critique vis-à-vis de l'injustice du régime espagnol qui emprunte des procédés au registre tiers-mondiste et s'arme parfois du langage marxiste. Des prêtres, cinquante et un au total, adressent une lettre ouverte au Conseil fédéral et au général Franco :

« Nous nous sentons le devoir, comme chrétiens, de prendre position à leurs côtés lorsque l'Évangile nous y pousse. La seconde raison, plus fondamentale, qui nous amène à vous écrire, est que vous-mêmes, comme nous, vous déclarez chrétiens, et que vous êtes à la tête d'un État et d'un peuple qui se veut également chrétien. C'est pourquoi tant notre foi en Christ que notre foi en l'homme nous obligent à vous demander (...) le plus élémentaire respect de l'homme, respect qui condamne le recours à la torture, à la peine de mort, à des procédures juridiques arbitraires, ainsi que le mépris des droits légitimes des minorités. »⁴

Une seconde lettre signée par quarante-quatre prêtres genevois est envoyée au conseiller fédéral Pierre Graber pour réagir à la dictature qui s'installe au Brésil. Ces prêtres privilégient un « engagement de conscience » qui prend une forme essentiellement verbale, et dont les motifs reposent sur un sentiment de responsabilité partagée, de complicité, voire de culpabilité, devant une situation de non-respect de l'être humain⁵. Cependant, ils soulignent plus largement à propos des

¹ AC, Fonds Charles Philipona, CP_S04_SS117_D047 (F167), « Les prêtres basques prisonniers à Zamora », Lettre adressée à l'Assemblée des prêtres solidaires à Amsterdam, p. 1.

² AC, Fonds Charles Philipona, CP_S04_SS117_D047 (F167), « Les prêtres basques prisonniers à Zamora », Lettre adressée à l'Assemblée des prêtres solidaires à Amsterdam, p. 5.

³ AC, Fonds Charles Philipona, CP_S04_SS117_D047 (F167), « Les prêtres basques prisonniers à Zamora », Lettre adressée à l'Assemblée des prêtres solidaires à Amsterdam, p. 6.

⁴ S.N., « Des prêtres de Genève écrivent au général Franco et au Conseil fédéral », *Le Courrier*, 16 décembre 1970.

⁵ Voir le chapitre III dans S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, op. cit.

relations économiques de la Suisse que « [son] commerce et [ses] investissements dans le Tiers-Monde, et particulièrement au Brésil, profitent surtout aux classes possédantes de ce pays ; cela non sans graves détriments pour les masses misérables »¹. Ils expriment « leur douleur et leur indignation à la suite de l'exécution de Julian Grimau » par la technique du garrot, et regrettent que « bafouant l'esprit de l'Évangile [ils aient] refusé une mesure de clémence » alors que « le gouvernement espagnol se réclame du nom de catholique »².

La solidarité avec les militants espagnols est facilitée par la présence de nombreux travailleurs espagnols saisonniers qui entretiennent parfois des liens avec l'Action catholique en Suisse romande. Ces travailleurs et les réseaux internationaux de l'Action catholique favorisent des échanges plus concrets entre les militants chrétiens et membres de partis politiques de gauche en Suisse romande. À Genève, les aumôniers et militants de la JOC nouent ainsi des liens étroits avec les jocistes espagnols, dont certains sécularisent leur engagement en trouvant dans les lectures marxistes un cadre d'analyse plus convaincant en matière de lutte politique³. Le prêtre et aumônier Charles Philipona semble être en relation étroite avec les jécistes espagnols. Il est aussi ami avec l'ancien aumônier national de la JOC, Sergio Regazzoni, nommé secrétaire européen du mouvement en 1969. Les dirigeants et leaders jocistes en Suisse mènent une campagne nationale sur le thème de « la conquête et le respect pour notre dignité de personne » à laquelle participent deux cents jeunes travailleurs espagnols. La campagne se clôt par un rassemblement à Berne où les jocistes signent un « Manifeste de la jeunesse ouvrière espagnole »⁴. Publiant les résultats d'une enquête auprès des jocistes espagnols établis en Suisse, le manifeste dénonce « les conditions d'engagement, les conditions de travail et de vie ainsi que la discrimination légale dont [ils sont] l'objet par le seul fait d'être étrangers [qui leur] font penser que si le pays [les] accepte en tant qu'unité de travail, il ne tient pas compte [d'eux] en tant que personne humaine »⁵. Dans son programme officiel, la JOC pose alors catégoriquement « le problème du système capitaliste qui exploite et aliène toute la classe ouvrière, en Suisse comme ailleurs », et invite à « remonter aux causes de l'injustice et par là, à découvrir les mécanismes du système politico-économique »⁶. Les 24 et 25 janvier 1970, la rencontre des responsables d'équipe à Delémont amène une réflexion sur l'exploitation, le capitalisme dans le monde, mais aussi sur les voies de libération : « On devenait

¹ S.N., « Des prêtres de Genève écrivent au général Franco et au Conseil fédéral », *op. cit.*

² S.N., « Après l'exécution de Julian Grimau. Des prêtres écrivent à Franco », *op. cit.*

³ F. MONTERO, « Le progressisme catholique espagnol et la fin du franquisme (1960-1975) », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, 2016, p. 5.

⁴ AC, Fonds Charles Philipona, CP S05_S99_F099, « Manifeste de la jeunesse ouvrière espagnole », Berne, 25 mai 1969, 16 pages.

⁵ Idem, p. 1.

⁶ A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 21.

plus attentif aux cris des opprimés, à la révolte dans le monde et chez nous »¹ déclare l'un des membres présents. Les aumôniers organisent avec les jocistes une manifestation devant l'ambassade brésilienne, à Berne, durant laquelle ils remettent à l'ambassadeur un message de protestation signé par de nombreux militants².

Outre la JOC et les collectifs de solidarité avec l'Espagne, cinq organisations de solidarité internationales à tonalité chrétienne sont particulièrement centrales durant la première moitié des années septante : le Comité de solidarité avec le peuple brésilien (CSPB) et, à un degré plus faible, le Centre-Europe Tiers-Monde (CETIM) à Genève et, au niveau romand, la Déclaration de Berne (DB), l'Action commune Tiers-Monde (ACTM) et l'Action Portugal Afrique Australe (APAA). Les entretiens et sources indiquent toutefois qu'au moins une dizaine de prêtres et laïcs catholiques privilégient un engagement au CSPB et dans les réseaux d'information et de soutien aux militants brésiliens, avec l'appui de prêtres tels que Giovanni Chicherio, le prêtre marié Bernard Bavaud et son épouse Marie-Françoise. Après un passage à la JEC à Fribourg, Marie-Françoise Bavaud milite au MPF, puis se rend au Brésil où elle s'engage avec son futur époux dans les milieux populaires en tant que sage-femme. À son retour, elle occupe le secrétariat général de Frères sans Frontières à Fribourg qui envoie des volontaires au Nicaragua, et s'engage dans le mouvement Magasins du Monde, puis dans la défense des requérants d'asile. Avant cela, le couple réside à Genève entre 1972 et 1974, où il intègre le réseau militant local de solidarité internationale. Avec d'autres (ex)prêtres et laïcs catholiques, ils s'engagent à la section genevoise de la LDH et à la Commission Tiers-Monde de l'Église catholique (COTMEC) créée en 1968. Ces organisations leur offrent des moyens supplémentaires pour défendre et soutenir des militants brésiliens pourchassés et torturés par la dictature, tels que José Barbosa et le leader paysan du Nordeste Manuel da Conceição, arrêté et torturé à plusieurs reprises. En 1972, ces militants proches du MSA constituent le CSPB pour « dévoiler à l'opinion publique les crimes de la dictature militaire brésilienne »³. Le lancement du mouvement est marqué par plusieurs « moments forts », tels que les visites à des leaders syndicaux et paysans torturés et traqués au Brésil, la conférence de Mgr. Camara à Fribourg et à Zurich, en été 1971, ou encore l'action d'extradition du Brésil de Manuel da Conceição où il était menacé de mort. Le CSPB publie un bulletin et organise en novembre 1974 une journée de solidarité pour « soutenir les luttes du peuple qui s'intensifient » et pour « dénoncer l'impérialisme qui domine et exploite les richesses du Brésil » et « les industriels et le gouvernement suisse qui prennent une part active à ce pillage »⁴. Manuel da Conceição anime dès l'automne 1973 le Comité d'étude et

¹ *Ibid.*

² F. BELLEC, M. THOMMEN-STRASSER et S. REGAZZONI, *Sergio Regazzoni, la solidarité n'a pas de frontières*, op. cit., p. 21.

³ CSPB, *Bulletin d'information*, n°1, mai 1972 (tiré à 4000 exemplaires).

⁴ CSPB, *Bulletin d'information*, n°6, novembre 1974.

d'information sur le syndicalisme au Brésil (CEISB) qui compte une douzaine de militants en février 1981, dont quelques ex-militants de l'OLC¹.

Dans le milieu protestant, on observe une démarche similaire d'information et de dénonciation de la complicité de l'Occident avec les injustices et violences commises dans le Tiers-Monde, avec la création de la Déclaration de Berne et de son périodique *Vers un développement solidaire*. Ce mouvement se constitue en 1968, sous l'égide de théologiens romands et alémaniques, qui lancent un appel : plus de 10'000 personnes, de tout horizon, s'engagent ainsi à verser entre 1% et 3% de leur salaire pour soutenir l'aide au développement. L'idée vient alors de créer une organisation dénonçant la responsabilité des puissances économiques du Nord dans l'extrême pauvreté des pays du Sud. Cette perspective économique, qui repose sur un engagement de conscience – c'est-à-dire sur un sentiment de responsabilité partagée – porte la trace de l'origine de l'initiative. Dans la foulée, la DB choisit d'aller plus loin en recourant à un travail d'expertise visant à dénoncer les dégâts et violences infligés au Tiers-Monde par certaines multinationales basées en Suisse, comme Nestlé. La DB, qui devient rapidement l'une des organisations tiers-mondistes les plus importantes du pays avec des sections dans plusieurs grandes villes. Elle contribue fortement à rendre public et faire reconnaître le rôle potentiellement néfaste exercé par le capitalisme suisse sur les pays du Sud². L'introduction du premier numéro témoigne du changement de paradigme qui s'opère à l'égard du Tiers-Monde :

« En effet, plus que d'aider au développement du Tiers-Monde, il s'agit de nous interroger sur le développement global de notre planète, celui des Suisses comme celui des Bengalis, des Bakongos ou des Boliviens. (...) Il n'est plus possible d'admettre que le développement résulte de l'enrichissement d'un pays. Avec les rapports de la Conférence Suisse-Tiers-Monde, nous appelons « développement » la libération de tout ce qui asservit l'homme : libération de la faim, de la misère, de l'analphabétisme (et cela concernant avant tout le Tiers-Monde), mais aussi de toute forme d'oppression, de racisme (ce qui nous concerne aussi). »³

La DB, qui privilégie la dénonciation par l'information, bénéficie du soutien des groupes de l'Action commune Tiers-Monde qui réunit des prêtres et laïcs protestants et catholiques en Suisse romande. Ces derniers, qui sont à l'origine de la création des Magasins du Monde, se fixent pour

¹ AC, Fonds Jacques Mino, 042_JMO_200, « Membres du CEISB ».

² Alors que l'ONU vote des sanctions économiques à l'égard du régime de l'apartheid, le Conseil fédéral présente, dans une déclaration du 22 septembre 1986, une position visant à justifier son refus de se joindre aux sanctions. Les autorités maintiennent dans les grandes lignes leur position hostile à l'encontre de sanctions qui seraient susceptibles, selon elles, de porter atteinte aux autres pays de la région, et risqueraient ainsi de déclencher une crise économique dans la partie australe de l'Afrique. Derrière ce discours de bonne intention se cachent en réalité des intérêts économiques évidents, notamment pour les banques comme par exemple, le Crédit Suisse.

³ *Vers un développement solidaire. Bulletin d'information romand de l'Association pour la Déclaration de Berne*, n°1, mai 1972, p. 1-2.

objectif de mener des actions collectives par le recours à la manifestation. L'ACTM constitue, selon le premier secrétaire romand de la DB, une réponse à la recherche « d'initiatives concrètes et pratiques plutôt que des grandes théories »¹. Le discours d'expert affiché par la DB est ainsi destiné, à travers l'ACTM, à déboucher sur une action collective. La brochure publiée en 1973 confirme la prédominance des acteurs de la mission en Afrique² et leurs liens avec le COE, lorsque les saisonniers en Suisse sont comparés aux Noirs des bantoustans sud-africains :

« La Suisse n'a pas de bantoustans. Mais elle fait aussi bien : elle maintient en pays étranger les familles de plusieurs centaines de milliers de ses travailleurs : les saisonniers, et elle laisse les enfants y grandir et s'y former, pour cueillir dès leurs 16 ans révolus les fruits de leur travail... de manoeuvres ! »³

Le 6 et 7 avril 1973, une réunion commune à Lausanne aboutit à la création de l'Action Portugal Afrique Australe (APAA) qui finance à mi-temps un secrétaire pour planifier une mobilisation d'envergure. En effet, un mois plutôt, les autorités vaudoises annoncent la présence du Portugal, comme hôte d'honneur de la foire populaire du Comptoir qui doit se tenir en septembre au Palais de Beaulieu à Lausanne⁴. L'APAA lance alors un « appel à une participation massive » pour dénoncer la présence d'un régime qui réprime violemment les mouvements indépendantistes au Mozambique. Les séances de préparation qui se déroulent au Centre catholique universitaire regroupent non seulement des militants des milieux protestants et catholiques (DB, CLMK, etc.), mais aussi des militants de la LMR et de Rupture via des militants aux positionnements multiples.

À Genève, le mouvement Le Lien, constitué en mai 1973, se fixe pour objectifs de favoriser l'échange d'information entre les groupes de solidarité internationale genevois et de relayer l'action de l'APAA. Son bureau est formé par cinq laïcs catholiques, en plus du prêtre Giovanni Chicherio qui entretient de nombreux contacts avec les militants lausannois. Il s'agit de l'un des rares groupes présents à Genève qui mentionne sa volonté d'agir en tant que chrétien. Un document d'information souligne ainsi que ses militants trouvent « dans leur foi, leur adhésion à l'Évangile et leur travail au "Lien" une cohérence »⁵, ce qui n'est pas nécessairement le cas des cent vingt « membres » figurant sur leur liste. Les procès-verbaux du comité rapportent toutefois une volonté de relayer et d'amplifier « tout effort, prise de position ou information venant des milieux de l'Église et s'inscrivant dans un objectif de solidarité avec les opprimés et leur effort de libération », en se disant « convaincu que de très nombreux chrétiens sont ouverts aux problèmes qui sont les nôtres »⁶. Cette orientation explique sans doute en partie la distance qu'entretiennent les membres

¹ Entretien avec FV, juin 2015.

² À ce propos, voir C. SAPPÀ et O. SERVAIS, « Politique et christianisme après 1945 : engagement des acteurs de la mission en Afrique, en Amérique latine et en Europe », *op. cit.*

³ ACTM, « La Suisse et les bantoustans », *Quel Noël ?*, décembre 1973. Cité par N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, *op. cit.*, p. 291.

⁴ C'est la deuxième fois que le Portugal est l'invité d'honneur, la première remontant à l'année 1957.

⁵ AC, Fonds Giovanni Chicherio, Document de présentation du Lien, [juin 1973], 040_GC_200

⁶ Idem

du bureau avec les comités anti-impérialistes animés par des gauchistes. Ces derniers, qui se situent dans une conception classiste insistant sur les luttes du prolétariat, assimilent les groupes de solidarité internationale à tonalité chrétienne à la « ligne petite bourgeoise » du tiers-mondisme. Cependant, à Genève, la « souplesse tactique » des militants de l'OLC, dont l'itinéraire militant passe souvent par l'Action catholique et le MSA, et par conséquent, par l'insertion dans un même milieu d'interconnaissance, se manifeste par une « attitude d'ouverture »¹ vis-à-vis de ces organisations non gauchistes, et inversement.

Selon le secrétaire romand de la DB, qui est l'un des coordinateurs principaux de l'APAA, les différents groupes coalisés au sein de l'APAA s'accordent sur le non-recours à la violence. Ses propos témoignent de la tension qui s'opère sur ce point, les groupes chrétiens cherchant avant tout à sensibiliser l'opinion publique pour faire pression sur les autorités :

« On savait qu'il y avait de l'agitation du côté gauchiste. Et nous nous disions, nous qui représentons un mouvement qui faisait partie des Églises, et surtout moi j'ai toujours dit : « Qu'est-ce qu'on veut ? On ne veut pas simplement dire ce qu'on a dans le ventre et que les capitalistes sont tous des salauds. On veut que les gens comprennent. » Alors on a dit aux marxistes qui étaient là que ce n'est pas une bonne idée de faire la bagarre. Et ils nous ont dit quelque chose qui m'a fait rire : « Non, non, on ne fera pas de bagarre, à moins que les gens qui sont à l'intérieur du Comptoir suisse nous appellent à monter à l'assaut. » Je leur ai répondu que c'était ridicule, comme si les Suisses exposant au Comptoir allaient appeler une bande d'excités à monter à l'assaut. Cette hypothèse écartée, je leur ai demandé d'éviter la violence. Et il m'ont répondu que oui. »²

Le 8 septembre 1973, la manifestation contre la présence du Portugal au Comptoir mobilise 5000 manifestants. Avec la manifestation anti-franquiste du 27 septembre 1975 à Genève qui comptait plus de 5000 manifestants, elle constitue un second événement local majeur et un tournant définitif dans les rapports qu'entretiennent les organisations à tonalité protestante avec les gauchistes. En effet, la manifestation qui consiste à défiler de la gare jusqu'à Beaulieu se termine par une confrontation directe entre certains gauchistes et les forces de l'ordre devant les grilles du Comptoir. Après avoir essuyé une série de jets de pierres, la police en tenue anti-émeute charge et réprime violemment les manifestants. Ces affrontements qui font tache d'huile dans la presse marquent une rupture entre les groupes chrétiens et gauchistes.

« La police était intervenue de façon musclée. Et après il y a eu des débats dans la presse et l'Église : « Qu'est-ce que c'est, ces gens de gauche qui sont contre le Portugal, et qui attaquent de braves exposants du Comptoir suisse ? » La tension dans le canton de Vaud entre la gauche et la droite et à l'intérieur de l'Église était très forte. »³

¹ N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, op. cit., p. 168.

² Entretien avec FV, juin 2015.

³ Entretien avec FV, juin 2015.

Dès 1974, ces deux univers militants évoluent séparément et les passages du « tiers-mondisme » à « l'anti-impérialisme » de type gauchiste sont pratiquement inexistants. Dans les milieux chrétiens, la « Centrale d'alerte » fait office de chaîne téléphonique et de plateforme commune d'actions entre une dizaine de groupes répartis entre Genève et Lausanne et d'autres villes romandes. Elle se fixe comme objectif de coordonner les efforts et de se faire le « récepteur – émetteur – amplificateur » des actions initiées par ces différents groupes locaux¹. Son comité regroupe quatre à cinq personnes et la Centrale compte une centaine de militants qui se mobilisent dans des manifestations et actions durant presque toute la décennie :

« C'était un groupe qui se voyait régulièrement, avec des rencontres de personnes qui brassaient toutes les actions tiers-mondistes dans lesquelles on faisait partie les uns les autres. (...) J'en étais la secrétaire un temps. C'était pour toute la Suisse romande. Quand quelque chose se passait quelque part et qu'il fallait répercuter l'action ailleurs, on avertissait la Centrale d'alerte. »²

Au cours des années septante, les groupes tels que la DB et le CETIM, qui mènent un travail de dénonciation par l'information et l'enquête militante, suivent un processus d'institutionnalisation et de professionnalisation qui les éloignent des mouvements sociaux. Plusieurs militants chrétiens dont plusieurs s'apparentent à la figure de l'intellectuel militant s'engagent également dans la défense des droits de l'homme³. S'exprime là le désir d'apporter un soutien aux étrangers et militants du Tiers-Monde pourchassés par les régimes militaires, alors que l'année 1968 est proclamée par l'Assemblée générale des Nations Unies « année des droits de l'homme ». Cet engagement leur permet d'obtenir l'asile pour des militants brésiliens, par exemple, et de se saisir de l'arme du droit face à un événement majeur et dramatique pour nombre d'entre eux : le coup d'État au Chili⁴. Le multi-engagement semble être toutefois la norme. On les retrouve ainsi à la LDH, à Amnesty International, à Frères sans Frontières, dans l'Action des chrétiens contre la torture (ACAT), et plus tard dans les collectifs de défense des requérants d'asiles.

¹ En janvier 1974, la Centrale d'alerte coordonne les actions de neuf groupes : l'Association Suisse-Cameroun, le Centre Martin Luther King, le Comité Neuchâtelois pour un Service Civil, la Déclaration de Berne (section romande), Frères sans Frontières, Groupe Chrétiens Tiers-Monde, Groupe Églises de l'ACTM, la Ligue Suisse des Droits de l'Homme et le Lien. AC, Fonds Giovanni Chicherio, Centrale d'alerte, 17 janvier 1974, 040_GC_200.

² Entretien avec EB, décembre 2016.

³ Eric Agrikoliansky montre qu'en France les principaux représentants et dirigeants de la Ligue sont en majorité des juristes, des enseignants, des haut-fonctionnaires et des journalistes. Plusieurs indices tendent à penser qu'il en est de même dans la section genevoise de la LDH, puisqu'y figure un journaliste et plus tard haut représentant des droits de l'homme à l'ONU, Jean Ziegler, un journaliste et militant syndical, Bruno Clément, ou des prêtres « défroqués » reconvertis dans l'enseignement, tels que Charles Philippona et Jacques Mino. E. AGRIKOLIANSKY, *La ligue française des droits de l'homme et du citoyen depuis 1945. Sociologie d'un engagement civique*, Paris, Harmattan, 2002.

⁴ C. MOINE, « La Ligue des droits de l'homme et la solidarité avec le Chili après 1973 : au défi de la concurrence internationale », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 137-138, n° 3-4, La contemporaine, 2020, p. 102-109.

Si la composante ouvrière paraît peu présente dans la contestation de mai-juin 68 à Genève et Lausanne, les manifestants évoluent dans un contexte marqué par la grève générale en France, l'automne mouvementé italien et les contestations ouvrières dans l'Espagne des années 1971-1972. Les conflits ouvriers collectifs et ouverts, qui se succèdent en Suisse occidentale dès 1969, sont d'ailleurs portés par des membres actifs de l'immigration italienne et espagnole, souvent proches ou militants des partis communistes. Si l'ampleur de ces contestations ouvrières est sans commune mesure avec celles des pays voisins, elles signent néanmoins l'irruption des travailleurs immigrés sur la scène militante locale¹. Comme en France et en Italie, les ressorts de la solidarité avec les travailleurs immigrés reposent sur le parallèle qui est dressé entre les « victimes lointaines » du Tiers-Monde et les « victimes intérieures » que seraient les travailleurs, considérés comme des « immigrés de l'intérieur »². Cette perspective favorise l'émulation et la coordination d'actions pour la cause des travailleurs immigrés. Toutefois, la lecture marxiste privilégiée par les gauchistes par rapport aux militants, plus critiques vis-à-vis de ces derniers, a des conséquences stratégiques distinctes. L'engagement de ces chrétiens repose sur un principe d'action consistant à se montrer solidaire avec les immigrés en s'engageant concrètement à leurs côtés et en privilégiant le recours à l'opinion publique et aux autorités.

ENCADRE 22. LE STATUT DES TRAVAILLEURS IMMIGRÉS EN SUISSE

Pour comprendre l'essor d'un mouvement de solidarité avec les travailleurs immigrés, il est nécessaire de fournir quelques indications sur le statut des immigrés en Suisse durant cette période. Les autorités fédérales et les associations patronales considèrent que les étrangers sont « avant tout des travailleurs temporaires, qui ne font ni partie de la société ni de la classe ouvrière »³. Le statut de saisonnier, unique en Europe, fixe la durée de la saison à maximum neuf mois et l'autorisation d'une nouvelle saison n'est accordée que si le travailleur a passé trois mois à l'étranger. Ce statut est très restrictif, puisque les possibilités de regroupement familial sont pratiquement nulles, que le saisonnier ne dispose d'aucune mobilité géographique et professionnelle, et qu'il peut être licencié à tout moment, y compris en période d'essai. En outre, les travailleurs saisonniers n'ont pas accès au logement, et c'est l'employeur qui est tenu de leur fournir un logement décent, en réalité des baraques en bois mal isolées, à l'écart du centre-ville, qui font office de dortoirs. En outre, l'interdiction du regroupement familial et de séjour saisonnier aux parents d'enfants mineurs génère le phénomène des enfants clandestins, ces « enfants de l'ombre », qui n'ont pas le droit à la scolarisation et doivent rester cachés pour ne pas être découverts par la police des étrangers. Leur nombre est estimé à environ 15'000 en Suisse

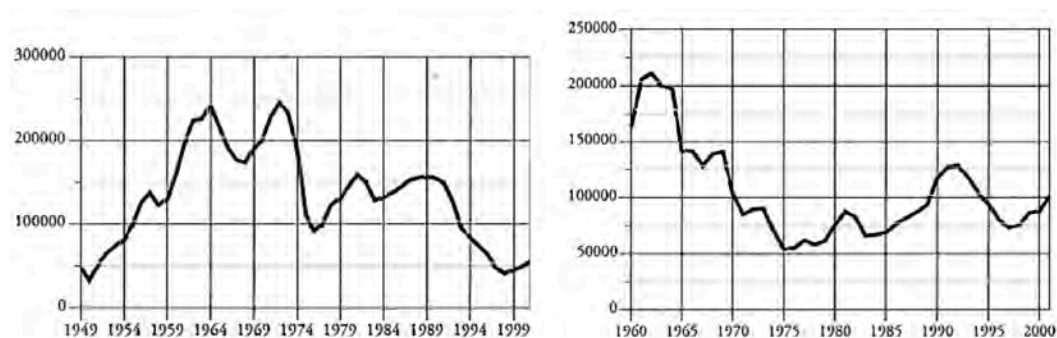
¹ F. DESHUSSES, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, s. l., Éditions d'En bas, 2013.

² I. SOMMIER, « Chapitre 2. Une période révolutionnaire ? », dans *La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008, p. 35.

³ Y. BOUGHABA, *Citoyennetés populaires en Suisse. Sociabilités et politique à Renens (1945-2013)*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2016, p. 155.

au début des années septante¹. L'augmentation constante du nombre de travailleurs immigrés alerte le Conseil Fédéral qui se voit confronté simultanément au problème de la surchauffe de l'économie, à la demande de main-d'œuvre bon marché par les organisations patronales, tout en devant affronter la droite anti-immigration accusant les autorités fédérales d'immobilisme face à l'*Überfremdung*. Face à cette politisation de la question migratoire durant les années soixante, les autorités tentent à plusieurs reprises d'imposer, dès 1964, des plafonnements et quotas annuels – hormis dans l'agriculture et la santé publique –, et elles introduisent des autorisations de séjours (permis) sans parvenir toutefois à freiner l'immigration. De 1967 à 1968, le nombre d'étrangers titulaires d'un permis B ou C s'accroît ainsi constamment. Après une deuxième initiative imposant une réduction considérable du nombre de travailleurs immigrés, refusée de justesse en votation le 7 juin 1970, une troisième *Überfremdungsinitiative* est déposée en 1974. Les travailleurs saisonniers sont une nouvelle fois accusés de ne pas « s'assimiler » à la culture helvétique et de réduire les espaces « naturels » disponibles pour la population par la construction de nouveaux logements, sur fond de critères ethniques et nationalistes. Face à cette « radicalisation du discours² » anti-immigrés, les autorités continuent à restreindre les droits des étrangers³.

Figure 14 : Entrées de saisonniers et immigration en Suisse (1949-2001)⁴



Toutefois, sous la pression des autorités italiennes notamment, les autorités suisses s'engagent à assurer progressivement d'ici au 31 décembre 1973 la transformation en travailleurs annuels de tous les travailleurs saisonniers ayant séjourné régulièrement en Suisse pendant cinq ans consécutifs. Par un détour administratif, ces mesures ne seront toutefois pas appliquées pour les saisonniers du bâtiment pour lesquels l'entrée en Suisse n'est autorisée qu'à partir du 1^{er} avril pour huit mois et trois semaines. Dès 1973, les saisonniers sont ainsi classés en deux catégories : les saisonniers annuels venus travailler chaque année en Suisse depuis au moins cinq ans avant 1973 et qui peuvent désormais espérer obtenir un permis de séjour de longue durée d'une part, et les saisonniers permanents dont le séjour est limité à neuf mois par année avant de pouvoir déposer une demande de permis de séjour d'autre part. D'une certaine façon, l'importation d'une main-d'œuvre étrangère congédiable à tout moment, sans que celle-ci bénéficie des prestations et droits sociaux minimum, n'est plus envisagée comme une mesure provisoire et conjoncturelle, mais s'ancre définitivement dans les règles de production et d'échange économique⁵. Si les

¹ M. FRIGERIO MARTINA et S. BURGHERR, *Versteckte Kinder: zwischen Illegalität und Trennung: Saisonierkinder und ihre Eltern erzählen*, Lucerne, Rex-Verlag, 1992.

² C. MAIRE, « La représentation des immigrés italiens dans les affiches politiques de 1965 à 1981: construction et déconstruction d'une image », dans M. La Barba et al. (éd.), *La migration italienne dans la Suisse d'après-guerre*, Lausanne, Éditions Antipodes, 2013, p. 101-128.

³ Les travailleurs ne peuvent changer de poste qu'au bout d'un an. Ils n'ont le droit de travailler dans un autre canton que celui d'arrivée ou de n'exercer une autre profession qu'après avoir travaillé au minimum trois années en Suisse.

⁴ E. FIGUET, *L'immigration en Suisse depuis 1948. Une analyse des flux migratoires*, Zurich, Seismo, 2005, p. 28.

⁵ D. CASTELNUOVO FRIGESSI, *La condition immigrée*, Lausanne, 1978, p. 33.

entrées de travailleurs immigrés et saisonniers diminuent au milieu des années septante, ce n'est pas tant en raison des mesures de « stabilisation » mises en place par les autorités politiques en réponse aux mobilisations contre la « surpopulation étrangère » que de la récession économique suite au choc pétrolier. Avec la crise, de nombreux travailleurs immigrés répartis principalement entre l'industrie (46%), le bâtiment (19,3%) et l'hôtellerie-restauration (6,9%)¹ sont contraints de rentrer au pays. Cette « exportation du chômage » permet à la Suisse de maintenir un taux de chômage relativement bas, puis de relever les quotas peu après la crise, dans un contexte marqué le rapprochement progressif des autorités politiques avec l'Union européenne en vue de la libre circulation des personnes².

Regroupant des organisations et comités animés le plus souvent par des (ex-)prêtres et (ex-)pasteurs, on peut distinguer deux pôles principaux dans l'espace concernant la cause des immigrés. Un premier pôle se situe autour du Centre social protestant à Lausanne et Genève, à partir duquel se constitue, en 1974, le Centre de Contact Suisse-Immigrés. Les initiatives contre l'*Überfremdung*, puis les mobilisations de travailleurs immigrés en 1969 contribuent à en faire l'un des thèmes de préoccupation majeure au sein du CSP. À Lausanne, les autorités de la ville sont pionnières en matière d'intégration des immigrés, et ce dès 1964, même si ce n'est qu'à partir de 1971, après le choc de la deuxième initiative « Schwarzenbach », qu'elles interviennent concrètement en instituant le Bureau lausannois pour l'intégration des immigrés, sur l'initiative du municipal Roger Mugny du Parti démocrate chrétien³. Dès 1970, le CSP lausannois met alors sur pied la *Fraternité* qui développe ces activités autour de trois axes : un axe « classique » de consultation sur les problèmes de travail, assurances et police des étrangers ; un axe organisationnel par la mise à disposition d'une salle pour les organisations de l'immigration ; un axe de sociabilité avec l'ouverture d'un espace de rencontres intercommunautaires bien connu de certains militants de la LMR qui s'y rendent occasionnellement pour y nouer des contacts. À Genève, le CSP gère un lieu d'hébergement au Lignon réservé aux travailleurs immigrés saisonniers. Toutefois, l'arrivée de militants chrétiens politisés dans les années soixante-huit contribue à remettre en question cette approche charitable. En 1972, le président du CSP admet ainsi la nécessité d'abandonner cette gérance qui cautionne le statut de saisonnier alors même « que de plus en plus de personnes en Suisse et au sein de l'Église [le] considèrent comme inhumain »⁴. La même année, en mai, les théologiens André Biéler et Kurt Marti (cofondateur de la DB), Jean Quéloz (ancien permanent de la JOC et du MPF), mais aussi l'écrivain Hans Muhlethaler ou encore le député socialiste Georges

¹ E. PIGUET, *L'immigration en Suisse. Soixante ans d'entrouverture*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2009, p. 32.

² *Ibid.*, p. 33.

³ G. FONTE, « L'intégration des immigrés italiens à Lausanne, un modèle de réussite ? », dans M. La Barba *et al.* (éd.), *La migration italienne dans la Suisse d'après-guerre*, Lausanne, Éditions Antipodes, 2013, p. 165-177.

⁴ Propos tirés de M. LLORENS, « Sortir l'immigration de son ghetto » : *le Centre de contact Suisses-immigrés de Genève, relais des revendications immigrées? 1974-1990*, Mémoire de master, Genève, Université de Genève, 2013, p. 38.

Rossier envoient une lettre au Conseil fédéral pour l'interpeler sur l'inhumanité du statut de saisonnier.

Le recrutement de Berthier Perregaux – un pasteur de Neuchâtel engagé à la Cimade à Marseille avant d'être expulsé du territoire français en septembre 1973 du fait de son engagement en faveur des immigrés – va fortement contribuer au développement de ce secteur d'activité avec la création du Centre de contact Suisses-Immigrés (CCSI). Le directeur du CSP, Jean-Marc Droin, décide de professionnaliser le conseil individuel aux immigrés et confie à Berthier Perregaux, en octobre 1973, la création d'un secteur de l'immigration. Ce dernier prend contact avec les organisations de l'immigration et leur fournit des locaux au CUC pour organiser des réunions politiques. Il prend également contact avec la FOBB et les syndicats chrétiens qui intègrent le comité, et avec Caritas et le CSP. Mais le secrétaire et socialiste anticommuniste de la FOBB, René Carron, « va très vite sortir » du CCSI en lui reprochant d'empiéter sur le terrain syndical. De son côté, le comité du CSP conteste la démarche de Berthier Perregaux qui profiterait aux « communistes étrangers »¹. L'obtention de subsides, grâce au soutien du conseiller d'État socialiste Willy Donzé, un protestant « humaniste » que Berthier Perregaux « connaît bien », permet au CCSI de s'autonomiser².

Un deuxième pôle se constitue autour de militants et aumôniers de la JOC et de l'ACO qui s'engagent pour l'abolition du statut de saisonnier. Les initiatives contre la « surpopulation étrangère » soulèvent parmi les jocistes une forte indignation : « Il y a eu l'initiative Schwarzenbach, et là, la JOC a fait de très grandes campagnes contre les votations schwarzenbach. »³ À l'automne 1973, Armand Muller et Pascal Mercier – respectivement aumôniers de la JOC nationale et de l'ACO –, mettent sur pied avec d'autres militants le Comité pour l'abolition du statut de saisonnier (CASS). Ils visent un travail d'information auprès de la population afin de faire pression sur les autorités en faveur de la suppression d'un statut qui, selon les termes de la JOC, porte atteinte à la « dignité » des travailleurs. Le CASS se conçoit comme un « instrument de coordination, d'information de l'opinion publique et de pression sur les pouvoirs politiques et économiques, créé et soutenu par des organisations politiques, sociales et éducatives suisses et des travailleurs immigrés, disposés à lutter par tous les moyens légitimes pour l'abolition du statut de saisonnier, dans le plus bref délai possible »⁴. La liste des organisations concernées mentionne le MPF, l'ACO et la JOC, mais aussi le ministère protestant à l'industrie représenté par les pasteurs Jean Rouget et Jacky Corthey, le CSP, l'Action commune Tiers-Monde, les syndicats chrétiens, ainsi que les organisations de l'immigration italienne et espagnole (CLI, ATESS).

¹ M. LLORENS, « *Sortir l'immigration de son ghetto* » : le Centre de contact Suisses-immigrés de Genève, relais des revendications immigrées ? 1974-1990, Mémoire de master, Genève, Université de Genève, 2013, p. 39.

² Entretien avec BP, avril 2017.

³ Entretien avec JB, août 2017.

⁴ AC, Fonds 090_CASS, 002 CP sous-série 108, «Projet de plate-forme politique», novembre 1973.

Si des militants de l'OLC participent aux réunions du CASS, c'est avant tout avec l'objectif d'en faire une organisation capable de mener un travail auprès des masses en cherchant à « introduire une analyse plus globale (...) mettant en évidence la lutte des travailleurs avant tout par rapport à leur condition de travailleurs exploités », et à montrer « que la lutte des travailleurs saisonniers s'inscrit dans la même lutte que celle de tous les travailleurs »¹. Cette même perspective axée sur la lutte des classes, dans laquelle s'inscrit le statut des travailleurs immigrés, explique leur rejet de l'initiative « Être solidaire en faveur d'une nouvelle politique à l'égard des étrangers ». Lancée en 1974 par le Mouvement des travailleurs catholiques en Suisse alémanique, cette initiative populaire vise à garantir « aux étrangers le respect des droits de l'homme, le bénéfice de la sécurité sociale et le regroupement familial »². En Suisse romande, elle est portée par le théologien Jean-Pierre Thévenaz, engagé au CSP et à la DB, qui coordonne la campagne romande. L'initiative est vivement contestée par les gauchistes, hormis le POCH à Bâle qui, à l'instar du PS, met en avant le principe d'égalité qui unit les travailleurs suisses et étrangers³. Les militants de l'OLC y voit un moyen de normaliser la condition des travailleurs immigrés et de ne pas inscrire la défense des travailleurs immigrés dans le cadre plus général des luttes ouvrières. Ils lui reprochent ainsi d'aller « pleinement dans le sens de la politique du Conseil fédéral, dans la mesure où elle pose comme objectif prioritaire la volonté de stabilisation » par les permis de séjour qui n'améliorent en rien les conditions de vie et de travail des travailleurs immigrés⁴.

Si les organisations de l'immigration (CLI, ATESS), le CASS et le CSSI soutiennent l'initiative, les syndicats de l'USS n'arrivent pas à dégager une majorité qualifiée pour l'appuyer. En effet, les représentants de la FTMH (métallurgie) redoutent les effets d'une abolition du statut de saisonnier sur les emplois dans l'industrie des machines dans un contexte de récession du secteur industriel⁵. Le camp activiste en faveur de l'initiative se constitue surtout au sein de la FOBB (secteur de la construction) qui compte de nombreux membres issus de l'immigration⁶. En revanche, la Confédération des syndicats chrétiens et, à Genève, les syndicats de la métallurgie (FCOM) et du secteur tertiaire (coordonnés par la CRT) soutiennent l'initiative, tandis que c'est le syndicat de la

¹ AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, « Le CASS », s.d.

² Voir le texte complet sur le site de la Confédération (<https://www.bk.admin.ch/ch/f/pore/vi/vis128t.html>).

³ C. MAIRE, « La représentation des immigrés italiens dans les affiches politiques de 1965 à 1981: construction et déconstruction d'une image. », *op. cit.*, p. 118-124.

⁴ AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, « L'initiative être solidaire », p. 3.

⁵ J. STEINAUER et M. V. ALLMEN, *1970-1980: les syndicats entre xénophobie et solidarité*, Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier, 2001. En revanche, la FOBB réclame en 1970, au cours de son congrès annuel, la suppression du statut de saisonnier et affiche, l'année suivante, son soutien à l'initiative « être solidaire ». C. MAIRE, « La représentation des immigrés italiens dans les affiches politiques de 1965 à 1981: construction et déconstruction d'une image. », *op. cit.*, p. 118.

⁶ J. STEINAUER et M. V. ALLMEN, *1970-1980*, 2001, *op. cit.*

construction (FCBB) qui hésite. La FCOM et la CRT, où s'engagent des militants en rupture plus ou moins complète avec le catholicisme, s'investissent très tôt dans la décennie dans les secteurs de l'immigration, peu syndiqués, en particulier parmi le petit personnel de l'hôtellerie-restauration et des hôpitaux.

Suite à cette initiative, qui se solde par un lourd échec en votation populaire au mois d'avril 1981, le statut de saisonnier n'est plus remis en question jusqu'à sa suppression progressive avec l'introduction de la politique des trois cercles de l'Union européenne. On assiste alors à une redéfinition des catégories de mobilisation et de qualification de la cause des immigrés, qui s'oriente vers la défense des requérants d'asile. Si, durant la séquence qui s'étend des années soixante aux années septante, les mobilisations en faveur des travailleurs immigrés insèrent cette nouvelle cause dans le cadre plus large des luttes et solidarités ouvrières, au cours des années huitante, la catégorie « immigré » – qui met davantage l'accent sur le critère de nationalité ou d'origine – efface progressivement toute référence ouvrière. Car en Suisse comme en France, une partie des militants gauchistes défilent en 1968-1969 sous le slogan « Travailleurs français et immigrés tous unis »¹. En outre, les mobilisations de travailleurs immigrés mettent en avant des revendications qui les inscrivent dans le cadre des luttes ouvrières plutôt que dans des « luttes de l'immigration »². Or, cette perspective centrée sur la lutte des classes est surtout l'apanage de groupes gauchistes ; les organisations et collectifs à tonalité protestante ou catholique mettant plutôt l'accent sur la « dignité des travailleurs » dans leur ensemble, et des travailleurs immigrés en particulier. Le discours de ces militants chrétiens repose sur un registre éthique et leur mode d'action sur un souci d'efficacité et de pragmatisme : il s'agit de restituer à chacun sa dignité humaine à travers l'accès à des droits fondamentaux d'une part, et le recours aux instruments de la démocratie directe à travers l'action citoyenne pour changer le cadre légal d'autre part. Ce décalage est en partie responsable de l'absence de coalition ou de comité unitaire entre gauchistes et militants chrétiens liés à des organisations confessionnelles dans les années septante. Les désaccords sont parfois d'autant plus grands que certains gauchistes d'origine chrétienne en sont venus, au cours de leur itinéraire militant, à rejeter le discours « humaniste » de l'Église qui, à leurs yeux, fournit un vernis moral à l'exploitation menée par les classes dirigeantes et trompe les travailleurs en noyant le véritable enjeu, celui de la lutte des classes.

Vers la fin des années huitante, alors que la plupart des groupes gauchistes ont disparu, la question de l'asile devient un thème de mobilisation majeur pour ces militants. À Lausanne, l'engagement pour la défense du droit d'asile passe par des mobilisations qui regroupent tant des militants

¹ Y. GASTAUT, « Quand mai 1968 rencontre l'immigration : un moment de l'opinion française », *Hommes & Migrations*, vol. 1321, n° 2, Musée de l'histoire de l'immigration, 2018, p. 152-160.

² L. PITTI, « Grèves ouvrières *versus* luttes de l'immigration. Une controverse entre historiens », *Ethnologie française*, vol. 31, n° 3, Presses Universitaires de France, 2001, p. 465-476.

syndicaux de la CRT que des pasteurs et laïcs politisés dans les années soixante-huit. Le mouvement SOS Asile, en 1985, se constitue dans le cadre d'une mobilisation qui témoigne de l'importance de ce pôle chrétien engagé, ou proche du CSP lausannois qui est dirigé par le pasteur et militant Daniel Pasche entre 1970 et 1996. Ex-objecteur de conscience, Daniel Pasche rassemble autour du CSP un groupe de réflexion sur l'asile. Il aboutit à la création du Refuge, un mouvement qui loge une vingtaine de requérants d'asile menacés de renvoi dans paroisse de Saint-Amédée et qui met sur pied une chaîne téléphonique en cas d'intervention policière. Ces activités menées dans le quartier populaire du nord de la ville lui permettent d'obtenir le soutien d'habitants du quartier ainsi que celui du prévôt de l'Église catholique, Claude Ducarroz. Une coalition se constitue autour du collectif SOS Asile qui rassemble des militants engagés à la LDH et au CSP avec le soutien de militants anarcho-syndicalistes de la Confédération romande du travail – qui regroupe les fédérations chrétiennes de la fonction publique et du tertiaire. Elle permet d'articuler action sociale, alphabétisation, défense juridique et luttes revendicatives :

« Et on a totalement perdu cette bataille à partir des années 80, qui est la bataille de la *qualité de réfugié*, de sa reconnaissance. On se bat tous depuis 85, le dos au mur, contre les renvois. On ne peut faire *que* ça, avec des moyens parfois offensifs, occupation d'églises, etc. La Coordination Asile Vaud – devenue la CAMIV, puis Droit de Rester –, à Lausanne, (...) est surgie de la mémoire du premier mouvement SOS Asile, créé en 1985, qui a réussi, plus que dans d'autres cantons, à créer une mobilisation populaire. »¹

L'un des principaux animateurs de ce mouvement, ancien jéciste de Lausanne et animateur socioculturel à Genève, obtient également le soutien de militants anarcho-syndicalistes qui s'impliqueront plus tard dans les actions du collectif « Élixa mon Amour » – baptisé ainsi en raison du jeu de mots avec « Asile mon amour ». La question de l'asile restera l'une des causes majeures défendues par ces militants parmi lesquels figurent plusieurs pasteurs. On les retrouve ainsi dans le mouvement de défense des « 523 » requérants déboutés en 1994.

La crise du consentement à l'institution religieuse

Les années soixante-huit se caractérisent par une « perte d'emprise des formes instituées » qui atteint son paroxysme en 1968-1969. Des prêtres, pasteurs et laïcs dénoncent le régime de vérité de l'Église comme un obstacle à la fidélité et au témoignage authentique de l'Évangile par les chrétiens. Les normes de la vie paroissiale, centrées sur les rituels et la dévotion, sont progressivement subordonnées à l'impératif du témoignage, impliquant un engagement concret auprès des plus démunis et en leur faveur. La charité ne suffit plus, pis, elle est désormais perçue

¹ B.C., entretien du 12 décembre 2012 mené par Marie Métrailler et Bernard Voutat.

comme un acte de déculpabilisation qui interdit d'interroger et d'agir contre les causes de la pauvreté, et oblitère ainsi les formes d'injustice sociale. Dès lors, l'apolitisme de l'Église et des chrétiens est dénoncé comme un leurre, car toute pratique et croyance portent nécessairement des conséquences manifestes ou latentes sur le maintien ou la subversion de l'ordre social. Pour ces chrétiens, l'engagement du Christ a nécessairement une visée politique dans la mesure où ses paroles et ses actes questionnent directement les rapports de pouvoir dans la société et qu'il incarne la figure du prophète qui dénonce l'injustice des puissants et des dominants à l'égard des pauvres et des faibles. Denis Pelletier montre alors que le déplacement de la frontière du politique et du religieux prend la forme, en Europe, d'un programme désigné sous le néologisme de « déclergification »¹. En Suisse romande, il se décline essentiellement à travers les questions de l'engagement politique des chrétiens, de l'exercice du pouvoir et de la domination par l'Église et en son sein, et enfin, du mariage des prêtres et de la morale sexuelle².

La contestation de la division du travail religieux

La critique anticléricale qui jaillit dans les milieux catholiques en 1968 devient l'expression manifeste du malaise qui règne depuis plusieurs années au sein d'une fraction du jeune clergé. La formation des prêtres et des pasteurs, fondée sur le même modèle de sacralisation de la fonction pastorale, est de plus en plus associée à une Église éloignée des enjeux sociaux du moment : le modèle du clerc qui régent sa paroisse du haut de sa chaire en fournissant des réponses doctrinales leur paraît passer à côté des grandes questions de société : pauvreté, guerre, sexualité, inégalités, etc.

L'appropriation personnelle des contenus théologiques qui fonde la tradition protestante implique un mode de gestion des tendances, des clivages et des sensibilités au sein de l'institution, afin de garantir une *unité minimale de l'institution*. Dans le protestantisme, celle-ci repose moins sur l'exercice d'un contrôle par les dirigeants que par « l'activation d'une conscience d'appartenance parmi les membres », l'intériorisation par ceux-ci des normes, façon de penser et d'évaluer les conduites, ou encore par le biais « de *mécanismes de réprobation collective* »³. L'analyse des débats des Synodes de l'Église réformée vaudoise menée par Roland Campiche dévoile ainsi une institution avant tout soucieuse « de sauvegarder l'unité, même apparente, ce qui l'empêche d'aborder les situations conflictuelles. Son fonctionnement limite considérablement sa possibilité d'être en prise directe avec l'événement. Sa composition (notables) et son organisation (influence du Conseil synodal) rendent [le synode] peu perméable aux questions de la base et éloigné de la

¹ D. PELLETIER, « Catholiques français de gauche et d'extrême gauche à l'épreuve du « moment 68 », *op. cit.*

² Il faudrait ajouter l'exercice du pastoralat par les femmes, théoriquement accepté dans les Églises protestantes de Suisse romande, mais pratiquement inexistant dans les faits.

³ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris, Économica, 2009, p. 4

vie quotidienne. »¹ Cette norme du consensus a pour effet d'invisibiliser les rapports de domination entre groupes sociaux, ce que dénoncent précisément les jeunes théologiens nouvellement formés à la sociologie. Pour ces derniers, les paroissiens n'agissent en réalité pas de manière très différente des fidèles catholiques, puisque l'examen personnel tant revendiqué par le protestantisme est souvent remplacé par l'autorité des pasteurs auxquels les fidèles s'en remettent pour fonder leur conviction². C'est précisément ce qui fonde la critique anticléricale des jeunes théologiens et étudiants en théologie à Genève dans le cadre de « l'affaire des 22 », à laquelle souscrivent une partie des étudiants de la faculté de théologie de Lausanne. Elle exprime un refus de la *fides implicita* à une autorité sacerdotale qui se fait le dépositaire de la vérité.

La remise en cause du cléricalisme se fait surtout entendre à Genève, à la fin des années soixante, parmi les étudiants de la faculté de théologie. Cette critique s'inscrit dans un contexte théologique dominé par le barthisme, succédané de la pensée de Karl Barth. Au sein du corps pastoral genevois, le barthisme reste une référence majeure dans la formation des jeunes pasteurs. Selon cette théologie, les œuvres sont impuissantes au salut puisque l'homme est sauvé par l'initiative de Dieu³. Par conséquent, il s'agit surtout de prêcher la parole de la Croix, du sacrifice, la prédication étant un élément central du barthisme. Si seule une minorité de paroissiens et de pasteurs se disent « barthiens »⁴, cette théologie reste au cœur de la prédication et de l'enseignement. Mais une partie des jeunes théologiens qui s'ouvrent aux sciences humaines, à l'œcuménisme, et qui pouvaient s'imaginer autrefois pasteurs d'une « grande paroisse », mettent en doute les présupposés de cette théologie. Eric Fuchs, né en 1932, directeur du Centre protestant d'études avant d'être nommé professeur d'éthique, explique ainsi le caractère doctrinal de cette théologie :

« Quand j'ai commencé ma théologie, on était tous barthiens. On étudiait Barth. Si on faisait de la théologie, on pensait à Barth. Il y avait peu de barthiens à la faculté, mais nous, on lisait Barth et c'était notre référence. Et puis cela a été le développement de la linguistique, donc de Bultmann, du rôle du langage. Cela nous a libéré du dogmatisme un peu lourd. [Même barthien ?] Oui. C'était un peu lourd. Cela m'a valu des ennuis contre mon professeur, Jacques de Senarclens qui était un barthien pur sucre. »⁵

¹ R. CAMPICHE, *Visage du synode vaudois. Vers un Eglise pour les autres*, Lausanne, VEPA, 1973, p. 61

² Ce que souligne bien M.-C. PITASSI, « Les impasses de l'examen religieux. Examiner, prouver, objecter, persuader », *Archives de Philosophie*, vol. 81, n° 4, Centre Sèvres, 2018, p. 681-693

³ J.-L. SCHLEGEL, « L'introuvable libéralisme religieux », *Esprit*, Mars/avril, n° 3-4, Éditions Esprit, 2007, p. 39.

⁴ En 1984, l'enquête de Roland J. Campiche montre que seul 3,3% des conseillers de paroisse genevois se disent « barthistes », contre 19% d'évangéliques, 17,6% de libéraux et 11,1% issus du christianisme social. Dans l'Église vaudoise, les barthistes sont à peine 2%, contre 15,8% de conseillers qui se reconnaissent dans le christianisme social, 14,3% d'évangéliques et 12,6% de libéraux. R. CAMPICHE et F. BAATARD, *Conseillers de paroisse. Laïcs responsables dans le protestantisme vaudois*, Lausanne, Institut d'éthique sociale de la FEPS, 1985.

⁵ Entretien avec Eric Fuchs, septembre 2019.

Le malaise chez une partie des candidats en théologie vient sans doute aussi du sentiment d'être en décalage avec un public paroissial vieillissant dont la majorité se reconnaît dans les partis bourgeois – 49% des conseillers de paroisse genevois et 47% des conseillers lausannois –, même si les protestants de gauche représentent un quart des conseillers. L'intérêt des candidats en théologie pour les sciences humaines, la pastorale et l'éthique, alors même que ces disciplines peinent à faire leur place, témoigne également d'un changement de rapport à la vérité et à la société. Plutôt que de proclamer une vérité, les candidats se reconnaissent davantage dans une posture pastorale consistant à poser les bonnes questions, à privilégier l'accompagnement, à animer des groupes de paroissiens engagés dans la transformation du monde social. Ce n'est pas un hasard si une fraction importante des étudiants s'orientent en fin de parcours vers les professions de l'éducation. Autre phénomène d'importance, que l'on retrouve chez les séminaristes catholiques¹, la figure du pasteur et son savoir théologique est progressivement concurrencée par l'essor des sciences humaines et perd indéniablement de son prestige. Le sentiment d'élection s'effrite pour laisser la place au doute, et le savoir théologique est de plus en plus évalué en fonction de sa pertinence en matière de réflexion éthique, sociale et politique.

ENCADRE 23 : L'AFFAIRE DES « 22 »

En 1965, huit théologiens récemment sortis de la faculté adressent au Synode un document sur la manière dont ils conçoivent le ministère pastoral. Le texte fait l'objet de divers échanges et discussions internes jusque début 1967, avec la formation d'un groupe de réflexion qui rassemble vingt-deux jeunes diplômés ou étudiants en théologie. Parmi eux figure notamment Pierre Dominicé, animateur du Centre universitaire protestant de Genève et ami du pasteur français Georges Casalis. En novembre 1968, ces étudiants sollicitent le responsable du Centre protestant d'étude, Erich Fuchs, qui fait du manifeste le numéro de novembre 1968². Le manifeste conteste la figure du « pasteur-personnage-sacré », consacré à vie et énonciateur légitime de la vérité. La configuration institutionnelle repose sur une division du travail dans les paroisses qui concorde avec une hiérarchie symbolique à la tête de laquelle se trouve le pasteur : « Ces fonctions que nous venons de décrire sont-elles plus importantes que d'autres ? Plus généralement encore : peut-on établir une hiérarchie au sein des fonctions que Dieu confie aux hommes ? »³ Cette division et hiérarchisation des tâches place les laïcs dans une position de non-acteurs et de réceptacles passifs d'une vérité, dans une institution où chacun tient sa place et se fonde dans ce qui est institué. Les paroisses, pour former des acteurs à part entière, doivent retrouver « le sens du mobile et du provisoire » afin de ne pas « se figer dans des formes et des structures rigides, car l'Église ne saurait être dans ce monde une Église installée et conformiste ». C'est l'ensemble du régime de vérité de l'Église protestante qui est mis en cause. L'institution repose sur une « structure d'autorité » qui se traduit par la croyance selon laquelle le pasteur-théologien « appelé par Dieu » à exercer à vie son « don » au service de son Église est l'unique producteur de la vérité : « Non seulement nous dénonçons ainsi le cléricalisme latent dans nos Églises pourtant

¹ Voir C. SUAUD, *La Vocation*, op. cit.

² Anon., « Le Manifeste des "22" (Dossier et documents) », *Bulletin du centre protestant d'études*, 20^e année, n° 6-7, novembre 1968, p. 67.

³ *Ibid.*, p. 12.

réformées, mais encore nous mettions en question le fait que la parole de Dieu puisse être dispensée uniquement au travers d'une structure d'autorité »¹.

En milieu catholique, la critique est historiquement plus ancrée et sa radicalité doit être rapportée à l'exercice du pouvoir au sein de cette Église. Magali Della Sudda montre que la « romanisation » observée au XIX^e siècle conduit à une centralisation de l'autorité aux mains de la curie romaine et entraîne une redéfinition du rôle des évêques et archevêques qui « deviennent localement les médiateurs du pouvoir du centre romain, comme le sont les préfets dans l'administration étatique »². Or, à partir de l'entre-deux-guerres, une fraction des laïcs et prêtres qui s'engagent dans la Résistance ou qui la soutiennent d'une manière ou d'une autre, promeut de plus en plus la primauté de la conscience individuelle sur l'obéissance à la hiérarchie. C'est dans ce contexte qu'il faut replacer la mobilisation de prêtres, à Genève, contre la nomination de Mgr. Mamie au rang d'évêque auxiliaire. Vicaire et aumônier des étudiants à Lausanne (1946-1950), puis étudiant au Collège dominicain et à l'Institut biblique de Rome (1955-1960) où il obtient son doctorat avant de devenir secrétaire du cardinal Journet au Concile, Mgr. Mamie incarne à leurs yeux un clergé arc-bouté sur ses attributions et « déconnecté de la réalité du terrain ». Le journal catholique *Le Courrier* relaie ainsi leur plainte :

« Notre diocèse, après le Concile et après bientôt 25 ans d'épiscopat de Mgr. Charrière, a besoin d'un pasteur très proche du clergé et des fidèles. Or, Mgr. Mamie n'a exercé que très brièvement le ministère paroissial (4 ans vicaire dans une paroisse à Lausanne). Mgr. Mamie a un abord difficile avec les gens, voyant tout d'abord le côté négatif des choses et des événements. Il s'est distancé de tous ses confrères, même ceux de son année d'ordination et de séminaire. Il n'a pas la confiance des prêtres du diocèse et aux élections pour le conseil presbytéral, il n'a eu que quelques voix, éparées. »³

Selon Guy Musy, dominicain et aumônier du CUC à Lausanne, les prêtres attendaient surtout « un autre évêque que lui, Mgr. Bullet, qui était professeur au grand séminaire à Fribourg. (...) Il était plus abordable, plus conciliant, plus ouvert aussi (...) sur le plan œcuménique, sur le plan théologique, et sur le plan pastoral surtout. Sur le plan pastoral, surtout, parce que Mgr. Bullet était professeur de théologie pastorale, ce que n'a jamais été Mgr. Mamie »⁴. Ces prêtres témoignent de leur « profonde déception » liée au fait que Mgr. Charrière et le vicaire épiscopal Mgr. Journet n'ont consulté aucun prêtre dans le cadre de cette nomination. Par voie de presse, ils leur reprochent d'avoir « agi contre l'esprit même du Concile, puisque ni les plus proches collaborateurs de

¹ *Ibid.*, p. 17.

² M. DELLA SUDDA, « Les transformations de l'exercice de l'autorité épiscopale dans l'Église catholique en France à la lumière de la condamnation de l'Action française », *Genèses*, vol. 88, n° 3, 2012, p. 69.

³ ATS, « Des prêtres se disent profondément déçus par la nomination du nouvel évêque auxiliaire », *Le Courrier*, 20 août 1968, p. 5.

⁴ Entretien avec GM, juillet 2018.

l'évêque, les quatre vicaires généraux, ni le président du Conseil presbytéral, ni le Chapitre de la cathédrale n'ont eu connaissance de cette nomination »¹. Ils invitent l'évêque et le vicaire épiscopal à repousser la nomination de Mgr. Mamie afin d'ouvrir une consultation de la base ecclésiale, exprimant « l'espoir que cette requête soit écoutée »².

Toutefois, l'affaire « lève le voile sur le fossé qui sépare anciens et nouveaux, et que l'on s'efforçait de camoufler pudiquement tant bien que mal »³. Méditiée, l'affaire amène d'autres prêtres et laïcs à prendre la plume, les uns pour défendre l'évêque, les autres pour contester cette nomination. Au fil des mois, le ton se durcit dans les deux camps. En septembre 1968, un militant de l'Action catholique déclare dans la presse que « l'Église n'est pas une dictature, du moins d'après le dernier Concile... pour ceux qui le connaissent »⁴. De son côté, l'évêché déclare « la nécessité de remettre de l'ordre dans la maison »⁵. En avril 1969, *La Nouvelle revue de Lausanne* titre : « Paul VI stigmatise les scandales provoqués par certains prêtres ». La presse relaie les propos du magistère qui condamne l'atteinte à l'autorité :

« (...) il y a aujourd'hui trop de critiques et trop d'inquiétudes parmi les fidèles, à la fois parmi les laïcs et parmi les religieux. Des coups sont portés aux lois canoniques, à la tradition, à la cohésion intérieure de l'Église, on agit contre l'autorité, « qui est un principe irremplaçable de vérité, d'unité et de charité », contre les exigences de sainteté et de sacrifice. »⁶

Ce conflit va largement contribuer à la mobilisation de catholiques à Genève, durant l'année 1969, avec la création de Chrétiens du mouvement, suite à l'occupation du Sacré-Cœur.

La mise en question du rigorisme moral, du célibat des prêtres et du pastoralat masculin

Sur le plan de la morale sexuelle, l'Église catholique se montre sur bien des points plus intransigente que l'Église protestante. Hautement associée à la déviance et au péché, la contraception fait l'objet d'un encadrement doctrinal assez stricte. En décembre 1930, l'encyclique « *Casti connubii* » invoque la loi « morale naturelle » qui sera par la suite constamment réitérée. Les relations sexuelles ne sont licites que dans le cadre strict du mariage en vue de la procréation. En 1957, face à l'invention de la pilule, l'Église maintient un discours ferme et invite les prêtres à proscrire son usage chez les couples catholiques pour privilégier, dans les cas de rigueur, les méthodes dites « naturelles ». Quand, en 1962, le pape Jean XXIII convoque le Concile Vatican II, des prêtres du monde entier nourrissent l'espoir que l'Église modifie sa doctrine et les autorise à se

¹ ATS, « Critiques contre la désignation de l'évêque auxiliaire de Lausanne, Genève et Fribourg, Mgr Mamie », *La Suisse*, 20 août 1968. AC, Fonds Giovanni Chicherio, 063_GC_S02.

² Ibid.

³ MG, « Le sens d'une opposition », *La Suisse*, 20 août 1968.

⁴ A. CHENAUX, « L'opposition à Mgr mamie », *La Suisse*, 1^{er} septembre 1968.

⁵ D. PELLETIER, *La crise catholique*, op. cit., p. 192.

⁶ S.N., « Paul VI stigmatise les scandales provoqués par certains prêtres », *Nouvelle revue de Lausanne*, 5 avril 1969.

marier. Toutefois, Jean XXIII décède avant la fin des travaux conciliaires. Ces réformes, poursuivies par son successeur, Paul VI, soulèvent de fortes résistances internes et alimentent la crainte d'une Église plus divisée que jamais. On assiste du reste à un « décrochage silencieux » des fidèles concernant le domaine de l'intime. Des doutes naissent chez certains et les pratiques ne correspondent de loin pas toujours à la doctrine, notamment chez les militantes de l'Action catholique¹. Face à la montée des revendications féministes et féminines, et avec la légalisation de la pilule en 1967, les prises de position du magistère lors du Concile sont très attendues, d'autant plus que Paul VI ajourne la discussion à l'après-Concile, lors d'une commission à huis clos qui publie l'encyclique « *Humanae vitae* » le 25 juillet 1968.

Les fuites dans la presse, le retrait de la question au Concile et les attentes de nombreux catholiques vis-à-vis d'un assouplissement de la morale sexuelle, contribuent à la gestion chaotique d'un dossier qui pèse lourdement sur la crédibilité de l'institution². En effet, la majorité de la commission, favorable à une autorisation de la contraception, est désavouée par une minorité conservatrice influente que Paul VI finit par suivre. L'encyclique réitère dans son ouverture le respect de la « loi naturelle », puis le texte réaffirme que l'unique méthode anticonceptionnelle légitime réside dans l'étude des cycles de fécondité – observation des températures (méthode Ogino) ou de la glaire cervicale (méthode Billings). Parmi les arguments, l'encyclique estime que la contraception favoriserait la licence chez les jeunes, que les femmes deviendraient des instruments de plaisir pour leur partenaire, ou encore le fait que l'État s'autorise ainsi à s'introduire dans l'intimité du couple.

Malgré ces déclarations, une partie des fidèles remet fortement en cause la position intransigeante de l'Église, tandis que le « contexte spécifique de prise de parole des laïcs favorisé par le Concile donne un écho inédit à la contestation »³. Si au sein de l'Action catholique, tant en France qu'en Suisse romande, la parution de l'encyclique ne mobilise guère collectivement, elle suscite de nombreuses réactions de femmes catholiques ; mais aussi de théologiens, médecins et psychiatres catholiques, comme en témoigne la publication, dans la revue jésuite *Choisir*, de l'intervention du père dominicain Pfürtner qui remet en question l'enseignement de la morale sexuelle par l'Église⁴.

¹ R. CARNAC et M. DELLA SUDDA, « De la loi naturelle à l'écologie : évolution des conceptions de la "nature" mobilisées dans la morale sexuelle catholique (20^e-21^e siècles) », *Cahiers d'histoire*, n° 147, décembre 2020, p. 53-68.

² G. CUCHET, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Éditions du Seuil, 2018, p. 226.

³ M. DELLA SUDDA, « Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 35, n° 1, Éditions Antipodes, 2016, p. 86.

⁴ S. H. PFÜRTNER, « Qu'est-ce qui reste valable aujourd'hui ? Considérations à propos de la morale sexuelle », *Choisir*, n° 1, mars 1972, p. 1-12. En 1971, loin de vouloir se plier aux directives de son supérieur, le Père Pfürtner donne à Berne devant un millier de personnes une conférence intitulée : « *Moral – was gilt heute noch ? Das Beispiel der Sexualmoral* ». Il y expose formellement sa doctrine à travers des idées non conformes à l'enseignement traditionnel. Suite à cette conférence, Mgr Mamie s'adresse au Saint-Siège qui suivait la question depuis quelque temps déjà. Ce

Dans son examen des réactions des lectrices de *L'Écho de notre temps* entre octobre 1968 et février 1969, Magali della Sudda met en lumière les registres de justification dans cette prise de parole des femmes catholiques¹. Elles témoignent en s'appuyant sur un sentiment de légitimité fondé sur leur propre expérience de la maternité et des difficultés vécues, et sur l'acquisition d'un savoir à travers l'accès à l'enseignement supérieur. La médecine et la psychanalyse sont également présentées comme des savoirs de référence en matière de sexualité. Par ailleurs, le prêtre n'est plus le confident du couple en matière de sexualité et de rapports conjugaux, car son savoir est discrédité en raison de sa condition de célibat. L'intime devient de plus en plus une question qui relève du jugement individuel. En outre, la critique de la position du pape s'articule à une critique plus générale de la position conservatrice de l'Église qui accable les femmes, et plus encore les couples des milieux modestes soumis à la charge matérielle d'enfants nombreux. Cependant, cette question fait toutefois surtout réagir les femmes catholiques, la JOC masculine accordant « plus d'importance aux enjeux collectifs d'émancipation qu'aux questions de bioéthiques posées par l'arrivée du planning familial »².

La critique de la morale sexuelle et du cléricalisme va de pair, dans l'Église catholique, avec la remise en cause du célibat des prêtres. À partir d'une enquête sur les prêtres français qui s'appuie sur les associations d'aide à la détresse sacerdotale, Claude Langlois montre que 75 % d'entre eux éprouvent une souffrance ou un mal-être en raison de leur célibat et de pulsions sexuelles³. La prise de parole de certains prêtres est rendue possible, entre autres, par l'essor de la psychanalyse qui ouvre des perspectives d'introspection sur les motivations inconscientes du choix vocationnel. Le corps est de plus en plus conçu comme une source de besoins et de désirs que l'homme doit satisfaire pour son épanouissement, tandis que la répression conduit à la frustration et à la souffrance. Le célibat des prêtres devient l'objet d'étude de prédilection de certains théologiens, comme en témoigne ce prêtre dominicain devenu plus tard professeur de psychologie :

« Je n'ai pas fait un mémoire sur un thème de la Bible ou sur la pastorale, mais sur le célibat des prêtres. Cette question commençait à surgir. (...) Qu'est-ce qui m'a mis là-dessus ? Je ne sais pas. On parlait beaucoup à l'époque du célibat et de la morale chrétienne. Il y avait un dominicain, le père Albert Play, et il y avait Marc Oraison, un prêtre qui a beaucoup écrit sur la morale chrétienne et sur le célibat. »⁴

dernier prend des mesures et demande au père Pfürtner de rétracter publiquement son enseignement, suite à quoi le général des dominicains publie une déclaration dans laquelle il lui demande de prendre une année sabbatique. Le soir même, une manifestation a lieu à Fribourg en faveur du père Pfürtner, alors que l'évêque est accusé de s'être immiscé dans les affaires d'un autre diocèse.

¹ M. DELLA SUDDA, « Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques », *op. cit.*

² A. FAVIER, « Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France », *op. cit.*, p. 106.

³ C. LANGLOIS, *On savait, mais quoi ? La pédophilie dans l'Église de la Révolution à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2020.

⁴ Entretien avec ND, février 2016.

La critique du célibat des prêtres s'inscrit dans le temps long des transformations de l'habitus sacerdotal au sein du jeune clergé avec l'essor d'un nouveau type de prêtre¹. Les nouvelles conditions de socialisation de ces jeunes prêtres issus du milieu urbain, souvent mieux scolarisés et plus âgés, et leur passage par l'Action catholique et le scoutisme qui valorisent la responsabilité et les activités viriles –sports, activités en pleine nature, militantisme, etc. – forgent le désir d'assumer la condition humaine ordinaire à la façon du prêtre-ouvrier. Au prêtre en robe de soutane, docile et ascétique, entièrement dévoué au service sacramentel, se substitue le modèle du prêtre en jean et blouson noir, homme parmi les hommes, distancié des dévotions superficielles et du moralisme bourgeois émasculateur qui assimile la sexualité et le désir charnel à la tentation et au péché².

Dans ce contexte de remise en cause d'un célibat qui institue une séparation entre le corps ecclésiastique et les laïcs, certains prêtres font le choix d'assumer leur relation affective. Ils obtiennent le soutien de laïcs, surtout des militantes de la JOCF qui, précisément parce qu'il s'agit d'un groupe non mixte, fonctionne comme un groupe de parole où « s'exprime ce que l'institution catholique ne parvient plus à contrôler »³, à savoir les questions de l'intime – contrairement aux jacistes dont les conditions de socialisation en milieu rural contribuent à reproduire les normes sexuelles dispensées par le magistère⁴. Les aumôniers de la JOCF qui rompent avec le célibat, souvent d'abord en pratique sans s'exposer ouvertement, sont d'autant plus soutenus dans leur démarche par ces militantes qu'ils apparaissent comme des hommes d'Église authentiques, du fait de leur capacité à s'interroger sur les normes sexuelles en esquissant des réflexions et une approche pastorale en rupture avec la doctrine prônée par un catholicisme intransigeant.

Cette problématique figure au cœur de la crise qui éclate, entre 1967 et 1969, à la JOC féminine vis-à-vis de la hiérarchie épiscopale. Elle intervient peu après le rassemblement « Paris 67 » où les discours sur « l'émancipation des femmes », sur « leur sortie saluée du cadre domestique » ainsi que l'adhésion plus générale « à un discours qui se réjouit de leur nouvelle place dans un espace social plus large que l'espace conjugal, sont résolument inédits »⁵. La crise éclate lorsque l'aumônier national de la JOCF, Jean Deshusses, fait part de sa décision de se marier avec la présidente nationale de la JOCF « tout en demandant à pouvoir conserver sa tâche pastorale »⁶.

¹ Y. R. DU CLEZIOU, « Devenir homme parmi les hommes. Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XX^e siècle », *op. cit.*

² *Ibid.*, p. 268-269.

³ A. FAVIER, « Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France », *op. cit.*, p. 107.

⁴ J. MEIZOZ, « Jeunes chrétiennes valaisannes au travail (1937-1945) », *op. cit.*

⁵ A. FAVIER, *Égalité, mixité, sexualité : le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, *op. cit.*, p. 21.

⁶ RED., « Nouveau pas de clerc... de 3 aumôniers », *Nouvelliste et Feuille d'Avis du Valais*, 10 décembre 1968, p. 1.

L'intervention de Mgr. Charrière, dont la nomination par le Pape en juin 1968 est contestée « par de nombreux ecclésiastiques du diocèse »¹, entraîne la démission de l'aumônier et sa réduction à l'état laïc. Cette décision provoque une réaction d'indignation chez les trois aumôniers nationaux et les militantes de la JOCF. Plusieurs aumôniers, proches et amis de Jean Deshusses, se sentent écartés et « démissionnés » par la hiérarchie qui les écartent de sa succession, déclarant dans la presse que le véritable motif de leur exclusion repose sur le « soupçon qu'on leur fait d'avoir participé au mariage de l'abbé Deshusses »². L'aumônier Jean-Jacques Chavaz, ami proche de Jean Deshusses, qui annonce à 36 ans vouloir gagner sa vie « comme tout le monde » sans plus attendre l'accord de la hiérarchie, dénonce une institution enfermée dans la « sécurité de la tradition et des principes » :

« Voir des amis, bafoués dans leur dignité, dans le courage de leurs questions et de leurs actes comme Jean Deshusses et Yvette Longchamp l'ont été par nombre de gens et par l'autorité ecclésiastique m'a révélé davantage la déviation d'une Église et de son autorité incapable de s'interroger et de chercher avec les hommes, et figée dans la richesse de son savoir et de son pouvoir. (...) Quant au jugement d'un clergé et d'une hiérarchie composée que de célibataires, il ne peut refléter le plus souvent que la négation instinctive de la richesse et de l'épanouissement que peut apporter la femme dans la vie de l'Église et dans celle d'un prêtre. Le dernier concile malgré ses perspectives révolutionnaires, n'en a-t-il pas apporté une preuve en ne laissant place à aucune femme, à part celle de simple observatrice ? (...) Dépouillés de leur savoir qui les rend étrangers au réel de la vie, délivrés de leur personnage sacré qui les écarte des exigences de la véritable amitié humaine, les prêtres deviendront non plus les directeurs spirituels d'un troupeau passif, mais les serviteurs d'un peuple tout entier sacerdotal. »³

Cette crise contribue à l'affaiblissement de l'autorité religieuse sur les aumôniers et laïcs du mouvement, l'évêque qualifiant leur réaction de « rébellion ouverte »⁴. Après la démission de plusieurs militantes actives, la JOC féminine redémarre le 1^{er} juin 1969 avec une trentaine de jeunes travailleuses de Suisse romande. En juillet, la JOCF fusionne avec la JOC masculine⁵, certes en raison de leurs faibles effectifs et ressources limitées, accentués par la suspicion du magistère à l'égard de l'Action catholique, mais rendue toutefois possible par les transformations du rapport des jeunes militantes à la vie affective⁶.

¹ S.N., « Des ecclésiastiques romands critiquent la nomination de Mgr. Mamie », *Gazette de Lausanne*, 20 août 1968, p. 3.

² J.-J. CHAVAZ, B. EVEQUOZ et J.-M. DUBEY, « Une déclaration des anciens aumôniers nationaux J.O.C. », *Tribune de Lausanne - Le Matin*, 8 décembre 1968, p. 28.

³ Document hors-archives, Archives_Dupont_6, Jean-Jacques Chavaz, « Aux aumôniers démissions de la JOC, à l'équipe... », Genève, décembre 1968-janvier 1969.

⁴ MGR. MAMIE, « Trois prêtres contestataires en rébellion contre l'évêché », *Tribune de Lausanne - Le Matin*, 8 décembre 1968, p. 28.

⁵ A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 20.

⁶ Sur cette question, nous renvoyons à nouveau à l'excellent travail de A. FAVIER, *Égalité, mixité, sexualité : le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, *op. cit.*

Le conflit dans les milieux catholiques est plus largement alimenté par le mouvement européen des prêtres mariés. Fondé en décembre 1968 par septante prêtres autour des aumôniers de la paroisse universitaire d'Amsterdam, le mouvement hollandais Septuagint en faveur d'une déclergification de l'Église, et qui rassemble en quelques mois plusieurs centaines de prêtres européens, porte la voix des prêtres mariés. Toutefois, en avril 1969, la presse romande relaie les prises de position du pape qui dénonce les coups portés, parmi les fidèles, laïcs et religieux, contre l'autorité religieuse « qui est un principe irremplaçable de vérité, d'unité et de charité »¹, assénant le « Malheur à celui par qui le scandale arrive »², affirmant encore que ce n'est pas l'abolition du célibat qui résoudra la crise des vocations³. En s'opposant au mariage des prêtres et à la contraception, le magistère se place du côté conservateur de la révolution sexuelle, faisant du respect des normes sexuelles le critère majeur du « bon catholique ».

La question du mariage des prêtres et de l'engagement des laïcs mariés figurent à l'ordre du jour de l'Assemblée internationale des chrétiens solidaires qui se déroule à Amsterdam du 28 septembre au 3 octobre 1970. Ils y discutent notamment du document préparé par plusieurs délégués et destiné aux conseils presbytéraux européens. Le document élaboré à Trèves en juin 1970 appelle les prêtres à renoncer au mode de vie et privilèges cléricaux par l'intégration « au travail, dans l'usine, au bureau, dans la recherche scientifique, dans l'enseignement », et ce afin de « connaître de l'intérieur une des réalités fondamentales de la vie des hommes », tandis que les « communautés chrétiennes partageant la vie des hommes donneront naissance à de nouveaux types de vocations sacerdotales parmi les célibataires et les gens mariés »⁴. L'engagement des prêtres pour « le service des hommes et du monde et pour l'évangélisation » doit être rendu possible grâce au soutien des laïcs, ce qui implique une transformation des structures de l'Église :

« Pour que soit allégé la tâche des prêtres, ceux-ci doivent travailler en lien étroit avec des diacres, des laïcs, hommes et femmes de valeur, parmi lesquels, d'ailleurs, pourraient éventuellement être ordonnés prêtres des hommes, mariés ou non et même des femmes, si c'est théologiquement possible. »⁵

Certains prêtres mariés entrent en dissidence institutionnelle, au sens où l'entend Maryvonne David-Jougneau, qui désigne ainsi l'individu qui, après avoir contesté une norme institutionnelle en assumant un rôle contrevenant à celle-ci et en opérant une relecture des principes qui le

¹ S.A., « Paul VI stigmatise les scandales provoqués par certains prêtres », *Nouvelle revue de Lausanne*, 5 avril 1969, p. 12.

² REUTERS, « Mise en garde de Paul VI. "Non à la contestation catholique interne !" », *Journal de Genève*, 13 avril 1970, p. 3.

³ S.N., « Paul VI : l'abolition du célibat ne résoudra pas la crise des vocations », *Gazette de Lausanne*, 9 avril 1970, p. 16.

⁴ AC, Archives Charles Philipona, « Document de Trèves », Genève, 5 mars 1971, SS117_D045, F165.

⁵ AC, Archives Charles Philipona, « Document de Trèves », Genève, 5 mars 1971, SS117_D045, F165.

légitiment, se bat pour faire triompher coûte que coûte son « droit » à exercer dans l'institution. Parmi les prêtres mariés qui, en Suisse romande, n'ont cessé de revendiquer leur statut de prêtres mariés en refusant leur exclusion du sacerdoce, figure le prêtre Bernard Bavaud (1947). Marié à une militante de la JEC et du MPF avec laquelle il se rend au Brésil avant d'intégrer le secrétariat de Frères sans Frontières, il ne cessera de défendre la légitimité d'exercer le sacerdoce en étant marié. Toutefois, de nombreux prêtres et religieuses choisissent de quitter la prêtrise ou leur ordre¹. La déclaration « *Persona humana* », publiée le 15 janvier 1976, n'arrange rien, tant elle renforce une conception conservatrice de la sexualité, des rapports conjugaux et de la famille. D'une part, le texte dénonce les relations préconjugales dans la mesure où elles sortent du cadre unique du mariage et excluent la perspective de l'enfant. D'autre part, elle condamne les « relations contre nature » telles que les actes homosexuels, car « intrinsèquement désordonnés ». Quant à la masturbation, le texte estime « qu'il n'y a pas toujours de faute grave », mais il estime que, là encore, il s'agit d'un « acte intrinsèquement et gravement désordonné ». Une partie du clergé conteste la doctrine officielle et regrette de ne pas avoir été davantage consulté. La presse libérale, elle, estime presque unanimement que les positions du magistère ont un caractère rétrograde².

L'élection du Pape Jean-Paul II en 1978 met définitivement un terme aux espoirs de changement. Or, c'est précisément durant cette année que des femmes, pour la plupart pasteures de l'Église protestante de Genève³, se réunissent pour former le groupe In But Still Out (IBSO). Laure Savoy montre que ce groupe, qui répond avant tout à un besoin de réflexion, ne tarde pas à formuler des préoccupations qui rejoignent celles des mouvements féministes laïcs des années 1970, à savoir la reconnaissance du travail non rémunéré accompli au sein du foyer ou au service des proches⁴. La formation de ces groupes de femmes, bien que tardive en comparaison avec la séquence catholique, indique que l'institution protestante, qui ne transige pas sur cette question, a elle aussi été traversée par des contestations internes, au demeurant assez discrètes.

¹ H. R. F. EBAUGH, *Out of the cloister*, *op. cit.*

² M. SEVEGRAND, « *Persona humana*. Une déclaration romaine sur la morale sexuelle », dans *Écrire l'histoire du christianisme contemporain. Autour de l'œuvre d'Étienne Fouilloux*, Paris, Karthala, 2013, p. 361-373.

³ Cette Église, qui emploie alors un peu plus d'une centaine de ministres, accepte les femmes pasteures depuis 1928, mais avec un statut d'auxiliaire jusqu'en 1968. Si leur statut est équivalent à celui de leurs collègues, ces femmes pasteures ne demeurent pas moins minoritaires et minorées parmi leurs pairs masculins et leur rapport au pouvoir reste difficile.

⁴ L. SAVOY, « Des groupes de théologiennes protestantes à Genève (1978-1998). Entre espace de partage et laboratoire féministe », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 38, n° 1, Éditions Antipodes, 2019, p. 36-53.

Section 2 : Répertoires d'action et modalités de la contestation religieuse

Les répertoires d'action de ces chrétiens politisés n'ont pas fait l'objet d'une étude systématique dans les régions étudiées et leurs traces se trouvent dans des sources dispersées¹. Comblant cette lacune permet de mieux comprendre l'infléchissement vers la gauche de l'itinéraire de certains militants catholiques et protestants². La comparaison permet aussi de révéler d'importantes différences entre les différentes mobilisations locales, notamment dans la manière dont se construit le rapport à l'engagement militant. On verra ainsi que les mobilisations de chrétiens à Lausanne se réfèrent à des modes d'action plus traditionnellement religieux alors que d'autres, principalement à Genève, mobilisent des ressources et répertoires d'action plus proches des mouvements contestataires de cette période. Il s'agit de conduites de protestation qui aboutissent parfois à des « ruptures d'appartenances », c'est-à-dire à des départs associés à un contexte de crise, ou à des « éloignements et distanciations agissant sur le long terme »³.

Deux modalités de politisation de l'engagement des prêtres et pasteurs

Il n'est pas rare d'observer le rôle central des prêtres dans le processus de politisation religieuse des laïcs. Le militantisme d'un prêtre n'a pas la même portée que celui d'un laïc, car « seul le prêtre, par son autorité symbolique, engage l'Église en s'engageant et par conséquent en modifie la perception sociale »⁴. Ces clercs jouent un rôle central dans la légitimation de l'engagement. La littérature distingue deux modalités de politisation sacerdotale⁵ : l'instrumentalisation du statut clérical et le modèle du prêtre ordinaire qui se « fait tout à tous »⁶.

L'instrumentalisation du statut clérical

Une première modalité de l'engagement des prêtres et pasteurs consiste à instrumentaliser le statut clérical pour donner à la mobilisation des effets d'autorité spécifique au sein de l'Église et en politique : les actions de contestation de laïcs sont requalifiées religieusement du fait de la présence

¹ Y. RAISON DU CLEUZIQU, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *op. cit.*, p. 105.

² *Ibid.*

³ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, *op. cit.*, p. VII.

⁴ Y. RAISON DU CLEUZIQU, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *op. cit.*, p. 124.

⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁶ « J'ai été faible avec les faibles, afin de gagner les faibles. Je me suis fait tout à tous, afin d'en sauver de toute manière quelques-uns » (1 Corinthiens 9, 22).

de religieux qui y apportent leur soutien, et c'est pourquoi ces derniers tiennent à publiciser leur engagement¹. Giovanni Chicherio, nommé vicaire en 1968 à la paroisse de la Trinité et membre du Conseil presbytéral – un organe consultatif de la base créé début 1968 par l'évêque à la suite des décrets de Vatican II –, se rend ainsi début juin 1970 sur la place de Plainpalais pour apporter son soutien public à la quinzaine d'objecteurs de conscience qui font une grève de la faim².

Avec le pasteur Jean Rouget, le vicaire Giovanni Chicherio est l'un des initiateurs de l'action des 32 prêtres et pasteurs de Suisse romande – principalement de Genève et Lausanne – qui déclarent au printemps 1972, par la presse et via une lettre ouverte adressée au Département militaire, leur refus de tout service armé et taxe militaire. À la question d'un prêtre qui lui demande la raison du choix d'une mobilisation d'ecclésiastiques, Giovanni Chicherio explique que « c'est une question de stratégie : 32 prêtres et pasteurs, ça dit encore quelque chose, 320 objecteurs de conscience, cela ne dit plus rien. Il y avait volontairement l'intention de scier la branche du cléricalisme »³. Par cette action « iconoclaste »⁴, ces clercs brisent le monopole des autorités ecclésiales sur les normes et pratiques religieuses et cléricales légitimes et, en tant que pasteurs et prêtres, engagent toute l'Église en modifiant son image publique. L'évêque s'en rend bien compte lorsqu'il déclare que « pour l'instant, il y a un seul perdant, c'est le visage de l'Église avec son clergé »⁵.

L'affirmation que le prêtre est un homme ordinaire

Une deuxième modalité de contestation des frontières du religieux et du politique, toutefois moins présente en Suisse romande, consiste à redéfinir le rôle de prêtre et pasteur comme un homme ordinaire. À ce titre, il ne peut déroger à la nécessité de s'engager politiquement pour œuvrer à un monde plus juste. Le modèle typique de cette forme de politisation est fourni par les prêtres-ouvriers, dont l'histoire et les trajectoires sont désormais bien connues, qui se répandent en France durant l'entre-deux-guerres, un modèle réprimé par Rome dès 1949, puis partiellement réhabilité en octobre 1965, à l'issue du Concile⁶. Les prêtres-ouvriers représentent encore un idéal pour certains militants et aumôniers, en particulier au sein de la JOC, même si peu d'entre eux choisissent finalement de suivre cette voie. C'est aussi le cas de plusieurs pasteurs, dont certains effectuent des

¹ Yann Raison du Cleuziou en offre une très bonne illustration à travers le parcours de Paul Blanquart. Voir Y. RAISON DU CLEUZIOU, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *op. cit.*

² P. KM., « Genève : des objecteurs de conscience font une grève de la faim illégale », *Gazette de Lausanne*, 6 juin 1970, p. 19.

³ Extrait tiré de L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, *op. cit.*, p. 409.

⁴ Y. RAISON DU CLEUZIOU, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *op. cit.*

⁵ Extrait tiré de L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, *op. cit.*, p. 409.

⁶ E. POULAT, *Les prêtres-ouvriers*, *op. cit.* ; C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers*, *op. cit.* ; M.-C. BADICHE, M. BADICHE et M. SEVEGRAND, *Des prêtres-ouvriers insoumis en 1954*, *op. cit.* ; T. CAVALIN et N. VIET-DEPAULE (éd.), *Les prêtres-ouvriers après Vatican II*, *op. cit.*

stages à la Mission populaire évangélique de Paris. Le pasteur Bernard Nicole (1937) et le théologien communiste Joseph Zyziadis (1956), plus tard secrétaire cantonal du POP, s'y rendent pendant quelque temps. Le premier travaillera ensuite dans l'usine Tesa, à Lausanne, puis comme enseignant à l'école professionnelle tout en intégrant la commission Église et Monde du travail du CSP avec d'autres jeunes pasteurs politisés dans les années soixante-huit.

La mise en œuvre de cette affirmation constitue une modalité de légitimation de l'engagement du prêtre ou du pasteur dans les mouvements ouvriers, notamment dans les organisations syndicales. Cette affirmation se traduit parfois par un engagement plus pastoral sensible à la place des travailleurs et des classes populaires dans la paroisse, et une action solidaire pour la défense des « pauvres ». Parmi ces pauvres, l'étranger – ou plus précisément l'immigré –, bénéficie d'une place privilégiée aux yeux de ces clercs¹.

Une contestation interne des délimitations du religieux et du politique à Lausanne

Dans la région lausannoise, des pasteurs et théologiens tentent de changer les rapports de force au sein de l'institution. Une partie d'entre eux mobilisent essentiellement des ressources théologiques et sociologiques afin d'objectiver et de dénoncer les rapports de pouvoir qui pèsent sur la définition des normes et pratiques instituées. En inaugurant la Paroisse œcuménique des jeunes (PODJ) qui se veut une expérience limitée dans le temps, les aumôniers lausannois tentent d'introduire des innovations désinstitutionnalisantes qu'ils légitiment « au nom des jeunes » et qui doivent se faire avec eux et par eux². Cependant, celles-ci ne parviennent guère à subvertir l'institution et aboutissent à des ruptures causées par la déception ou bien à des formes de fidélité paradoxale, une partie des membres transférant leurs attentes et désirs de changement dans d'autres espaces d'engagement.

La mobilisation de savoirs théologiques au sein de l'institution protestante

Une première modalité consiste à recourir à la théologie en tant que domaine technique, comme un savoir d'expert et un instrument de légitimation des normes et pratiques instituées. La théologie est ainsi présentée comme étant au champ religieux ce que le droit est au champ politique, à savoir le fondement même au nom duquel certaines pratiques peuvent être sanctionnées. Les théologiens réalisent alors un important travail de production symbolique en direction des fidèles, fournissant

¹ Ce qui explique l'engagement de catholiques en France dans les mouvements de lutte pour le logement. C. PECHU, *Droit au logement, op. cit.*

² Cet argument générationnel a été mis au jour par Y. RAISON DU CLEUZIOW, « Quand une génération en cache une autre », *op. cit.*

ainsi pour l'institution les rationalisations et justifications nécessaires au maintien de la plausibilité de la vérité religieuse – une vérité qui est constamment susceptible d'être fragilisée, voire remise en cause par les circonstances et transformations structurelles du monde social. Il s'agit donc d'une opération de théorisation des pratiques, comme condition d'une possible acceptation des rôles et de l'exercice du pouvoir dans l'Église. Or, comme le note Jacques Lagroye, le « paradoxe est que les théologiens sont de ce fait, plus que tout autre, disposés à contester le régime des certitudes (...) puisque la condition même de leur activité dans l'institution est de distinguer, de hiérarchiser, de contextualiser et de "rencontrer" les vérités »¹.

Si le recours à la théologie constitue une ressource majeure de la contestation dans l'Église protestante, c'est qu'elle se situe au cœur de la configuration institutionnelle. L'autorité idéologique au sein du protestantisme repose sur « un pouvoir d'influence, [sur] l'impact que peut avoir une autorité intellectuelle », sur « la puissance de sa conviction et de son argumentation rationnelle en valeur »². Dès lors, ce sont les « docteurs que sont les théologiens qui jouent un rôle primordial »³ dans le travail de qualification de la foi, et leur cette autorité ne découle pas d'une position inscrite dans la hiérarchie. Alors que dans l'Église catholique le salut repose sur l'obéissance et la soumission à l'autorité légale-rationnelle à travers le prêtre considéré comme un « fonctionnaire du culte » ; dans l'Église protestante, c'est dans le débat entre exégètes sur la vérité du christianisme que se situe la recherche du salut.

Si les arguments de type exégétique, en tant qu'interprétation systématique des textes bibliques, constituent la modalité principale de légitimation des normes, pratiques et rôles institués dans l'Église protestante durant l'entre-deux-guerres – avec des ouvrages tels que *L'Épître aux Romains* de Karl Barth –, la nouvelle théologie qui recourt aux sciences humaines fournit de nouvelles approches des textes. Ainsi, l'approche doctrinale, confessionnelle et magistérielles fondée sur une lecture interne des textes est concurrencée par l'approche herméneutique et historico-critique qui déconstruit certains présupposés des lectures doctrinales. Cette théologie, éminemment plurielle, met aussi l'accent sur « l'actualisation de la Parole de Dieu » et sur la « pratique des chrétiens engagés dans un monde nouveau »⁴. Son essor est rendu possible par les transformations du rapport de force qui s'opère dans le champ religieux à travers le Concile et le Conseil Œcuménique des Églises⁵. Elle accompagne l'essor d'une nouvelle discipline, l'éthique, qui répond à la demande croissante de chrétiens « en recherche », en leur fournissant non plus des réponses doctrinales, mais

¹ J. LAGROYE, *La vérité dans l'Église catholique*, op. cit., p. 144.

² J.-P. WILLAIME, « Les Églises protestantes comme types particuliers d'organisation religieuse », Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, 2005, 3725 vol., p. 40.

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ D. AVON et M. FOURCADE (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980*, op. cit., p. 7.

⁵ Voir par exemple F. WEISER, « Réseaux et débats théologiques dans le catholicisme des années 1960, au prisme du groupe des experts au concile Vatican II », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 175, n° 3, 2016, p. 231-252.

des instruments de réflexion par lesquels ils acquièrent leur propre expertise et réflexivité sur leur pratique professionnelle, affective, familiale, militante.

En Suisse romande, le théologien protestant André Biéler (1914-2006) mûrit une réflexion sur le caractère nécessairement politique de l'engagement religieux. En 1942, actif dans la commission sociale de la FEPS (organe fédéral des Églises protestantes de Suisse), il réalise une thèse sur *La Pensée économique et sociale de Calvin*¹ publiée en 1959, exerce comme pasteur à Genève, puis est professeur d'éthique sociale à Lausanne et Genève en 1967², avant de cofonder la Déclaration de Berne. Au début des années soixante, il engage un débat dans l'Église genevoise sur les causes de la misère et de la faim dans les pays du Tiers-Monde. En 1965, le Consistoire de l'Église nationale protestante de Genève constitue une commission d'étude sur la « proposition d'aide massive au Tiers-Monde », dite « proposition Biéler », du nom de son auteur. Le Consistoire approuve le rapport et le soumet à la Fédération des Églises protestantes de la Suisse (FEPS) qui, à son tour, le transmet à l'assemblée « Église et société » du Conseil Œcuménique des Églises qui se tient, en 1966, à Genève sous le titre de « Quatorze thèses sur les responsabilités des Églises à l'égard du Tiers-Monde »³. Deux ans auparavant, à l'occasion du 400^e anniversaire de la mort de Jean Calvin, André Biéler est invité à prêcher à Neuchâtel lors de l'assemblée annuelle de la FEPS. Au terme de celle-ci, il invoque les principes hérités du Réformateur pour exiger des Églises qu'elles fassent pression sur les autorités afin de réduire les dépenses militaires au profit de l'aide au Tiers-Monde. Un proche de André Biéler se souvient que « les autorités de la FEPS étaient très embêtées. Ils avaient quand même invité Biéler. Alors il y a eu une espèce de commission qui a noyé le poisson, en disant que l'Église ne fai[sai]t pas de politique. »⁴ À l'instar des autorités de la FEPS, les autorités de l'Église protestante vaudoise refusent de faire entendre officiellement toute voix critique à l'égard des relations économiques entre la Suisse et les pays du Tiers-Monde⁵. Cette position est fermement défendue par les membres du synode proches de la Ligue vaudoise, un mouvement d'extrême droite « qui avait des sympathies pour Franco, Salazar et l'apartheid »⁶ :

¹ En 1966, André Biéler publie un autre ouvrage en allemand qui popularise sa pensée éthique dans le monde germanophone, et qui connaît un certain écho public, notamment dans les milieux intellectuels : *German Gottes Gebot und der Hunger der Welt : Calvin, Prophet des industriellen Zeitalters. Grundlage und Methode der Sozialethik Calvins*.

² Avant cela, il exerce notamment comme pasteur à Chancy (1940-1945), aumônier à l'université de Genève (1947-1955), puis pasteur à Malagnou à Genève (1955-1962).

³ J.-M. CHAPPUIS *et al.*, « Les Églises chrétiennes au XX^e siècle », dans *Encyclopédie de Genève*, Genève, Association de l'Encyclopédie de Genève, 1982, 11 vol., p. 221.

⁴ Entretien avec FV, juin 2015.

⁵ Ce sera également le cas à l'égard du régime d'apartheid. À ce propos, voir L. ZÜRCHER, *L'Église compromise? La Fédération des Églises protestantes de Suisse et l'apartheid (1970 - 1990)*, Genève, Labor et Fides, 2007.

⁶ Entretien avec PF, juin 2015.

« La Ligue vaudoise avait une immense influence dans le canton de Vaud, et le synode vaudois a décidé de mettre en place un groupe de travail « Église et Politique », dont feraient partie deux personnes : Marcel Régamey d'une part, André Biéler de l'autre. »¹

Au sein de l'Église protestante de Genève, où André Biéler peut compter sur l'appui de plusieurs membres de la Compagnie des pasteurs, le Consistoire met sur pied la commission Tiers-Monde qui contribue au lancement du mouvement de la Déclaration de Berne. La Commission est présidée par Pierre Bungener (1919-1975), proche d'André Biéler, licencié en théologie à Genève, et directeur de l'Institut africain de Genève qui publie *Le Développement insensé*. André Biéler mûrit également une réflexion sur le caractère nécessairement éthique de l'engagement religieux au sein de l'Église protestante vaudoise. Cette commission *ad hoc* se voit donc chargée d'étudier « si, et dans quelle mesure, l'Église et ses conseils doivent prendre position sur des questions de politique nationale ou internationale en général, et quelle position elle (sic) doit prendre dans l'action entreprise par le Conseil Œcuménique des Églises pour soutenir les mouvements de lutte contre le racisme »². En janvier 1972, la *Gazette de Lausanne* rapporte que l'orientation politique du débat dans l'Église suscite des réactions indignées : « Beaucoup contestent cette orientation, estimant qu'il incombe tout d'abord à l'Église d'annoncer le salut et qu'en agissant de la sorte elle divise bien davantage qu'elle unit »³. Hormis une table ronde publique à Lausanne le 5 juin 1971⁴, les activités de la commission sont confidentielles. Le lendemain du débat public, la presse résume ainsi les tenants et aboutissants du débat :

« On connaît la thèse du professeur Biéler, qu'il défend non sans nuances. Si le message chrétien ne peut se réduire à une politique, il doit néanmoins aujourd'hui passer à travers un engagement politique qui rejoint celui des gens de gauche. Une Église qui s'isolerait dans le spirituel perdrait sa crédibilité. »⁵

Au terme des vingt-quatre séances de travail, la commission déclare n'avoir pu remplir le mandat qui lui avait été confié. L'unanimité des membres n'a pu se faire que sur un point mineur consistant à « charger le conseil synodal du devoir d'informer les fidèles chaque fois que la vie civique leur pose une question morale grave (exemples : avortement, service civil, statut des travailleurs étrangers!) »⁶.

Dans les années septante, André Biéler s'investit dans la Déclaration de Berne dirigée en Suisse romande par le théologien François de Vargas. André Biéler mobilise son réseau et son pouvoir d'influence dans l'Église pour contester, par cet engagement, les frontières admises entre le

¹ Entretien avec GD, novembre 2015.

² Archives non déposées, document « Église et Politique ».

³ SPP, « Raisons de s'inquiéter et raisons de se réjouir pour les églises romandes », *Gazette de Lausanne*, 5 janvier 1972.

⁴ s.n., « Table ronde à Lausanne. "Église et Politique" », *Gazette de Lausanne*, juin 1971. Date à préciser

⁵ Ed. D., « Table ronde de la "Vie protestante". Église et Politique. », *Gazette de Lausanne*, juin 1971. idem

⁶ s.n., « Demain, session du synode. » date ??

religieux et le politique. La DB devient l'une des plus grandes organisations de solidarité internationale qui dénoncent par d'importantes campagnes publiques les atteintes portées aux droits de l'homme par des multinationales basées en Suisse comme Nestlé. André Biéler se met à œuvrer en faveur d'un actionnariat responsable. Avec d'autres, il constitue la première association d'actionnaires chez Nestlé qui préfigure la création d'Éthos. Par la manière dont il investit son rôle dans l'institution, André Biéler transgresse et conteste les frontières admises entre ces domaines d'activité. Il mène une action de subversion de l'institution qui redéfinit les exigences de la fidélité religieuse. Cet engagement, qui rompt avec la posture charitable des organisations d'entraide religieuse, ouvre une nouvelle voie de salut dans les milieux protestants.

*Une contestation qui passe par des pratiques innovantes et une transformation personnelle :
la Paroisse œcuménique des jeunes*

À Lausanne, l'expérience de la Paroisse œcuménique des jeunes entre février et avril 1969 se développe autour d'un projet politico-religieux nourri de l'utopie antiautoritaire de mai 1968. Elle s'inscrit dans un contexte de prolifération des aspirations communautaires, marqué par les rassemblements de Taizé et la communauté de Boquen en France voisine. La forme communautaire et festive de cette nouvelle expérimentation, initiée par les aumôniers protestants et catholiques¹, vise à la transformation personnelle comme support d'une réforme profonde de la société.

C'est lors d'une retraite des aumôniers protestants de Lausanne à la communauté de Taizé que Arnold Jaccoud, animateur du scoutisme pour le canton de Vaud et ancien responsable des Maisons de jeunes, lance l'idée d'un rassemblement de jeunes à l'occasion de la Semaine de l'unité qui se déroule chaque année en janvier 1969². Les jeunes aumôniers dominicains du CUC, Georges Kolb et Benoît Girardin, qui quittent l'ordre religieux vers la fin des années septante, se joignent également au projet. Le dépliant annonce « une aventure que nous voulons mener pour un temps, ensemble, tels que nous sommes, avec nos provenances confessionnelles différentes, issues de mouvements divers ou sans lien avec aucun d'entre eux »³. L'événement doit « rassembler non seulement les jeunes dont la foi est solide, mais tous les déroutés, les déçus de l'Église, les isolés, les révoltés même, pour une recherche hardie et authentiquement évangélique. (...) Ce dialogue entre jeunes chrétiens et non-croyants (...) nous conduira probablement à des prises de position spirituelles et politiques, personnellement ou collectivement ». Le descriptif de la rencontre est

¹ Jean-Daniel Chappuis, Jacques Nicole et Pierre-André Diserens côté protestant, Benoît Girardin et Georges Kolb côté catholique.

² Entretien avec AJ, octobre 2018.

³ Dépliant, « Paroisse œcuménique de jeunes, Lausanne », 1969.

intéressant parce qu'il témoigne de méthodes similaires à celles de l'Action catholique, et que les aumôniers empruntent à la nouvelle pédagogie de groupe du scoutisme :

« Au gré des actions et des engagements de chaque groupe, des rencontres de partage favoriseront dans un premier temps une confrontation des expériences propres et une évaluation de la vie du groupe, puis dans un second temps, elles pourront faire évoluer la vie interne de l'équipe, ses capacités d'ouverture et d'accueil, l'approfondissement des engagements communautaires et personnels. »¹

Les réunions se déroulent les soirs de semaine dans l'ancienne église des Terreaux. Au cours de celles-ci se succèdent des célébrations à la manière de Taizé, des ateliers de discussion et des débats. Jacques Nicole, pianiste formé au jazz qui soutient une thèse en 1965 sur *L'histoire et la religion des esclaves noirs aux États-Unis* à travers le negro spiritual², remplace l'orgue et la liturgie traditionnelle par le piano et la guitare. Ces réunions vont fonctionner comme un répertoire d'actions institutionnelles consistant à opérer des « innovations désinstitutionnalisantes »³ et contraires aux normes de conduite instituées. La légitimation de ces innovations ne s'opère toutefois pas a priori, puisque les aumôniers sont en réalité surpris et « dépassés » par le succès de ces rencontres. Cette expérience attirant quelque 250 jeunes au départ, les aumôniers envisagent de la prolonger jusqu'à Pâques. Au fil des semaines, elle séduit plus de deux mille jeunes et reçoit une large couverture médiatique⁴ : « C'était invraisemblable ! La télévision, la radio, on était complètement dépassés ! »⁵ La PODJ devient le support de la contestation « discrète » des aumôniers – i.e. l'absence de revendications formelles – pour légitimer des ajustements réformateurs dans la mesure où, tout en se plaçant en retrait, ils se font volontiers les porte-paroles des jeunes générations :

« [Les aumôniers ne venaient] pas pour organiser, c'était [les jeunes] qui organisaient. De temps en temps, j'apportais un petit peu... un grain, en disant que là ce n'était peut-être pas très prudent. Et eux écoutaient, ils avaient confiance en nous. Donc ils savaient qu'on n'attendait pas le moment où on allait pouvoir récupérer. »⁶

Souhaitant vivre l'unité et l'œcuménisme prônés par leurs aînés, les jeunes impliqués dans l'organisation de ces rencontres planifient une eucharistie commune entre jeunes protestants et

¹ Dépliant, *Ibid.*

² Comme le note Christophe Traïni, ce répertoire musical s'inscrit dans un travail de filiation historique autorisant aussi bien la légitimation des institutions que l'exhortation à la contestation. Il contient en germe une exhortation à se libérer des formes d'oppression, sans nécessairement désigner explicitement les auteurs et les causes de celle-ci, dans un contexte où les dispositifs musicaux du mouvement pour les droits civiques aux États-Unis empruntent eux aussi à la tradition du spiritual et du gospel. À ce propos, voir C. TRAÏNI, *La musique en colère*, Paris, Sciences Po, Les Presses, 2008.

³ Y. R. DU CLEUZIOU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *op. cit.*, p. 272.

⁴ B. GALLAND, « "La paroisse œcuménique des jeunes" attire la foule. Dimanche prochain double communion à la cathédrale », *La Feuille d'Avis de Lausanne*, 24 mars 1969, p. 13 ; M.G., « Paroisse œcuménique de jeunes : bilan d'une initiative explosive », *Gazette de Lausanne*, 3 avril 1969, p. 7.

⁵ Entretien, avec JN, août 2016.

⁶ Entretien avec JN, août 2016.

catholiques à la cathédrale. Cette initiative pose un acte de revendication, car elle fournit le moyen, par les pratiques, de « dépasser les différends religieux hérités de l'histoire par un engagement politique commun, que viendrait sceller l'action de communier ensemble »¹. Le Conseil paroissial de la cathédrale, réuni d'urgence le 23 mars sur l'insistance des pasteurs Robert Rouge et Théodore Roussy, s'y oppose, car elle pourrait « réveiller, par une messe à la cathédrale, un anticatholicisme latent dans les paroisses protestantes vaudoises »². L'évêque Mgr. Mamie, de son côté, intervient plus sèchement en affirmant que la conception de la sainte Cène et l'enseignement catholique sur l'eucharistie divergent si profondément qu'une double célébration ne peut aboutir qu'à la confusion³ :

« Alors on a mis une grande table avec d'un côté les pasteurs et de l'autre les prêtres, en disant « attention, les protestants à gauche, les catholiques à droite ! » [rire] (...) De cette manière, on pouvait dire « vous voyez, on a célébré la sainte-cène protestante ici, la messe catholique là ». Évidemment il y avait un joyeux mélange, mais les apparences étaient sauves. »⁴

L'expérience se termine par le coup de crosse de l'évêque qui interdit toute eucharistie œcuménique⁵. Une grève de la faim de quelques jours marque le passage d'une transgression interne à une protestation externe de l'institution. Les aumôniers protestants sont alors soupçonnés par le Conseil synodal d'instrumentaliser les jeunes pour mener un projet politique. L'expérience sera poursuivie par Jacques Nicole et Pierre-André Diserens avec « Église en Fête », mais sans prendre l'ampleur et le caractère transgressif de la PODJ.

L'aspiration de ces aumôniers à l'utopie communautaire puise à plusieurs sources. Elle s'appuie sur les écrits et réflexions de théologiens engagés dans la résistance face au nazisme, notamment les œuvres de Dietrich Bonhoeffer – *De la vie communautaire, Lettres de prison* – qui formulent une critique du christianisme « religieux » et qui restituent au centre de la vie spirituelle, sociale et politique la notion de « communauté » visant à abolir le dualisme Église-Monde. La théologie anglosaxonne qu'ils s'approprient durant leur séjour d'étude dans les années soixante prolonge cette aspiration à un christianisme non religieux, où le témoin de l'Évangile se réfère au modèle du Christ qui, « au milieu de la foule », se fait le témoin de la justice. La communauté de Taizé en Bourgogne, fondée par le protestant suisse Roger Schutz, leur procure un modèle : vivre l'unité, peu importe

¹ D. PELLETIER, *La crise catholique*, op. cit., p. 40.

² B. GRUBER, « Die christliche Sozialbewegung », op. cit., p. 142.

³ L.B., « Après l'interdiction de toute double eucharistie. La paroisse de jeunes : "Un grave malentendu" », *Gazette de Lausanne*, 9 avril 1969, p. 5.

⁴ Entretien avec EV, février 2015.

⁵ L.B., « Paroisse des jeunes : plus de double eucharistie », *Gazette de Lausanne*, 3 avril 1969, p. 7 ; L.B., « Après l'interdiction de toute double eucharistie. La Paroisse de jeunes : "Un grave malentendu" », op. cit.

les dénominations et appartenances, pour créer une identité collective orientée vers la transformation de toute la vie, à la fois personnelle, sociale, politique et culturelle. La recherche d'un « nouvel art de vivre dans la foi » constitue un lieu de rhéhabilitation de la subjectivité religieuse, de revendication du « droit à la recherche » à travers la spontanéité créatrice de la base, et un refus de la coupure entre les domaines de l'existence – religieux, professionnel, affectif, sexuel, etc¹.

Dans un contexte où croire ne va plus de soi, ces espaces permettent aux jeunes de s'assumer comme croyants volontaires. L'appropriation subjective des contenus de la croyance se fait en fonction de l'expérience personnelle – « sous le signe de la valorisation du monde d'une part, et de l'affirmation de l'autonomie du sujet croyant d'autre part »². Contrairement à l'atomisation individualiste de la croyance, ce type de « communalisation » autorise cette subjectivation, tout en offrant le moyen « de faire émerger un rapport collectif au monde, une communauté de pensées et d'actions entre ceux qu'elle rassemble »³. Son attrait auprès des jeunes laïcs est étroitement lié au contexte spécifique de ces jeunes protestants et catholiques. Ces jeunes adultes éloignés de leur village rural natal ou de leur paroisse d'enfance sont immergés dans un contexte d'exculturation. Ils éprouvent à la fois un attachement à la « foi chrétienne » en raison de leur socialisation, tout en s'interrogeant sur le sens de celle-ci, sa portée et sa pertinence dans un monde déchristianisé.

Une protestation ouverte : la Paroisse critique

Une partie des membres de la Paroisse œcuménique des jeunes, qui entendent donner une suite politique à leur engagement constituent la « Paroisse critique » avec le soutien des aumôniers Pierre-André Diserens et Georges Kolb : « La Paroisse critique c'était un truc plutôt intello et beaucoup plus politisé que la PODJ et Église en Fête » ; « [c]e n'était pas un truc massif, festif, joyeux avec la batterie et la guitare. C'était plutôt le thé et le café, et on causait, on analysait, on lisait les documents »⁴. C'est surtout la campagne de l'Action nationale pour la votation prévue en juin 1970 « contre la surpopulation étrangère », qui fait l'objet des débats à la Paroisse critique. En novembre 1969, une première réunion fixe pour objectif de « réintégrer la critique dans l'Église » ce qui « impliquera une série de lieux d'affrontements et d'échanges en pleine liberté » afin de provoquer « une transformation des structures d'Église qui permette aux « marginaux » de trouver leur place dans des communautés réelles, que celles-ci soient paroissiales ou autres – milieux de vie, de travail, etc.⁵ En mai 1970, la Paroisse critique invite toute personne intéressée « à venir discuter » de « l'initiative Schwarzenbach » au Centre paroissial d'Ouchy. Le débat, qui attire des

¹ D. HERVIEU-LEGER, « Les communautés chrétiennes de base. Une approche sociologique », *Études*, février 1976, p. 283-294

² D. HERVIEU-LEGER, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *op. cit.*, p. 43.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ Entretien avec MP, juillet 2016.

⁵ M. PREISWERK, « Partir pour apprendre. Chemins interculturels », 2018, p. 42.

jeunes protestants et catholiques proches de la LMR, s'appuie sur la déclaration des autorités religieuses réitérant en avril 1969 leur refus de l'initiative. Le communiqué de presse œcuménique signé par le pasteur Lavanchy (président du Conseil de la FEPS) et par Mgr. Vonderach (président de la Conférence des évêques catholiques suisses) déclare :

« Une politique économique orientée d'une façon trop exclusive vers la seule production a exigé un nombre toujours plus grand de travailleurs. La législation concernant les immigrés et leur intégration n'a pas toujours suivi le rythme du développement économique. Les Suisses eux-mêmes doivent en subir aujourd'hui les conséquences. Il serait injuste d'en faire payer le prix aux étrangers. (...) Mais le motif principal qui ne permet pas aux Églises de se taire est le suivant : le remède préconisé par l'initiative est opposé à la mission chrétienne. Les travailleurs étrangers ne constituent pas une simple armée de réserve, que l'on pourrait engager ou renvoyer à plaisir ; on ne met pas des frères à la porte. »¹

Les jeunes de la Paroisse critique remettent vivement en cause cet « humanisme », dans la mesure où il occulte les véritables rapports de domination qu'exerce la « classe bourgeoise » sur la classe ouvrière à laquelle appartiennent les travailleurs immigrés. Ce point de vue marxiste représente les travailleurs comme des ouvriers « importés » pour les besoins du « Capital ». Le tract affirme que certains « Suisses et étrangers subissent ensemble le déséquilibre de l'économie »². Pour eux, la « sécurité sociale et financière n'est pas garantie à tous » et « l'ouvrier ne choisit ni ne contrôle ses rythmes et conditions de travail », tandis qu'une « minorité veut garder son équilibre économique, qui n'est pas au service des besoins de tous »³. Leur discours témoigne des affinités qui se nouent entre les aspirations chrétiennes à former un « monde nouveau », véhiculées par la théologie de la révolution, la solidarité avec le Tiers-Monde et l'idéologie marxiste fondée sur l'abolition des rapports d'exploitation :

« [Le Christ] nous appelle à un monde nouveau : un monde ouvert et juste, où tous puissent vivre, en étant maîtres de leur existence. N'est-il pas plus vrai et plus urgent de réaliser quelque chose de nouveau dans cette perspective, plutôt que de préserver nos idées et nos biens ? »⁴

À quelques jours de la votation, ces jeunes espèrent encore voir les paroisses se mobiliser pour témoigner leur solidarité avec les travailleurs immigrés. Le dimanche 31 mai, ils se rendent à la cathédrale et demandent à prendre la parole pour engager le débat avec les paroissiens et faire entendre le « témoignage » des quelques travailleurs immigrés contactés par le biais d'une paroisse ouvrière de l'ouest lausannois. Le pasteur et les paroissiens, scandalisés, s'y refusent et la

¹ Déclaration de l'Eglise protestante nationale, s.d., archives inédites

² La Paroisse critique, « Se reconnaître comme des Frères », 24 mai 1970.

³ La Paroisse critique, « Se reconnaître comme des Frères », 24 mai 1970.

⁴ *Ibid.*

mobilisation se termine par un sit-in devant l'église, avant l'évacuation par la police. Les jours suivants, le synode et plusieurs pasteurs prennent position contre les protestataires. Le pasteur et membre du synode Henri Piguet déclare dans *La Voie Protestante* :

« Au risque d'étonner certains lecteurs, je dois avouer que je suis plein d'admiration pour l'Église. Cette Église que certains disent aliénée, bourgeoise, irrécupérable, cette Église qu'on croit endormie et béate dans son autosatisfaction, c'est elle qui, dimanche dernier, a su accepter sans se renier elle-même, d'entendre ceux qui sont venus l'interpeller. Et cela dans des situations déconcertantes et, à certains égards, irritantes. »¹

Cet événement signe la rupture de la plupart des contestataires avec les milieux paroissiaux. Ils quittent l'Église ou, à l'instar des aumôniers, se mettent en retrait de manière stratégique². Plusieurs d'entre eux rejoignent définitivement la LMR ou, quelques mois tard, les militants maoïstes de Rupture. Le militantisme institutionnel cède ainsi la place à un engagement politique reposant sur l'analyse marxiste des rapports de domination.

Des pratiques subversives dans les limites de l'institution : le groupe VEPA

Un autre mouvement témoigne de pratiques qui, au sein de l'Église protestante vaudoise, se situent entre la fidélité à l'institution et la contestation. C'est le fait de pasteurs et de quelques laïcs qui constatent l'asymétrie des rapports de force au sein de l'institution. Si la possibilité d'intervenir dans les séances du synode est admise, les modes de régulation interne des débats et les structures d'autorité de l'Église protestante rendent souvent inopérantes les tentatives d'infléchir l'orientation ecclésiologique et pastorale de l'institution. C'est particulièrement le cas au sein de l'Église protestante vaudoise au sein de laquelle les membres et sympathisants de la Ligue vaudoise exercent une forte influence : « On a essayé de faire évoluer l'Église et on s'est heurtés à une muraille. (...) Alors on s'est demandé comment est-ce qu'on pouvait procéder pour faire avancer les choses. »³

Ces pasteurs dissidents entendent utiliser d'autres moyens pour peser sur les rôles et structures institutionnelles. Ils aspirent à un renouvellement des formes sacerdotales, rêvent d'une réforme en profondeur de l'institution dont la pertinence serait à réévaluer à partir de l'impératif missionnaire de l'Église, au sens que prend ce terme à cette période au sein du COE, à savoir l'ouverture au monde et sa transformation par l'engagement contre les formes d'injustice sociale. En 1967, un

¹ H. PIGUET, « S.t. », *La Vie Protestante*, 5 juin 1970. Préciser cette référence ??

² Jacques Nicole part en mission à Haïti ; Arnold Jaccoud quitte l'institution et se spécialise dans la médiation et la psychologie de groupe ; Georges Kolb (décédé en 2015) quitte la prêtrise et s'engage au Centre social protestant, puis dans le jeune parti des Verts ; Pierre-André Diserens s'aménage des espaces de relative autonomie en occupant des postes d'aumônier auprès des étudiants étrangers et d'éducateur à mi-chemin entre les organisations laïques et religieuses ; Benoît Girardin quitte l'ordre dominicain et s'engage dans l'aide au développement.

³ Entretien avec RC, septembre 2015.

groupe composé d'une vingtaine de « théologiens, pasteurs et laïcs »¹ de la région lausannoise se réunit en dehors des structures officielles, à l'initiative du sociologue et théologien Roland J. Campiche :

« Ce sont des pasteurs de l'Église vaudoise qui partageaient au fond avec moi le fait qu'il fallait rénover l'Église vaudoise et qui étaient en désaccord avec la stratégie du conseil synodal de l'époque. On voulait mettre en présence l'ecclésiologie, la stratégie, la présence de l'Église dans la société, et la mettre en miroir avec la société et ses changements. C'était ça au fond l'idée. Trouver de nouvelles voies dans tous les domaines, y compris la prédication. »²

Le groupe intitulé « Vers une Église pour les Autres (VEPA) » génère rapidement un rassemblement plus large, puisque les aumôniers protestants et catholiques de Lausanne et Genève – Jean-Pierre Zurn, Georges Kolb, Étienne Visidand – y prennent part : « C'était notre bercail parce qu'on retrouvait nos sympathisants, nos collègues qui suivaient les mêmes objectifs animés par les mêmes volontés de réforme »³. Il est présidé par Roland J. Campiche, un théologien qui poursuit des études en sociologie à Strasbourg, puis aux États-Unis – dans la perspective de l'École de Chicago –, avant d'être nommé au Centre d'éthique sociale à Lausanne. Le groupe se réfère au document du même titre publié en 1966 par les pasteurs français, Georges Casalis et Paul Keller, avec le théologien zurichois Walter Jacob Hollenweger qui occupe un poste de secrétaire au sein du COE entre 1965 et 1971⁴.

VEPA s'engage dans une démarche réflexive et inventive pour repenser les structures de l'Église jugées désuètes, car fondées sur le modèle de la paroisse rurale tournée vers le maintien du *statu quo* politique et économique. Leur démarche se développe en s'appuyant sur le dossier de l'aménagement du territoire qui constitue un enjeu politique fort, à l'époque, en raison du boom économique. Il s'agit de savoir comment l'Église doit s'organiser pour atteindre une population dont le mode d'existence est structuré par l'espace urbain et son mode de vie. Entre 1967 et 1970, le groupe se donne le temps de mener une expérience de dynamique de groupe afin de clarifier ses relations internes – dépasser notamment les divisions – et de gagner en cohésion pour orienter ses efforts vers une vision commune :

¹ Le procès-verbal de la sixième rencontre à Lausanne, le 9 octobre 1969, recense les personnes suivantes : Bonvin, Campiche, Crisinel, Glardon, Lavanchy, Mattey, Mermod, Molla, Nicole, Rageth, Visiand (présents) ; et Chautems, Besse, Donzel, Dumont, Goy, Kobi, Maison, Pache, Sauter (excusés).

² Entretien avec RC, septembre 2015.

³ Entretien avec EV, février 2015.

⁴ Ces derniers se réfèrent notamment aux réflexions du théologien allemand Dietrich Boenhoffer, emprisonné à Tegel, puis assassiné par les nazis, qui écrit dans ses lettres que : « l'Église n'est l'Église que lorsqu'elle existe pour les autres », en donnant « aux indigents tout ce qu'elle possède » et qu'elle ne traverse pas le monde « comme un train blindé en terre étrangère ».

« Je pense qu'on a touché au moins une cinquantaine de personnes, parce qu'il y a eu une époque où des gens venaient de Genève, et on avait deux ou trois catholiques. (...) Un moment donné, on faisait une laïcale qui se réunissait au petit bistrot chinois à Lausanne. On préparait les séances du synode avec des laïcs. »¹

Pour cela, il mobilise les techniques dérivées des sciences sociales, notamment les outils de la dynamique de groupe que certains membres ont déjà utilisés dans le cadre du scoutisme. Un débat divise assez tôt ceux qui veulent mettre l'accent sur le travail de réforme interne de l'Église, et ceux qui souhaitent aller plus loin en impliquant l'Église dans la promotion d'un « nouveau mode de vie » et en s'inscrivant dans les mouvements écologistes émergents. Parmi ces derniers, minoritaires, figurent des aumôniers proches des milieux catholiques contestataires, notamment Denis Mermod, théologien de l'Église libre et auteur d'une thèse sur la pensée morale de Theilard de Chardin, ou encore le dominicain Georges Kolb qui rejoint plus tard le CSP, puis préside la section vaudoise des Verts².

La partie de « jeu de massacre avec les têtes des conseillers synodaux » témoigne de la construction par le groupe d'une double attitude contestataire. D'une part la subversion, certains membres se fixant comme but d'écarter les acteurs influents de la Ligue vaudoise dans le synode, en s'assurant le soutien de laïcs et certains pasteurs du synode pour la non-réélection de représentants ou sympathisants de la Ligue. D'autre part, la dissidence dans les limites de la légalité, certains membres respectant les procédures habituelles. En 1971, le groupe publie le manifeste *Demain la région*³. Les 2000 exemplaires vendus provoquent de vives réactions et des accusations de gauchisme : « La sociologie était très mal considérée. Et quand on a parlé d'une Église vers les autres, on nous a taxés d'être payés par Moscou »⁴. Toutefois, le document, qui préconise un ensemble de réformes institutionnelles, n'obtient aucun des effets escomptés. Le théologien Roland J. Campiche mène avec une équipe – comprenant notamment Daniel Pache, directeur du CSP – plusieurs études sociologiques pour objectiver les rapports de pouvoir dans l'institution et ses effets sur le « système de valeurs qui domine au synode », espérant apporter des éléments susceptibles de renverser l'ordre établi. À chaque fois, la démarche est soutenue par le Centre d'éthique sociale, dont Roland J. Campiche est le responsable pour la Suisse romande, qui finance la publication de ces enquêtes. Le groupe livre ainsi une étude sociographique de la composition du synode sur deux législatures⁵, puis une analyse du contenu des débats de ce synode entre 1966 et 1974 dont l'introduction légitime ainsi la démarche :

« L'Église se conforme-t-elle à « ce monde » ou témoigne-t-elle, dans ses structures et dans sa manière d'exercer le pouvoir, de la transformation que l'Évangile opère en elle ?

¹ Entretien avec RC, septembre 2015.

² Entretien avec EV, février 2015.

³ R. CAMPICHE, *Demain la région*, Lausanne, Cahiers protestants, 1971.

⁴ Entretien avec RC, septembre 2015.

⁵ R. CAMPICHE, *Visage du synode vaudois. Vers une Église pour les autres*, Lausanne, VEPA, 1973.

Pour être en mesure de répondre, il faut poser d'autres questions plus fondamentales : d'où vient le pouvoir dans l'Église ? Qui l'exerce ? Comment ? Dans quel but ? Cela n'est possible que dans le cadre d'une analyse globale de l'Église en tant qu'institution. »¹

L'étude conclut à la nécessité de réformer les structures d'autorité et le mode de régulation des conflits. Les normes, pratiques et croyances instituées répondent aux préoccupations et intérêts des membres les plus investis que sont les clercs et administrateurs paroissiaux, dont les propriétés sociales et culturelles sont celles des catégories sociales dominantes. Par conséquent, l'institution est avant tout centrée sur la reproduction des pratiques et des croyances, plutôt que sur le changement et la transformation des rapports sociaux de domination :

« Nous avons vu tout au long de ce rapport que le Synode n'était représentatif ni de l'ensemble du protestantisme vaudois, ni du groupe des protestants qui se rend au culte au moins une fois par mois. (...) La troisième remarque finale nous incite à évaluer les méthodes de travail du Synode et à nous interroger sur la collaboration entre pasteurs et laïcs. La composition des commissions du Synode ou de l'Église donne l'impression d'un certain cléricalisme. (...) L'analyse des débats du Synode et de sa composition montre que ce dernier est essentiellement centré sur les affaires internes de l'Église. Il est en fait un parlement ecclésiastique. Il est soucieux de sauvegarder l'unité, même apparente, ce qui l'empêche d'aborder les situations conflictuelles. Son fonctionnement limite considérablement sa possibilité d'être en prise directe avec l'événement. Sa composition (notables) et son organisation (influence du Conseil synodal) le rendent peu perméable aux questions de la base et éloigné de la vie quotidienne. »²

Il faut toutefois attendre la fin des années 1990 pour que l'Église protestante vaudoise concrétise une partie du programme esquissé dans *Demain la région*, notamment la régionalisation qui permet au pasteur de sortir du giron paroissial pour mener un travail spécialisé dans sa région. Elle est en partie le reflet d'une dissidence, dont le groupe VEPA constitue l'avant-garde. La démarche sociologique constitue une ressource pour objectiver les rapports de pouvoir, mais les autorités adoptent des stratégies de résistance consistant à revendiquer le pluralisme des points de vue pour refuser d'avaliser les critiques. Jean Lasserre, président du Conseil synodal, estime ainsi que « l'entretien avec les conseils de paroisse en présence des autorités de l'arrondissement constitue le meilleur instrument d'information » à disposition pour évaluer la nécessité de réformes. Il légitime ses orientations en se référant à un mode de gestion légal et rationnel, fondé sur la consultation des

¹ R. CAMPICHE *et al.*, *Vers un autre Synode. Analyse des débats des Synodes de l'Église évangélique réformée du Canton de Vaud (1966-1974)*, Lausanne, 1976, p. 8. La même démarche sociologique est poursuivie en 1984 et 1985, cette fois pour objectiver les propriétés sociales et attitudes politiques des conseillers de paroisse vaudois et genevois. Elle aboutit au constat selon lequel le protestantisme a « laissé de côté sur les marches du pouvoir paroissial les ouvriers, les jeunes et les étrangers », mais aussi que « l'administration occupe beaucoup de temps aux dépens de tâches jugées plus fondamentales », comme la création d'un lien plus communautaire des « rapports clercs-laïcs » afin de « discerner les engagements à prendre dans la cité ». R. CAMPICHE et F. BAATARD, « Les conseillers de paroisse dans le protestantisme genevois », *Bulletin du centre protestant d'études*, n° 6-7, novembre 1984, p. 62 et 65.

² *Ibid.*, p. 59.

responsables locaux : « Si [le Conseil synodal] estime de son propre chef [une quelconque proposition] utile à l'Église, ou si une décision d'un Conseil d'arrondissement, voire d'un Conseil de paroisse l'y invite, il prend de lui-même les mesures à court ou à long terme qu'il y a lieu de prendre »¹.

Une contestation ouverte de l'institution à Genève

À Genève, des prêtres et laïcs catholiques recourent dans un premier temps à des modes d'action institutionnels visant à interpeller la hiérarchie de l'Église, par une prise de parole et des canaux officiels – lettres, conseils pastoraux, etc. –, afin qu'elle fasse pression sur le régime autoritaire en Espagne et sur les autorités en Suisse au sujet du statut des saisonniers espagnols et italiens. Toutefois, la hiérarchie rejette les « jugements si sûrs et si absolus »² que leur adressent des aumôniers de l'Action catholique, tels que Charles Philipona, avec le soutien de laïcs :

« On met des nuances quand on en a la possibilité, quand on jouit de privilèges socioculturels suffisants pour prendre du recul et réfléchir loin de la mêlée. Les opprimés, eux, n'ont pas ce loisir. Lorsqu'on essaie d'être solidaire de leur lutte, cela devient également difficile. »³

Suite à ces échecs successifs, ce groupe de catholiques change de mode d'action et recourt à des formes de contestation non conventionnelles, plus collectives et ouvertes, vis-à-vis de l'attitude de l'Église catholique, des formes qu'ils empruntent au répertoire de 68. La critique envers la fermeture des institutions face aux demandes formulées par le « peuple » évolue, dans l'espace religieux, en une critique du caractère autoritaire de l'Église catholique. Ces catholiques, qui se politisent à travers la contestation de 68, jugent ainsi légitime le recours à des modes d'action collective moins conventionnels consistant à revendiquer par les faits, leur légitimité à parler et agir au nom de l'Église. Ces contestations vont favoriser la construction d'un sentiment d'appartenance à un groupe de catholiques dissidents, et accélérer l'érosion de la légitimité de l'autorité religieuse.

Avant 1970, un groupe de prêtres et laïcs éditent un petit bulletin de liaison autour duquel se fédèrent rapidement différents groupes – environ une centaine –, en majorité des catholiques. C'est toutefois l'occupation d'un espace, l'église du Sacré-Cœur, qui permet à ces catholiques de se constituer en mouvement, avec ses objectifs propres, et d'élargir la portée de leur critique. Aucune ville en Suisse n'a connu un tel mouvement, dont l'ampleur justifierait qu'on s'y arrête plus longuement. L'histoire de ce mouvement offre un éclairage sur la manière dont les contestations, qui se déroulent dans le cadre de l'institution catholique, sont étroitement liées aux mobilisations

¹ Réponse de François Lasserre dans sa lettre du 5 mai 1974, figurant en annexe de M. PREISWERK, « Analyse du groupe "Vers une Église pour les autres" de son origine à mars 1974 », 1974.

² AC, Fonds Charles Philipona, Lettre de Monseigneur Pierre Mamie à l'abbé Charles Philipona, 10 novembre 1970, SS117_D043, F163.

³ AC, Fonds Charles Philipona, Lettre de Charles Philipona à Monseigneur Pierre Mamie, 10 novembre 1970, SS117_D043, F163.

extérieures, avec notamment la circulation de schèmes et répertoires d'action des mobilisations de 1968.

Occupation et revendication (1969-1970)

À Genève, vers la fin de l'année 1969, un bulletin d'« information » assure la « liaison entre les divers groupes de base en respectant l'autonomie de chaque groupe », et propose une « plateforme au niveau de l'action et non de l'idéologie » dans une perspective « de lutte permanente contre toute oppression, en union avec tous les hommes engagés dans un même combat »¹. Parmi les différents groupes de chrétiens « progressistes » figurent des prêtres mariés, des militants de Témoignage chrétien (TC), des pacifistes du Mouvement international pour la réconciliation (MIR), du Crache – « formé de jeunes qui vivent en marge des structures établies » en se mobilisant en faveur de l'objection de conscience –, et du groupe Action réflexion chrétienne (ARC) – « constitué au départ par affinités et pour répondre à la nécessité qu'ont ressentie ses membres d'aller au-delà de la critique verbale » et dont la « première préoccupation a été la construction à Genève d'églises de luxe »². Entre 1968 et l'automne 1970, plusieurs de ces groupes manifestent contre le régime franquiste, s'engagent en faveur de l'initiative contre l'exportation d'armes, participent à la préparation de la semaine de la Paix et prennent part à la manifestation pacifiste du 2 octobre 1970 à la Praille.

Le mouvement prend racine autour d'un groupe de prêtres et laïcs catholiques qui se connaissent par un enchevêtrement de liens d'ordre familial, paroissial, religieux et par des relations de quartiers. La plupart d'entre eux sont issus de l'Action catholique et du scoutisme, certains se retrouvent aux Routiers et semblent assez investis dans les paroisses situées dans des quartiers populaires de Genève ou à proximité. Parmi eux figurent les aumôniers et vicaires Charles Philipona (JOC), Giovanni Chicherio (vicaire à la Trinité dans le quartier des Pâquis), Jacques Mino (aumônier du TECH et des Routiers). Ils réunissent autour d'eux de nombreux jeunes catholiques et paroissiens attirés par le style plus décontracté et spontané de ces clercs :

« Alors j'officie avec Giovanni Chicherio, on organise des messes. Alors de nouveau, reviennent à la Trinité tous les jeunes, parce qu'à l'époque il y avait des jeunes de Genève qui montaient à Meyrin pour la messe. Tous ceux que je voyais comme étudiant, comme routier, etc., il y avait déjà tout un monde de jeunes qui venaient à Meyrin parce que ça

¹ AC, Fonds Giovanni Chicherio, Bulletin *Chrétiens du mouvement*, n°1, (s.d.), 040_GC_100.

² Bulletin *Chrétiens du mouvement*, n°1, [s.d.].

les intéressait, parce qu'on était déjà bien en relation, etc. Et c'était une sorte d'ouverture pour eux par rapport au monde qu'ils connaissaient dans leur paroisse traditionnelle. »¹

La première prise de position publique, signée par « un groupe de chrétiens suisses et étrangers » composé d'une dizaine de personnes, date de mai 1970. Elle concerne d'abord la situation des travailleurs immigrés². Le groupe est en lien étroit avec de jeunes travailleurs espagnols, sans doute messalisants, menacés d'expulsion par « l'initiative Schwarzenbach » déposée le 20 mai 1969 qui exige la diminution de la population étrangère. À la même époque, le 12 avril, les ouvriers espagnols de l'entreprise Murer déposent les outils et entament une grève³. La défense de ces travailleurs devient la cause majeure autour de laquelle s'agrègent plusieurs dizaines de catholiques, et le vecteur du passage à l'acte contestataire. Le 30 mai 1970, ils occupent pendant douze heures l'église du Sacré-Cœur. Une banderole est tendue entre les piliers du temple sur laquelle il est écrit « L'Église appartient au peuple ». Le tract rédigé à l'occasion insiste sur les exigences pratiques de la foi qui induisent de s'engager concrètement par l'action, et reproche à l'Église de ne pas s'engager « de façon efficace et visible ». Le thème de l'insuffisance de la parole réapparaît constamment dans les lettres et tracts adressés aux autorités et aux paroissiens, car « nous chrétiens devons nous engager par des actes comme le Christ l'a fait lui-même »⁴. Le lendemain de l'action, un noyau « d'environ 50 croyants » organise une assemblée dans l'église, ils sont rejoints au cours de l'après-midi par environ 350 personnes⁵ dont un « renforcement des groupes de gauche » (PS, PdT, PICS, etc.)⁶. La lettre rédigée à cette occasion et envoyée au *Courrier*, qui la publie le 1^{er} juin 1970, témoigne du thème de l'insuffisance de la parole qui réapparaît constamment dans les déclarations du groupe⁷ :

« Pourquoi une Église ? Parce que l'Église est par définition le lieu de rassemblement des chrétiens, et que les chrétiens ne se réunissent pas uniquement pour le culte, mais aussi pour partager leurs problèmes ; parce que l'Église est l'endroit par excellence où les travailleurs devraient se sentir membres à part entière d'une communauté. On peut nous reprocher de faire de la politique dans l'Église. Mais l'Église, en ne s'engageant pas d'une façon efficace et visible, défend le système qui opprime l'homme. Nous chrétiens devons

¹ Entretien avec JM, juin 2015.

² Parmi eux figurent François et Marcellin Barthassat (qui rejoindront plus tard le CLP), Giovanni Chicherio, Sébastien C. (jéciste, plus tard secrétaire syndical de la FCOM et CRT), Paul Decorvet, Marie-Ange et Marie-Claude Derippe, l'abbé Gschwend (aumônier de la JEC), Patrick Hess, l'abbé Mino (aumônier du TECH et des Routiers qui rejoindra le MSA et l'OLC), Catherine et Fabrizio Sabelli (plus tard engagé à l'Institut d'études du développement et au Centre Europe Tiers-Monde). AC, Fonds Giovanni Chicherio, 040_GC_100, « Notes prises lors d'un entretien avec Mgr. François Ligondé », novembre 1969.

³ Le bulletin souligne rétrospectivement qu'à la « suite de la grève de la Mürer, un contact a été établi avec un noyau de chrétiens espagnols et italiens [qui], à l'approche du referendum sur l'initiative Schwarzenbach, ont pensé alerter par une action concrète la communauté chrétienne et la cité sur la gravité du problème des travailleurs étrangers en Suisse. » AC, Fonds Giovanni Chicherio, bulletin *Chrétiens du mouvement*, n°4, « Une église occupée. Les faits », été 1970, p.4.

⁴ AC, Fonds Charles Philipona, CP_S04_SS117_D42, F162, « Lettres aux communautés chrétiennes ».

⁵ AC, Fonds Charles Philipona, Compte-rendu de réunion, Genève, 31 juin 1970, CP_S04_SS117_D42, F162.

⁶ AC, Fonds Charles Philipona, Compte-rendu de réunion, Genève, 31 juin 1970, CP_S04_SS117_D42, F162.

⁷ On retrouve cette observation dans F. DESHUSSES et S. GIANCANE, *Traces et souvenirs de la contestation : Charles Philipona : archives militantes*, Lausanne ; Carouge-Genève, En bas ; Archives contestataires, 2013, p. 34.

nous engager par des actes comme le Christ l'a fait lui-même. L'option pour l'homme est forcément un acte politique. »¹

Dans le bulletin n°4, qui paraît en été 1970, le groupe justifie ainsi le choix de l'occupation d'une église, qui fait directement écho aux schèmes contestataires de 68 :

« Puisque « l'Église appartient au peuple », elle était naturellement le lieu du rassemblement, le lieu où se manifeste la rencontre profonde entre la parole et la présence du Christ d'une part et de l'autre la vie du peuple, et surtout des plus exploités. »²

Le mouvement obtient le soutien d'élus et syndicalistes chrétiens-sociaux, tels que Jacques Vittori « qui dirigea le débat au cours duquel surgirent les propositions les plus variées », Robert Pattaroni, conseiller municipal du PICS, qui « cherche à mener une active propagande pour le succès de l'initiative constitutionnelle sur le droit au logement soumis au peuple l'automne prochain », le député socialiste Louis Falquet, ou encore Roland Berdat, secrétaire du MPF. Si la JOC envoie un télégramme de soutien au mouvement³, l'aumônier romand de la JEC, Marcel Châtelain, un « fin théologien » qui « était un homme d'Église, un homme d'appareil »⁴ adopte une « position prudente d'observateur », comme le raconte ce jéciste : « Et avec Châtelain, on [les jécistes] s'est vraiment engueulé parce qu'il nous interdisait de participer à ces actions »⁵.

Une nouvelle « réunion générale » a lieu le 11 juin à l'église de Sainte-Clothile dans le quartier populaire de la Jonction, où exerce le vicaire et objecteur de conscience Claude Paggy qui appartient à la même volée de séminaristes que son ami Jacques Mino⁶. L'assemblée réunit deux cents personnes qui, selon un journaliste du *Courrier*, forment plusieurs groupes de travail, « l'un sur le problème du logement, un autre concernant le statut des saisonniers, et un troisième politique dont le sujet principal sera l'interpellation dans l'Église »⁷. Le bulletin du mouvement évoque « une intense volonté d'action concrète et immédiate, doublée d'une volonté de mieux comprendre la nature de l'Église et son rôle social »⁸. Le mouvement, qui compte environ septante membres actifs, donne le sentiment « de découvrir l'existence d'une vraie communauté entre les chrétiens de nationalités diverses, qui a ouvert des perspectives de lutte permanente contre toute oppression, en union avec tous les hommes engagés dans un même combat »⁹. La paroisse de la Trinité, où officie

¹ Extrait tiré de C. FRAUENFELDER, « Chrétiens du mouvement (1969-1974) : Genève au cœur de la contestation », *op. cit.*, p. 103.

² AC, Fonds Giovanni Chicherio, bulletin *Chrétiens du mouvement*, n°4, « Une église occupée. Les faits », été 1970, p.4

³ AC, Fonds Charles Philipona, CP_S04_SS117_D42_F162, télégramme PTT, « JOC romande et tessinoise en conseil à Delémont »; AC, Fonds Giovanni Chicherio, 040_GC_100, Chrétiens du mouvement, « Rétrospective », Genève, [s.d.].

⁴ Entretien avec DF, février 2020.

⁵ Entretien AB, novembre 2019.

⁶ Claude Paggy va également quitter la prêtrise et s'engager en Amérique latine.

⁷ M. BAETTIG, « Après l'occupation du Sacré-Coeur. Formation de groupes de travail », *Le Courrier*, 12 juin

⁸ AC, Fonds Giovanni Chicherio, 040_GC_100, Chrétiens du mouvement, « Rétrospective », Genève, [s.d.]. p.3

⁹ AC, Fonds Charles Philipona, Compte rendu de l'occupation, « Chrétiens », 31 mai 1970, CP_S04_SS117_D42, F162

Giovanni Chicherio, loge une poignée d'entre eux et devient le lieu pour vivre une communalisation de cet engagement politico-religieux, elle devient un espace de sociabilité majeur :

« Ils évoluaient là-dedans dans leur pratique religieuse. Du coup ces gens-là se retrouvent à la Trinité, où il y avait des messes à la guitare, etc. Et puis il y a le pasteur qui venait, alors le curé Lamouille se retournait dans sa sacristie : « Des calvinistes mon église ! » Mais il nous aimait bien Lamouille. (*Rire*) On le rendait un peu marteau, mais lui il commençait à poser les plaques tranquillement. C'était assez sympa comme ambiance. (...) Et il y a eu une espèce d'immense famille qui s'est créée comme ça, en plus des prêtres qui se battaient pour le mariage des prêtres, des Belges et des réfugiés politiques de passage. Donc il y avait tout ce monde qui circulait là, et on défendait au coup par coup les causes qui arrivaient. »¹

C'est aussi dans cette communauté que les militants maoïstes brésiliens réfugiés en Suisse, José Barbosa et le leader paysan Manuel da Conceição, introduisent peu à peu le groupe aux textes fondateurs du marxisme.

Dissidence et rupture (1970-1972)

Dès la fin de l'année 1970, trois actions témoignent de l'intensification de la conflictualité. En décembre 1970, les Chrétiens du mouvement, qui se préparent à accueillir la prochaine Assemblée des chrétiens solidaires en avril 1971, adressent une lettre aux évêques et membres de la Conférence épiscopale suisse. Ils leur demandent de faire pression contre la mise à mort des 13 militants basques lors du procès de Burgos, et contre l'expulsion par les autorités fédérales de militants brésiliens menacés de mort dans leur pays. Le 22 janvier, les prêtres du mouvement adressent une lettre à Mgr. Mamie, évêque nouvellement nommé, dans laquelle ils contestent la nomination sans consultation de prêtres et de laïcs. En revendiquant la fidélité aux réformes annoncées par le Concile Vatican II, ils estiment que les orientations personnelles du prélat, tant théologiques que pastorales, vont à l'encontre de l'avenir de l'Église.

La décision de rupture prise par une partie des militants de Chrétiens du mouvement constitue le troisième événement majeur. Le 30 janvier 1971, une quarantaine d'entre eux perturbent la cérémonie officielle d'intronisation de l'évêque en s'emparant du micro pour exprimer ouvertement leur désaccord avec cette nomination. Ils quittent ensuite la nef après avoir distribué dans les rangs des paroissiens en furie un tract intitulé : « Des moutons et des chiens quittent le berger. Pourquoi ? ». Par delà cette nomination contestée, c'est la complicité qu'entretient la hiérarchie religieuse avec le camp franquiste qu'ils tiennent à dénoncer :

« Mgr. Mamie avait fait fort parce qu'il avait invité l'ambassadeur d'Espagne à venir siéger avec les invités au premier rang de la cérémonie. C'était la pire époque ! Franco,

¹ Entretien avec JM, juin 2015.

les assassinats, c'était effroyable. On avait manifesté pour les procès et on se faisait taper dessus par les flics dans les manifs contre l'Espagne. »¹

Le tract recto verso expose plus largement les motifs de leur action. Celle-ci vise à dénoncer une Église qui trahit les pauvres, collabore avec les puissants et refuse d'assumer la portée politique du message évangélique en s'engageant contre l'injustice structurelle de la société :

« C'est à propos de la nomination de nouveaux évêques décidée par l'Église-institution que nous pensons nécessaire de dénoncer le rôle joué par cette institution dans le monde et de dire ensuite ce que nous croyons possible de réaliser avec d'autres. L'Église a des terres, des immeubles et des capitaux. Elle ne fait pas partie des ouvriers, des travailleurs, mais des possédants et des riches. Même quand il part en voyage pour rencontrer les pauvres, le Pape ne rencontre que les puissants et les riches. Il a affaire tout au plus aux chefs d'État, à l'armée ou à la police. Au nom d'une paix et d'une justice impossible dans notre société telle qu'elle est organisée, cette institution refuse de reconnaître la violence exercée par une minorité de « forts » contre le reste des hommes, ni la lutte que doivent livrer les exploités pour se libérer. »²

Dans sa réponse du 24 février, Mgr. Mamie discrédite leur action en qualifiant leur discours de marxiste et en l'assimilant à une « idéologie » qui serait celle des régimes communistes de l'Union soviétique et de la Chine de Mao Zedong :

« En toute loyauté, je dirais que dans le tract distribué à Genève, il y a des trésors, des valeurs, des diamants que je veux défendre moi aussi, donner, moi aussi, partager, moi aussi. Mais dans ce même tract, on se sert de moyens que je ne saurais employer – la dialectique de la contestation – moyens qui ont été étudiés et utilisés, moyens qui, au bout du compte, finiront par corrompre les plus authentiques valeurs. Ce que je ne saurais faire, c'est me servir d'un langage marxiste ou d'un langage maoïste ou du langage de l'anarchie, car ce langage est l'expression d'idéologies qui, au bout du compte, méprisent l'homme. »³

Cette action précède de quelques mois l'occupation de l'église du Lignon qui se déroule le 16 octobre suivant. Le groupe manifeste de la sorte son « désaccord avec la construction d'une église riche » à seulement « quelques centaines de mètres (*sic*) des baraquements étrangers dans des conditions sous-humaines »⁴. Ce dernier événement mérite qu'on s'y attarde un peu. Dans les années soixante, l'Église catholique, souhaitant anticiper l'arrivée d'immigrés venus d'Italie et d'Espagne, se lance dans une vaste politique de construction d'églises. À l'instar de plusieurs villes en France, comme à Lyon où une quarantaine de lieux de culte sont édifiés entre 1957 et 1975⁵,

¹ Entretien avec JM, juin 2015.

² AC, Fonds Giovanni Chicherio, 040_GC_100, « Des moutons et des chiens quittent le berger. Pourquoi ? »

³ Extrait tiré de C. FRAUENFELDER, « Chrétiens du mouvement (1969-1974) : Genève au cœur de la contestation », *op. cit.*, p. 106-107.

⁴ AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), « L'Église du Lignon occupée, pourquoi ? », octobre 1971, p. 1.

⁵ G. CUCHET, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien*, *op. cit.*, p. 100-101.

l'archevêché de Suisse romande se lance dans une politique de construction audacieuse pour un montant total d'environ 20 millions. Cette politique monumentaliste sera néanmoins interrompue dans les années septante, la fréquentation n'ayant pas atteint les prédictions et les finances se dégradant.

En mai 1971, l'évêché inaugure l'église du Lignon construite pour un montant de 2,8 millions de francs « à quelques centaines de mètres des baraquements où vivent on ne sait dans quelles conditions plus de mille travailleurs étrangers »¹. Trois ans auparavant, l'équipe d'animation de la communauté catholique du Lignon s'inquiète d'un tel projet architectural qu'elle juge excessif et insolent vis-à-vis des enjeux sociaux du moment. Après maintes tentatives de prise de contact, mais butant contre le « fait accompli », elle envoie le 16 février 1969 une lettre au vicaire général tant il paraît « indécent d'investir de pareilles sommes pour la construction d'un bâtiment, alors que de tout côté parviennent les appels désespérés de millions de nos frères »². Ces laïcs interpellent également les autorités ecclésiastiques pour leur signifier la collusion de l'Église avec « la spéculation du sol » et le « système bancaire suisse », ils les invitent à refuser de se porter « garants » de ce système qui bénéficie aux « riches »³. Le 16 octobre 1971, ils sont plusieurs dizaines du mouvement à mener une action d'occupation de l'église. Ils invitent les laïcs et les prêtres à les rejoindre « pour un large débat d'information et de réflexion » : il s'agit de faire « passer [les] communautés chrétiennes de la parole aux actes, de les engager dans la lutte aux côtés des pauvres et des opprimés, en définitive [de] voir [dans] quelles communautés ils veulent vivre »⁴.

Cette action précède de peu la sortie du troisième bulletin qui fixe les « objectifs » et la « stratégie » du mouvement. Ce dernier entend « dénoncer les structures autoritaires actuelles de l'Église-institution », d'une part, vivre la foi en la communauté « sans attendre que l'institution se soit transformée » d'autre part, et surtout, transformer la « conscience politique des chrétiens » en mobilisant une lecture de l'Évangile sous l'angle de la lutte des classes :

« Estimant que la dimension de l'amour chrétien, qui nous a été traditionnellement présentée comme attitude d'individu à individu, doit aujourd'hui être posée en terme politique, nous voulons faire partager cette conviction à tous ceux qui se réclament de l'Évangile. C'est pourquoi nous voulons poser la question politique à toutes les communautés chrétiennes ; mais pas n'importe quelle question : nous la concevons en termes de lutte de classes, en nous considérant solidaires des opprimés. »⁵

¹ AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), Communiqué de presse, [s.d.].

² AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), « L'Église du Lignon occupée, pourquoi ? », octobre 1971, p. 4.

³ AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), « L'Église du Lignon occupée, pourquoi ? », octobre 1971, p. 5.

⁴ AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), Communiqué de presse, [s.d.].

⁵ AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), Bulletin, *Chrétiens du mouvement*, n°3, p. 6.

Les militants se refusent « en tant que groupe à travailler dans les structures actuelles de l'Église, afin de garder une liberté totale, et de ne pas justifier ces structures qu'[ils] contest[ent] ». Ils entendent néanmoins « ramener dans l'Église les événements politiques qu'[ils] viv[ent] dans le monde », « réagir aux événements internes à la vie de l'Église », et maintenir les « contacts avec d'autres groupes de même orientation en Suisse et en Europe »¹. Toutefois, ces propos laissent entrevoir une tension qui traverse le groupe, entre ceux qui restent attachés à l'institution et les autres qui ont, peu ou prou, rompu avec elle.

Division et reconversion dans ou hors de l'institution (1972-1973)

Deux tendances se dessinent au sein du mouvement. L'une regroupe ceux qui veulent s'engager au nom de l'Évangile dans les luttes et mobilisations de leur temps, à travers la création de divers groupes – défense des saisonniers, solidarités internationales, etc. L'autre estime que ces derniers risquent de devenir complices d'une institution qui participe à la reproduction et à la légitimation de l'injustice sociale, et ils mettent en doute la pertinence d'un engagement politique distinct « en tant que chrétien » :

« Certains voudraient s'insérer dans les luttes sociales, économiques et politiques de notre temps, en y incarnant l'esprit de l'Évangile. Nous leur demandons : 1. Pourquoi faire cela en tant que chrétiens ? Contribuez plutôt à la construction d'un parti révolutionnaire. 2. Que faites-vous de l'Église-Institution qui, pendant ce temps-là continue, à la messe, au catéchisme, dans les confessions, etc., à opprimer les hommes, en leur inculquant un respect de l'autorité et un sens de l'obéissance qui vont à l'encontre de l'intérêt du peuple chrétien. Nous voulons lutter, à tous les niveaux, contre l'Église-institution, car nous la considérons comme un puissant instrument de subordination des hommes au système économique, politique et social capitaliste. La famille, l'école, l'université, l'armée, l'usine en sont d'autres, que nous voulons également critiquer théoriquement et pratiquement, mais pas spécialement en tant que chrétiens. Nous ne sommes pas des néo-cléricaux, car nous affirmons enfin que seule la lutte théorique et pratique menée hors de l'Église est la garantie de la rectitude politique de notre lutte dans l'Église-institution, un lieu d'oppression parmi tant d'autres, mais un lieu spécifique tout de même, et que nous attaquons en tant que nous en faisons partie. »²

Cette seconde tendance, dans laquelle s'inscrit notamment Charles Philipona, s'identifie au mouvement de prêtres contestataires français, « Échanges et Dialogue ». Créé dans le sillage du Mai 68 parisien, ce groupe est l'un des ténors de l'assemblée et le porte-drapeau du gauchisme³.

¹ AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), Bulletin, *Chrétiens du mouvement*, n°3, p. 6.

² Bulletin, *Chrétiens du mouvement*, mars 1972, p. 3. C'est nous qui soulignons.

³ À partir de la liste des 609 signataires de l'assemblée constituante du mouvement, qui se tient les 11 et 12 janvier 1969, Denis Pelletier établit que « le clergé paroissial y est majoritaire, avec une forte proportion de vicaires (trois pour un curé), qui laisse entendre que le mouvement recrute dans les grosses paroisses urbaines davantage qu'à la campagne, où les vicaires sont plus rares. Par rapport au clergé national, les prêtres au travail (11,5 %), les aumôniers d'Action

Leur « gauchisme de prêtres¹ » combine la lutte politique pour la révolution dans l'Église et dans le monde avec la tentative d'inventer de nouveaux modes de vie déclergifiés. Ce mouvement, porté par un large réseau de prêtres – mais ultraminoritaire dans le clergé français – est incarné, entre autres, par Robert Davezies qui rend visite à au moins deux reprises aux Chrétiens du mouvement. Si le mouvement hollandais Septuagint suggère plutôt une approche réformiste orientée vers la déclergification de l'Église, ces prêtres français ont, au sein de l'assemblée, un net ascendant jusqu'en 1972, « que légitiment leur nombre et l'antériorité de leur protestation »².

À Genève, une partie des prêtres et laïcs de Chrétiens du mouvement se reconnaissent ainsi dans les positions du dominicain Jean Cardonnel et de Robert Davezies qui multiplient les contacts avec des groupes de prêtres révolutionnaires latino-américains³. Collaborateur régulier depuis 1966 de *Frères du monde*, dont la ligne éditoriale évolue vers le maoïsme, Jean Cardonnel se rend à Genève en août 1969 pour une « visite » des différents groupes de Chrétiens du mouvement. Le bulletin n°2 souligne ainsi que les « membres de la communauté de Crache, de l'ARC et de TC ont passé au village de Crache près de St-Julien, pour une soirée débat avec le Père Cardonnel »⁴. Dans son message du 10 août à Cartigny, Jean Cardonnel prononce une homélie sur le « Sermon sur la Montagne » et dénonce le capitalisme en tant que producteur de la pauvreté et support de la domination socio-économique des puissants :

« Qu'est-ce que cela veut dire, que ton règne vienne, si ce n'est que vienne le plein emploi des hommes, ça veut dire que vienne la chute du capitalisme, que vienne la chute du régime de l'argent, que vienne la fin de la domination de l'homme sur l'homme, que vienne la fin des castes et la fin des privilèges et la fin des trusts et la fin des monopoles et la fin des mises à part. Que vienne la mise en commun, que s'écroulent les mises à parti, et que vienne la communion. (...) Que ton règne vienne, c'est l'impossible devenu urgent. »⁵

À partir de 1972, la conjoncture évolue et, avec elle, les équilibres au sein du mouvement, notamment sous l'influence des groupes de prêtres gauchistes français, mais également en raison de l'absence de perspective de changement au sein de l'institution. Proche du pouvoir romain, Mgr. Charrière se conçoit et agit comme l'exécutant local de l'autorité romaine, s'inscrivant ainsi dans la droite ligne d'une conception hiérarchique et centralisée de l'Église antérieure au Concile. Or, les 27 et 28 avril 1972, une nouvelle réunion se déroule à Genève rassemblant quarante-trois délégués européens issus de différents mouvements, dont Georges Casalis, dans le but de lancer un

catholique ou d'établissements scolaires (16,1 %) sont surreprésentés, en sorte qu'Échanges et Dialogue recrute en priorité dans les milieux les plus directement « exposés » à la sécularisation et à l'esprit soixante-huitard. » *Ibid.*, p. 61-64.

¹ L'expression est de Denis Pelletier, *Ibid.*, p. 158.

² *Ibid.*, p. 163.

³ *Ibid.*, p. 162.

⁴ Bulletin, *Chrétiens du mouvement*, n°2, mars 1972, p. 3.

⁵ Bulletin, *Chrétiens du mouvement*, n°2, mars 1972, p. 4.

appel à contribution pour unir les mouvements chrétiens de gauche révolutionnaires. Le secrétariat international du mouvement, dirigé par six membres – dont Robert Davezies –, publie en septembre les quatre thèmes qui seront discutés à Lyon durant la première Assemblée internationale des chrétiens pour la révolution : « la vie quotidienne » – en particulier les questions de sexualité, la condition féminine, le célibat des prêtres et la morale bourgeoise – ; « la politique » – avec la dénonciation de l'impérialisme et des compromissions de l'Église – ; « l'idéologie de l'Église » – et tout particulièrement la question du péché, source de culpabilisation et d'aliénation des croyants – et enfin « l'organisation de l'Église » – avec la remise en cause des hiérarchies¹. Les membres actifs de Chrétien du mouvement sont invités à suivre les travaux de la quatrième Assemblée nationale qui rassemble quatre cents participants à Grenoble en janvier 1972. En mars, le bulletin témoigne du changement d'orientation :

« Nous voulons lutter, à tous les niveaux, contre l'Église-Institution, car nous la considérons comme un puissant instrument de subordination des hommes au système économique, politique et social capitaliste. (...) Pour atteindre ces objectifs, nous nous refusons en tant que groupe à travailler dans les structures actuelles de l'Église, afin de garder une liberté totale, et de ne pas justifier ces structures que nous contestons. Nous restons sceptiques face au renouveau de l'Église : malgré les efforts de certains, elle ne s'attaque pas aux racines du mal. »²

En avril 1973, les catholiques genevois ont à nouveau l'occasion d'entendre Robert Davezies, de passage à Genève, qui porte la voix de ces « chrétiens critiques » désormais en position de rupture avec l'institution. Le 11 novembre 1973, les militants restants s'interrogent : « Si nous décidons de continuer, sous quelle forme allons-nous le faire ? » Le bulletin cesse de paraître et l'on perd alors tout trace d'activités de Chrétien du mouvement. Une partie des laïcs et des prêtres, comme Charles Philipona et Jacques Mino, rompent définitivement avec l'Église, défroquent, et s'engagent au MSA, puis à l'OLC ainsi qu'à la LDHD, d'autres, comme les prêtres et aumôniers de la JOC et de l'ACO – Étienne Brun, Armand Muller et Giovanni Chicherio – se distancient de l'institution sur le plus long terme, tout en s'engageant dans la défense des immigrés et dans les groupes coalisés par Le Lien. Ces militants « d'origine chrétienne » s'investissent diversement dans les groupes de solidarité internationale, de défense des immigrés et les luttes syndicales. Ils sont animés par la volonté d'aller « jusqu'au bout » de leurs engagements et de leurs activités « en requalifiant leurs objectifs sans y renoncer » avec « le sentiment de mieux comprendre ce qu'ils font et ce qu'ils vivent »³.

¹ D. PELLETIER, *La crise catholique*, op. cit., p. 172.

² Document hors archives, Arch_Dupont, Chrétiens du mouvement, bulletin, mars 1972, p. 6.

³ J. LAGROYE, « Les processus de politisation », op. cit., p. 369.

Conclusion

Durant les années 1960-1970, l'engagement de chrétiens militants à Genève et Lausanne participe plus largement à la deuxième vague du catholicisme de gauche en Europe [1]. Notre analyse a permis de situer la contestation religieuse en Suisse romande au point d'intersection d'une double contestation en Europe. Tout d'abord, une première contestation d'influence française, italienne et espagnole à l'égard de la collusion de l'Église avec les formes de répression et d'exploitation de la classe ouvrière qui sont menées par les régimes capitalistes autoritaires, et dont les contestations locales empruntent la morphologie : participation du « peuple », occupations, grèves, etc. Une seconde contestation, ensuite, venue du Nord – notamment des Pays-Bas, mais aussi de l'Allemagne et de la Belgique – à l'égard du cléricalisme de l'Église, reposant sur une théologie déconnectée des enjeux du temps présent. Son influence est plus discrète, car elle se veut moins révolutionnaire que réformiste, ce qui se traduit concrètement par le recours à des pétitions et par la défection de certains prêtres qui protestent en exprimant leur insatisfaction profonde liée à un statut qui les empêche de vivre l'Évangile au plus près des hommes. L'ouverture de ces prêtres – ainsi que de jeunes pasteurs et théologiens – à la nouvelle théologie française mais aussi allemande, qui se dévêt de ses attributs doctrinaux et confessionnels, relativise les énoncés légitimant un régime de vérité instituant des rôles, des hiérarchies et des divisions. Les hétérodoxies qui se réfèrent au Concile contribuent à délégitimer l'exercice du pouvoir par la hiérarchie. Le refus de la séparation des laïcs et du clergé et la critique du manque de participation de l'Église à la vie forgent chez les militants le désir de voir une Église au service du « peuple », des « ouvriers », et une Église concrètement engagée dans le combat, la lutte et la cause de ceux-ci.

Ces contestations protéiformes introduisent un certain nombre de ruptures avec la première vague qui était marquée par l'action des prêtres-ouvriers et les prises de position contre les guerres menées en Algérie et au Vietnam. On assiste au passage d'un silence contestataire et d'une auto-marginalisation – illustrés par les prêtres-ouvriers – à une protestation collective vis-à-vis des formes de vie sacerdotales et ecclésiales. À cela s'ajoute un second passage, celui de la crise de la mission et corrélativement le rejet de l'entreprise coloniale à la critique anti-impérialiste portée également par d'autres acteurs, en particulier la jeunesse communiste. Au militantisme réformiste, orienté vers l'amélioration des conditions matérielles d'existence (JOC, MPF) et le soutien clandestin des prêtres et pasteurs aux peuples luttant pour leur indépendance – notamment en Algérie –, s'ajoute désormais un militantisme plus foncièrement révolutionnaire contestant ouvertement l'entreprise capitaliste. Les mobilisations locales proviennent tout d'abord des impulsions de la JOC qui, dès 1965, relaie les combats du progressisme catholique espagnol. À la violence de la répression du régime franquiste face à laquelle la hiérarchie opère une relativisation répond une multiplication des appels à faire pression. La séquence 1968-1975 est marquée par

l'essor d'un gauchisme chrétien porté, cette fois, en grande partie par les groupes catholiques français, mais auquel s'ajoute également la radicalité de la contestation de catholiques en Italie. Côté protestant, la vague pacifiste des années cinquante nourrit la critique de l'idéologie militariste et la collusion des intérêts économiques de la Suisse avec les dictatures. La manifestation au Comptoir est emblématique de la multitude d'acteurs engagés dans une initiative qui cristallise les tensions et rivalités entre chrétiens gauchistes, pacifistes et tiers-mondistes.

Cette vague secondaire contestataire va de pair avec le recours à des répertoires d'action collective en rupture avec des formes d'action plus institutionnelles faisant appel aux autorités par la pétition, recourant aux innovations ou privilégiant les réformes internes. On assiste à une prise de parole contestataire dans un style relevant plus de la revendication que de l'exhortation, avec des menaces de défection, des formes de dissidence et de subversion, comme en témoigne l'occupation de certaines églises. Des prêtres et des laïcs rompent officiellement avec l'Église catholique et certains s'engagent dans un gauchisme qui répond à leurs idéaux révolutionnaires. Ces catholiques dissidents emportent avec eux des pratiques et des schèmes forgés dans le cadre du militantisme apostolique de l'Action catholique : la valorisation de l'horizontalité et la faible division du travail militant, le refus de la délégation du pouvoir à une élite, l'analyse empirique informant l'action, etc. L'ensemble repose sur une orientation antistalinienne, antiautoritaire, participative, libertaire, véhiculée par la contestation de 68. Tous ces éléments traduisent une volonté de lutter non pas *au nom de*, mais *aux côtés* des opprimés. Enfin, la contestation de protestants à travers la prise de parole (e.g. affaire des 22) ou des pratiques d'innovation (e.g. Paroisse œcuménique des jeunes) rejette la nécessité du sacerdoce spécialisé « au nom de la capacité d'autorégulation des communautés chrétiennes »¹. Toutefois, la critique politique de l'institution se fait plus « feutrée » et sur un mode plus individuel.

Les années 68 constituent ainsi le paroxysme et l'épilogue d'une deuxième vague de contestation religieuse. Durant cette séquence, la contestation en Suisse romande – surtout active à Genève du fait de la présence de prêtres et laïcs français et italiens dans les mouvements d'Action catholique et au sein des organisations syndicales et de solidarité internationale – porte en elle une critique classiste qui dépasse la seule sphère du travail : les luttes pour le logement, la qualité de vie, le droit à l'éducation, la défense des pauvres et des exclus – a fortiori des immigrés – ou encore l'élargissement de la participation à la vie sociale, économique, culturelle et politique, constituent

¹ D. HERVIEU-LEGER, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 1, 2010, p. 87

autant de thèmes se réclamant de la « dignité » et de la « libération » qui trouvent leur inspiration dans une lecture christocentrique et militante de l'Évangile. On s'accorde avec Yvan Tranvouez pour dire que « Mai 68 est un formidable accélérateur de particules catholiques en voie de radicalisation » [2] où la JEC est à la pointe. La JEC joue en effet un rôle d'incubateur politique au sein duquel s'articule une lecture marxiste qui, dans le contexte de la mobilisation contre la guerre du Vietnam, soulève rapidement les limites du tiers-mondisme catholique – incarné par le CCFD et les organisations de développement – resté aveugle au néocolonialisme [3]. L'orientation prochinoise ou trotskiste de nombre de jécistes reste toutefois tributaire de la configuration locale. À Genève, elle trouve certainement ses motivations dans les relations qu'entretiennent ces militants d'origine catholique avec des militants brésiliens. D'autres militants, tels que les jocistes et certains jeunes protestants, privilégient la voie des mouvements sociaux. Cette inclination s'explique sans doute par leur moindre acculturation au marxisme. Elle est liée, côté jociste, à leur tendance à délaisser le débat intellectuel au profit de l'action concrète.

Les jeunes protestants, de leur côté, sont moins enclins au militantisme de type « organisationnel » en raison de l'absence d'une socialisation au sein de groupes tels que l'Action catholique. Celle-ci a pu en effet favoriser l'intériorisation d'un sens de l'organisation et d'une action collective que connaissent moins les jeunes protestants. La plupart des militants actifs sont des étudiants en théologie dont l'engagement s'inscrit avant tout dans un questionnement théologique de portée éthique qui, comme ailleurs, s'organise en trois moments [4]. Le premier, de 1968 à 1972, présente avant tout des questions ecclésiales empruntées à la théologie politique allemande et à la théologie de la sécularisation anglo-saxonne. Celles-ci contestent la connivence de l'Église avec l'ordre établi, sans pour autant définir un engagement politique précis. Les militants protestants formulent essentiellement leur critique à partir du rejet de la violence entretenue par l'idéologie militantiste, et en suivant leur désir de vivre une foi sur un mode éthique, inspiré des théologiens allemands de la résistance auxquels s'ajoute un christianisme de la libération d'influence latino-américaine. Dans le deuxième moment, de 1972 à 1975, durant lequel « le courant politique et la mouvance communautaire semblent se rejoindre autour de préoccupations communes » [5] intervient le problème du langage, c'est-à-dire la recherche d'une expression non religieuse de la foi. Enfin, la théologie matérialiste marque les années 1975-1978, avec la lecture de l'Évangile de Marc faite par Fernando Belo qui ouvre la théologie herméneutique au champ théorique marxiste, avant que celui-ci ne soit frappé d'un discrédit par les événements internationaux. Chez les protestants, tout cela s'accompagne d'une recherche de l'expérimentation ecclésiale, qui participe au dépassement des frontières confessionnelles, de l'attirance pour de nouvelles formes communautaires, tant religieuses que sociales, qu'ils expérimentent grâce à l'apport des aumôniers.

Les militants d'origine chrétienne, en particulier les jeunes, privilégient des engagements en dehors des formations politiques classiques, choisissant les nouvelles voies que leur offrent le gauchisme ou les mouvements sociaux. Le PICS reste un parti dominé par des notables catholiques locaux et il porte encore le poids de ses positions corporatistes durant l'entre-deux-guerres. Surtout, il n'a pas véritablement rompu avec le parti conservateur qui est devenu entre-temps le Parti démocrate-chrétien. Quant au PS, il n'attire plus guère dès lors qu'il est associé à une sociale-démocratie peu engagée sur le terrain des luttes en faveur du Tiers-Monde. Son intégration au gouvernement, qui met sur pied le système des saisonniers et des travailleurs immigrés, n'arrange rien, tout comme l'étiquette socialiste des dirigeants syndicaux de l'USS, perçu comme le syndicat « de gestion » des conflits et de la paix du travail. Les quelques militants d'origine chrétienne qui s'engagent au PS le font au sein de son aile gauche, par le biais de la jeunesse socialiste ou de la revue *Domaine Public*. Enfin, le Parti du Travail n'inspire plus vraiment. Il a les yeux rivés sur Moscou et les militants chrétiens estiment qu'ils n'ont pas à quitter une Église pour s'embrigader dans une autre.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Cette deuxième partie a permis de retracer l'histoire des mouvements protestants et catholiques dans les années soixante-huit en Suisse romande. La restitution de ces mouvements et mobilisations sous l'angle des configurations constitue un moyen heuristique pour appréhender les transformations globales, les séquences et les spécificités des diverses modalités d'engagement de ces militants d'origine chrétienne. À Genève comme à Lausanne, les mobilisations et contestations de ces militants se sont développées dans le sillage de l'Action catholique, des mobilisations pacifistes, des engagements d'intellectuels religieux et théologiens sur la question du tiers-monde. Une grande partie des jeunes générations de catholiques qui militent à la fin des années soixante dans l'Action catholique sont happées dans les luttes de quartiers, les mouvements de défense des travailleurs immigrés, les organisations révolutionnaires. Ces mobilisations deviennent le centre de gravité des « chrétiens de gauche » réunis autour de Chrétiens du mouvement à Genève et la Paroisse œcuménique et la Paroisse critique à Lausanne. Entre 1969 et 1975, on assiste à l'apogée d'un « gauchisme chrétien » et de la mobilisation des chrétiens de gauche sur le terrain de l'engagement militant qui empruntent les répertoires d'action de « la rue » et de l'occupation des usines et des logements. De nouvelles causes s'introduisent dans la continuité de celles portées par les militants des années d'après-guerre. La défense des travailleurs immigrés et du logement prolonge les mobilisations des jocistes et protestants sociaux des années d'immédiat après guerre. La contestation étudiante contre le mirage démocratique des institutions politiques et universitaires mobilise les schèmes et répertoires d'action de la JEC à l'origine des mouvements de contestation dans les collèges. La mobilisation monstre au Comptoire sous l'égide de l'Action commune tiers-monde repose sur les réseaux et groupes protestants et catholiques issus de la matrice commune du « tiers-mondisme chrétien » du début des années soixante, dans le sillage des missions. Le militantisme de cette nébuleuse chrétienne se transforme en profondeur au cours de cette période qui court de la fin des années soixante au milieu de la décennie suivante. On assiste à l'extension et à la redéfinition des modalités d'engagements de clercs (prêtres, pasteurs, théologiens, aumôniers) et laïcs de la génération de Vatican II et d'un œcuménisme de solidarité internationale avec les luttes populaires et révolutionnaire dans le tiers-monde.

Les événements de 68 cristallisent des mutations et tensions antérieures au sein du catholicisme et du protestantisme. Cette section nous a permis de montrer en quoi que le « Mai » des catholiques et protestants engagés de près ou de loin dans la contestation n'est fondateur « que parce qu'il s'insère dans un processus critique plus vaste », celui d'une volonté d'aggiornamento dans l'Église. Celle-ci s'inscrit dans un double contexte. D'une part l'affaiblissement structurel du pouvoir de reproduction de l'appareil religieux dont témoigne la crise des vocations ou encore la contestation des « 22 » théologiens à Genève. D'autre part, la « plus grande perméabilité des réflexions sur la

présence contemporaine de l'Eglise à des théories et des pratiques forgées en partie hors du monde catholique » et, peut-on désormais dire, du monde protestant. L'histoire de ces mobilisations montre que la contestation religieuse en Suisse romande constitue un cas hybride de la contestation des chrétiens de gauche en Europe. Les mobilisations locales articulent plus ou moins étroitement le pôle « religieux » de la contestation qui prédomine au sein des mobilisations de prêtres hollandais, et le pôle « politique » et « gauchiste » des prêtres proches des revues comme *Témoignage chrétiens* ou des pasteurs français engagés dans le courant du Christianisme social. On a souligné la force des schèmes révolutionnaires sur les milieux chrétiens, en particulier parmi les catholiques, les militants se décomposant alors en de multiples factions ouvertement concurrentes pour définir les modalités pertinentes d'engagement et de fidélité aux idéaux évangéliques.

La mise en exergue des mobilisations de militants catholiques et protestants permet de saisir les degrés de proximité que ces derniers entretiennent avec les différents « pôles » structurant les configurations locales. Dans le cas catholique, on a observé d'importantes connexions avec le pôle gauchiste auquel appartiennent les factions de la jeunesse communiste en rupture avec le parti communiste. Si le gauchisme subit rapidement des crises internes qui s'accroissent au fil de la période, il ne reste pas moins structurant pour de nombreux militants d'Action catholique, en particulier pour les jécistes. Les groupes de solidarité internationale et de soutien aux travailleurs immigrés, comme le Comité pour l'abolition du statut de saisonnier ou le Centre de contact Suisse-Immigré servent de passeur entre l'Action catholique ouvrière, la JOC ou le Centre social protestant et le militantisme plus proche du champ politique.

Alors que les militants d'origine catholique sont plus nombreux dans les groupes gauchistes en raison des affinités qu'entretiennent les jécistes avec les schèmes et modalités d'engagement de ces groupes, mais aussi dans les organisations syndicales auxquels ce militantisme peut conduire, les militants d'origine protestante conservent une attitude de défiance et de distance par rapport à ces derniers. Les expressions de subversion de l'institution par des innovations qui se veulent éphémères, comme la Paroisse œcuménique des jeunes, et le reflux des organisations pacifistes et des communautés de vie à partir du milieu des années septante privent les militants protestants d'espaces communs d'engagement. L'échec des Chrétiens pour le socialisme dont les militants ne parviennent pas à s'accorder sur la spécificité des chrétiens dans les luttes politiques et oscillent entre l'action militante et la promotion de la lecture matérialiste de l'évangile témoigne des contradictions qui divisent les jeunes protestants entre réforme de l'institution et engagement révolutionnaire. En revanche, les mobilisations sur les questions d'aide au développement durant les années soixante donne lieu à des initiatives locales et nationales qui s'institutionnalisent et se

déconfessionnalisent durant les années septante, comme l'illustrent la Déclaration de Berne et le Centre de contact Suisse-immigré.

L'histoire des mobilisations nous a finalement permis de restituer la diversité des groupes, des causes et des attitudes politique et religieuse qui participent à la dynamique de l'espace militant en Suisse romande, en relation avec l'ensemble des autres acteurs qui le composent. Il s'agit maintenant de mettre en relation ces configurations avec les carrières militantes que poursuivent les militants d'origine chrétienne. Une partie significative d'entre eux se distancie ou rompt brutalement avec l'institution religieuse ; ils réorientent leur engagement dans les groupes militantes et mouvements sociaux en réactivant certains schèmes et dispositions. La rupture est parfois violente, certains perdant une « famille religieuse » ou subissant des ruptures profondes avec leur entourage ; quand pour d'autres elle apparaît dans la continuité d'un itinéraire de distanciation progressive et non-réfléchie avec l'Église et « la foi ».

TROISIEME PARTIE : ENGAGEMENTS ET RECONVERSIONS MILITANTES DANS LES ANNEES 1970-1980

Après avoir analysé l'itinéraire de militants d'origine chrétienne dans les années soixante (partie 1), puis décrit les configurations locales et les dynamiques contestataires dans les deux villes (partie 2), il importe de porter la focale sur les itinéraires militants dans les années 1970-1980. On est maintenant en mesure d'explorer l'hypothèse selon laquelle la manière dont ces individus endossent et vivent leur engagement est en partie le produit de leur socialisation et insertions sociales passées. D'une part, on veut montrer que les dispositions, compétences et appétences intériorisées dans le cadre de leur socialisation antérieure peuvent survivre à la perte de ce que l'institution religieuse nomme « la foi », et pour voir en quoi elles influencent leur carrière militante. On verra que la manière dont ils endossent leur engagement ne peut ni être appréhendé comme le produit d'une « importation » telle quelle de ces dispositions, savoir et savoir-faire, ne serait-ce qu'en raison de leur inégale mobilisation selon le type d'engagement privilégié, ni comme un simple « transfert » dans l'espace qui échapperait à toute détermination passée. Il s'agit également de ne pas présupposer « une harmonie préétablie entre les acteurs sociaux et le militantisme auquel ils s'adonnent », et ce en étant attentif au poids des interactions et liens sociaux, aux contraintes objectives liées à leur inscription diachronique et synchronique dans différentes sphères de vie, et aux circonstances de rupture, de crise et de décalage induites par la rencontre entre un itinéraire biographique et un contexte spécifique.

Les spécificités propres à chaque univers militant ou type d'activité militante endossé par les individus exigent toutefois un traitement analytique distinct. En effet, les engagements dans des groupes gauchistes ou révolutionnaires selon la distinction établie plus haut (cf. chapitre 5) doivent être analysés en tenant compte du façonnage organisationnel spécifique de ces groupes. Je montre les types d'investissement dont ces organisations font l'objet par les enquêtés, les affinités qu'ils peuvent entretenir avec l'offre idéologique de ces groupes ou univers militants, et les facteurs (et leur interaction) qui interviennent dans le processus de désengagement de l'engagement radical - quand il a lieu - et de réorientation de l'engagement (cf. chapitre 7). Les luttes et organisations syndicales n'ont jusqu'ici pas fait l'objet d'une attention spécifique. Or, plusieurs enquêtés privilégient des engagements militants syndicaux qui ne peuvent toutefois être saisis les avoir préalablement inscrits dans le contexte et les configurations militantes locaux. Il s'agit de montrer les transformations qu'opèrent les militants syndicaux de certaines fédérations dans le cadre des

syndicats chrétiens, et les représentations et pratiques qui les accompagnent. On verra ensuite que les militants syndicaux endossent et conçoivent différemment leur rôle dans ces organisations en fonction de leur socialisation et insertions sociales antérieures (chapitre 8). Il nous faudra ensuite porter l'attention sur des parcours privilégiant des formes moins institutionnalisées d'engagement, dans lesquelles des savoirs religieux sont constitués en ressource militante dans le cadre professionnel. L'étude des parcours de théologiens engagés dans les relations internationales, les politiques du travail (chapitre 9) ou dans l'éducation populaire en Amérique latine (chapitre 10) permettra d'explorer des formes engagements moins visibles, par lesquels s'opère un transfert des savoirs religieux en instrument d'action politique.

CHAPITRE 7 : FAÇONNAGE ORGANISATIONNEL ET ITINÉRAIRES D'ENGAGEMENT RADICAL

Ce chapitre porte sur les parcours d'engagement d'enquêtés qui ont adhéré et milité dans une organisation gauchiste ou un groupe révolutionnaire¹. Au-delà des contingences de l'offre militante locale, il faut voir ce que la découverte du marxisme a pu représenter eux. Comme le note Nathalie Ethuin à propos des militants du PCF, si « les cadres d'interprétation officiels ont pu trouver un tel écho chez les militants les plus engagés, c'est qu'ils entraient en résonance avec leurs expériences, parfois les plus intimes »²³. Or, le recours aux itinéraires biographiques permet d'interroger les réceptions et appropriations différenciées de ce militantisme en fonction des origines sociales, itinéraires biographiques et expériences, mais aussi des enjeux existentiels pouvant être investis dans cet engagement⁴.

Toutefois, le maintien et le désengagement sont étroitement liés à des dynamiques organisationnelles et contextuelles. Les reconstituer, même brièvement, est un prérequis dans une perspective théorique qui articule les trajectoires individuelles à leur contexte spécifique. Une approche processuelle suggère de porter attention non seulement aux rapports variables associant les militants, ou les opposants, à des investissements dans les sphères professionnelle, affective et familiale, mais aussi aux trajectoires des organisations, en particulier les dynamiques internes de conflictualité qui s'expriment lors des scissions et dissolutions. Une telle analyse permet de comprendre l'affaiblissement de l'emprise idéologique de l'organisation sur les enquêtés, laquelle peut conduire à une réévaluation à la baisse des sacrifices qu'ils sont prêts à faire pour la cause⁵. La multitude d'organisations impliquait toutefois de faire des choix. Notre analyse porte sur deux organisations – l'OLC et le CLP – pour lesquelles on dispose de suffisamment de matériaux pour en saisir les logiques d'ensemble, et dans lesquelles les militants d'origine catholique ont joué un rôle notable dans la prise de parole contestataire et les défections collectives qui en découlent. Si

¹ Sur cette distinction, cf. Introduction générale de la thèse.

² N. ETHUIN, « De l'idéologisation de l'engagement communiste. Fragments d'une enquête sur les écoles du PCF (1970-1990) », *Politix*, vol. 16, n° 63, 2003, p. 147

³ On se réfère ici à N. ETHUIN, « De l'idéologisation de l'engagement communiste. Fragments d'une enquête sur les écoles du PCF (1970-1990) », *op. cit.* ; B. PUDAL, « Gérard Belloin, de l'engagement communiste à l'"auto-analyse" », *op. cit.*. On s'inscrit également ici dans les travaux sur les prêtres-ouvriers, particulièrement attentif à la manière dont ce type d'engagement fait sens dans le parcours de ces prêtres. Voir par exemple T. CAVALIN et N. VIET-DEPAULE, *Les prêtres ouvriers après Vatican II*, *op. cit.*

⁴ On se réfère ici à l'analyse de B. PUDAL, « Gérard Belloin, de l'engagement communiste à l'"auto-analyse" », *op. cit.*

⁵ On se réfère ici aux remarques proposés par O. FILLIEULE, « Le désengagement d'organisations radicales. Approche par les processus et les configurations », *op. cit.*

les trajectoires des organisations sont diverses et multiples, l'examen des scissions au CLP et à l'OLC donne à voir des dynamiques que l'on retrouve dans la plupart des autres groupes.

Une deuxième section porte plus spécifiquement sur les parcours militants des enquêtés. Il s'agit de comprendre les affinités qui ont pu s'établir entre l'offre idéologique et militante du gauchisme et sa réception par des jeunes socialisés dans les milieux catholiques ou protestants. Pour cela, c'est à l'échelle individuelle qu'il faut se placer : comment l'idéologie gauchiste a-t-elle pu entrer, avec plus ou moins de force, en résonance avec les dispositions et expériences de ces individus ? Notre approche suggère de prêter attention à ce que doivent les processus d'idéologisation et d'engagement aux dispositions individuelles, mais aussi aux représentations de soi et économies affectives. On verra ainsi que leur parcours est le produit « de négociation plus ou moins consciente entre des dispositions, des anticipations, des satisfactions narcissiques et une structure d'offre politique »¹. On mettra en évidence l'effet des trajectoires de classe (la pente ascendante, descendante ou linéaire), les types de socialisation et les dispositions structurantes qui peuvent en découler (tant sur le plan des pratiques que des croyances), l'insertion dans certains types de sociabilités, les parcours scolaires et professionnels et l'articulation entre les différentes sphères de vie.

	Années de naissance	Profession des parents	Engagement religieux	Formation	Groupe militant
<i>Benjamin T. (1)</i>	1943	Employé de banque subalterne, couturière	Scout	Apprentissage (1964-1967), animateur socioculturel (1967-1970)	CLP (1972-1977)
<i>Amandine B. (2)</i>	1947	Ouvrier-technicien, au foyer	JEC	Université (1967-1973)	MSA (1971-1973), OLC (1973-1976)
<i>Clovis L. (3)</i>	1948	Vendeur-magasinier, au foyer	Scout, JEC	Université (1968-1978)	LMR (1971-1978)
<i>Maxens H. (4)</i>	1951	Horloger, au foyer et vendeuse	théologie	Université (1967-1977)	CpS (1974-1976), RPLC (1976-1978)
<i>Maxime B. (5)</i>	1946	Ingénieur, enseignante	Scout, JEC	Université (1966-1972)	MSA (1972-1973), CLP (1974-1978)
<i>Jonathan M. (6)</i>	1940	Petit entrepreneur, au foyer	Scout, Aumônerie	Séminaire (1960-1964), Apprentissage (1970-1972)	MSA (1971-1973), OLC (1973-1976)
<i>Nathan W. (7)</i>	1943	Homme d'affaire, au foyer	théologie	Université (1963-1968)	E&I (1969), groupes autonomes
<i>Antonin G. (8)</i>	1945	Architecte, mère (?)	théologie	Université (1964-1971)	LMR (1969-1971)
<i>David G. (9)</i>	1947	Pasteur, mère (?)	théologie	Université (1966-1971)	LMR (1969-1974)

¹ B. PUDAL, « Gérard Belloin, de l'engagement communiste à l'"auto-analyse" », *op. cit.*, p. 157

Section 1 : Des dynamiques organisationnelles communes

Militer dans un groupe gauchiste implique de s'intégrer dans un dispositif de socialisation particulier. Pour éclairer les enjeux de cette socialisation communiste, il faut d'abord placer l'analyse à l'échelle organisationnelle et tenter de saisir les affinités qu'ont pu entretenir les militants d'origine catholique avec cette culture militante communiste.

Le façonnage organisationnel des groupes gauchistes

Les facteurs communs d'attachement à ces organisations

Dans son analyse des communautés utopiques de la fin des années 1960 aux États-Unis, Roberta M. Kanter identifie trois facteurs d'attachement au groupe : les gratifications, la cohésion et le contrôle social¹. Le croisement des témoignages des enquêtés avec les sources écrites fait apparaître, à des degrés variables, la combinaison de ces mécanismes sur le maintien d'un engagement qui peut entrer en concurrence avec d'autres activités et sphère de vie.

Tout d'abord, ces organisations exigent des militants un *investissement* total et fonctionnent à ce titre comme des « institutions voraces », dans la mesure où elles « réclament l'adhésion complète de leurs membres », une « loyauté exclusive et sans partage »². Tous les enquêtés soulignent avoir consacré pratiquement tout leur temps libre et de nombreuses soirées jusqu'au petit matin à rédiger des tracts, à les distribuer et à participer aux réunions du groupe. Brieux C. qui a milité à l'OLC se souvient du rythme que pouvait prendre son engagement à certaines périodes : « Le soir, on se réunissait, on rédigeait un tract, et à l'époque il fallait taper des stencils, tirer, et le matin les distribuer. On finissait généralement à minuit et on se levait à 5 heures pour aller les distribuer. Et cela nous arrivait de distribuer trois ou quatre tracts en une semaine. » L'investissement presque exclusif pour l'organisation en fait l'unique source de rétribution, ce qui suggère que les militants s'y investissent d'autant plus que l'organisation devient la seule source de rétributions sur laquelle ils peuvent compter.

Ensuite, ces organisations se caractérisent par l'intensité des relations de sociabilité valorisant la camaraderie et la loyauté au groupe. La centralité croissante de l'organisation concurrence d'autres

¹ R. M. KANTER, « Commitment and Social Organization: A Study of Commitment Mechanisms in Utopian Communities », *American Sociological Review*, vol. 35, août 1968, p. 499-517

² L. A. COSER, *Greedy Institutions. Patterns of Undivided Commitment*, New York, The Free Press, 1974, p. 4 ; Pour une application plus détaillée de ce concept sur l'analyse des rapports sociaux au sein des groupes gauchistes, voir I. SOMMIER, « Les pathologies du militantisme », *La vie des idées*, 13 avril 2021, p. 1-9

sociabilités et registres d'activités extérieures à l'organisation. La plupart des enquêtés disent ainsi avoir perdu de vue des amis, dont certains militent dans d'autres secteurs, devenus de simple « connaissance ». Cette cohésion provoque des effets de fermeture, voire d'isolement qui peuvent parfois aboutir à un huis clos à dimension parfois sectaire¹. Toutefois, les conflits qui éclatent dans ces organisations révèlent l'existence informelle de « sous-groupes restreints et électifs² », en raison notamment de liens familiaux, affectifs, militants et amicaux préexistants à l'entrée dans l'organisation. Parfois ces liens se constituent au sein de l'organisation par le fait que certains militants choisissent de vivre en communauté, ce qui facilite les échanges informels en dehors du cadre organisationnel.

Enfin, les organisations exercent un degré fort de conformité à la « ligne » du groupe à travers un façonnage organisationnel marqué par le recours à l'autocritique et au centralisme démocratique. Ce dispositif exige des militants d'exprimer leurs divergences dans le seul cadre des assemblées en présence des « cadres » de l'organisation, afin de déterminer collectivement la « ligne » à suivre pour garantir l'efficacité de l'action commune. L'adoption du centralisme démocratique par les deux groupes doit ainsi pallier au risque de déviance ou « dégénérescence bureaucratique » qui conduirait les militants à souscrire aveuglément à une « ligne » définie par le haut. Pas étonnant dès lors que les conflits internes dans les périodes de crise de l'organisation – lorsque certains militants jugent qu'elle échoue à atteindre ses objectifs – se cristallisent autour de la définition de la « ligne ». Certains pointent ainsi du doigt les camarades « idéologiquement forts » – c'est-à-dire, le plus souvent, les membres du « Bureau » - qui imposeraient de façon subtile et détournée, par la mauvaise foi, leur conception militante et idéologique au groupe, tandis qu'ils accusent les dissidents de « déviation » et réflexe « petit-bourgeois ». L'expression du mécontentement est rendue d'autant plus difficile que le modèle du « bon militant » s'impose avec vigueur par le biais d'une « discipline incidente³ » sur ce qui pensable et dicible. En effet, l'intensité de la sociabilité militante renforce la conformité et l'autoconformation au groupe, tout opinion et comportement « déviant » c'est-à-dire non conforme à la « ligne » étant immédiatement disqualifié par les autres militants. De tout cela résulte un coût important à la protestation par la prise de parole ce qui tend à retarder l'expression des conflits, dès lors particulièrement explosifs.

¹ C'est plus particulièrement le cas pour les groupes radicalisés dont l'engagement ne diffère pas tant par sa nature que par seulement par son intensité. I. SOMMIER, « Engagement radical, désengagement et déradicalisation. Continuum et lignes de fracture », *op. cit.*, p. 16

² On doit cette observation au regard attentif que porte Lucie Bargel sur les carrières de jeunes militants socialistes. L. BARGEL, « S'attacher à la politique. Carrières de jeunes socialistes professionnels », *op. cit.*

³ A. ALLAL et N. BUE (éd.), *(In)disciplines partisans: comment les partis politiques tiennent leurs militants*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2016, p. 35

Tout cela soulève une remarque d'importance. Les techniques d'aveu figurent au cœur de la culture organisationnelle des organisations communistes¹, hostiles à l'expression ouverte d'un point de vue minoritaire et non conforme à la « ligne » politiquement objective. La « confession » par l'autocritique ou encore la présence d'un dispositif de surveillance des pratiques et des discours qui s'efforce d'ajuster ce qui se fait, « ce qui est », à ce qui est prescrit, « ce qui doit être », dont témoignent les nombreux comptes rendus de séances internes, entretiennent une correspondance étroite avec certains éléments de l'institution catholique². Michel Foucault donne à voir que la confession par la pratique de l'aveu, que la pastorale catholique a progressivement institutionnalisée comme obligation pour tout chrétien, entraîne l'intériorisation d'un devoir dire-vrai sur soi assorti d'une exigence de vérité (dont Foucault fait la généalogie dans *La chair et le corps*)³. Les prêtres acquièrent la maîtrise des techniques disciplinaires de direction religieuse des consciences sur les laïcs, notamment l'interrogatoire-examen comme acte de vérité et de conversion censé chasser les déviations. Il faut bien saisir que ces pratiques trouvent leur efficacité du fait qu'elles sont fortement intériorisées et naturalisées par les avouants.

L'affinité élective avec la pratique de l'autocritique dans les organisations maoïstes apparaît dès lors plus évidente. Comme le rappelle une militante de l'OLC, qui regroupe plusieurs ex-jécistes et ex-prêtres, l'autocritique en tant que technique de confession publique est un moyen de ramener les militants déviants à la vérité, car « l'important n'est pas de blâmer des camarades, mais de leur faire comprendre pourquoi et où ils se sont trompés. Pour ce faire il est nécessaire de déclencher un processus de clarification-critique-autocritique. »⁴ Le rapport établi entre l'autocritique et la vérité apparaît encore de manière évidente dans le compte-rendu rédigé en février 1976 par les membres du Bureau quant à l'unification du courant marxiste-léniniste en Suisse : « Il faut un parti révolutionnaire qui s'en tienne à la vérité, qui soit à même de corriger ses erreurs et de procéder à la critique et à l'autocritique. »⁵ Cela ne signifie pas, toutefois, que ces règles et contrôles de

¹ Voir C. PENNETIER et B. PUDAL (éd.), *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le monde communiste*, Paris, Belin, 2002

² Voir J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, op. cit.

³ Voir entre autre A. SFORZINI, « L'autre modernité du sujet. Foucault et la confession de la chair : les pratiques de subjectivation à l'âge des Réformes », *Revue de l'histoire des religions*, n° 235, 1^{er} septembre 2018, p. 485-505 ; J. LAMY, « Dire-vrai, aveu et discipline. Michel Foucault et les techniques de vérité », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 143, n° 2, Presses Universitaires de France, 2018, p. 201-218

⁴ AC, Fonds Charles Philipona, CP_S11_SS130, OLC, « Pourquoi je me suis abstenue lors du vote sur la résolution du B.P. du 20.10.75. », 27 octobre 1975, p. 1

⁵ AC, Fonds Charles Philipona, CP_S11_SS130, OLC, « Sur l'unification nationale du courant marxiste-léniniste en Suisse », mars 1976, p. 1

comportements, sanctionnés par les séances d'autocritique parfois humiliantes, ne soulèvent pas des critiques et malaises¹.

On peut également s'interroger sur le rapport qu'entretiennent les militants d'origine catholique avec certains principes organisationnels des groupes maoïstes. La critique qu'ils formulent à l'égard de la centralisation hiérarchique de l'institution religieuse, dans laquelle un corps restreint impose ses décisions à la masse des prêtres et des fidèles, fait écho à la critique qu'ils formulent – avec d'autres – à l'égard du CLP. En 1971, le CLP pose le centralisme politique comme un mode d'organisation de la centralité de l'organisation. Ce n'est qu'à partir de décembre 1974 qu'il adopte le centralisme démocratique en bonne et due forme. C'est là l'un des trois principaux motifs avancés par l'OLC pour expliquer l'échec du processus de « fusion-absorption » avec le CLP dont les militants, « puisqu'ils ne reconnaissent pas le CD [centralisme démocratique] dans la phase actuelle, adoptent souvent des attitudes centralistes »².

Les militants catholiques réalisent leur apprentissage militant au sein de l'Action catholique, en particulier au sein de la JEC puisque les jocistes, eux, privilégient l'action syndicale et les mouvements sociaux. On a vu que cet apprentissage militant repose sur l'acquisition d'un important savoir-faire organisationnel qui reflète, d'une certaine manière, la transmission d'un sens de l'organisation, de la mobilisation de la « masse » des fidèles et de la planification propre à l'Église catholique. Cette socialisation induit « une forme de "croyance en l'institution", en sa nécessité, en son caractère bénéfique »³. Dans les collèges, les jécistes se distinguent par leur capacité à mettre sur pied des actions concertées. La critique de l'action « inorganisée », dénoncée comme « spontanéiste », tient donc en large partie de cette socialisation militante, comme le confirme cet ancien jéciste engagé au MSA puis à l'OLC :

« Je pense que les gens d'obédience chrétienne, alors plus les catholiques que les protestants, on est quand même des gens d'un appareil, de l'Église. Je me rappelle, ce qui était détestable pour nous, c'était les spontex qui étaient... un restant de la colère de Dieu.

Donc il y a un attachement, une croyance en l'efficacité de l'organisation ?

En l'efficacité d'une organisation, qu'il faut organiser les choses. Il faut des forums et discuter, bien sûr, mais les trucs qu'on appelait spontex, la non-organisation... il y a de toute façon des leaders informels. »⁴

Ce n'est pas un hasard si les militants d'origine protestante, dont la socialisation religieuse n'a pas d'équivalent aux groupes d'Action catholique et aux pratiques de repentance-confession (hormis peut-être dans le for intérieur), perçoivent les organisations gauchistes comme des groupes

¹ C'est également le cas en France, comme le montrent O. FILLIEULE *et al.*, *Changer le monde, changer sa vie. Enquête sur les militantes et militants des années 1968 en France*, op. cit., p. 524 et ss.

² AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, OLC, « Éléments de discussion du B.P. sur le projet de texte concernant le CLP », automne 1974, p. 15

³ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, op. cit., p. 150

⁴ Entretien avec DF, février 2020

« dogmatiques ». Lorsqu'ils s'y investissent, c'est le plus souvent « à la marge », intéressés qu'ils sont à la réflexion intellectuelle en refusant de se laisser enfermer par des prescriptions idéologiques, comme on le verra avec les cas n°7, 8 et 9. Le plus souvent, les militants d'origine protestante privilégient les « mouvements spontex » tels que Rupture (cas n°4). Les propos de cet enquêté devenu ensuite pasteur illustrent de manière significative le rapport qu'entretiennent la plupart des enquêtés d'origine protestante à l'égard de ces organisations. Étudiant en théologie à Lausanne, il s'engage dans les mouvements de quartier, hésite à adhérer à Rupture, mais renonce sèchement lorsqu'il est confronté à l'idéologie que l'organisation s'est efforcée de formaliser et systématiser en passant du stade groupusculaire et « spontanéiste » au stade organisationnel :

« Il y a une masse de gens qui se sont fait jeter dehors ou bien qui pouvaient rester, mais il fallait accepter d'énormes hausses de loyer. Et puis ce mouvement qui s'est appelé ensuite « Rupture pour le communisme » a fait beaucoup pour défendre ces habitants du quartier, et j'ai trouvé leurs actions tout à fait remarquables. Ils allaient voir les gens, ils faisaient des pétitions avec les gens. Et je me suis dit : « Tiens, mais ça, c'est un truc où je pourrais adhérer. » (...) Je leur ai dit : « Écoutez, quand je rentre des États-Unis je vais probablement adhérer au mouvement. » Alors je pars une année, je reviens, et je vois une des responsables qui me dit : « Écoute, on a quand même un peu réfléchi à l'orientation de notre mouvement, on a un peu précisé l'orientation de notre plate-forme. » Et elle me file un document qui avait je ne sais combien de pages. Et ça, c'était la plate-forme du parti. Mais c'était devenu hyper dogmatique. Je leur ai dit : « Écoute, non, je ne crois pas qu'on... il y a un léger malentendu, moi ça ne m'intéresse pas. Tu peux garder ton document, moi je n'adhère pas. »¹

Il convient maintenant de comprendre les circonstances qui amènent certains militants engagés dans les organisations maoïstes à contester, dès le milieu des septante, leur direction politique et à faire défection. Cela pose la question de savoir ce qui rend la défection possible, partant de leur caractère collectif et conflictuel. Le recourt à la voice puis à la défection, qu'il faut distinguer de l'exit par le fait qu'ils constituent un nouveau groupe par fidélité aux principes fondateurs, est en réalité l'expression de la force de convictions durables et de l'attachement à une vérité qui, selon eux, est menacée par certaines pratiques ou discours². C'est parce qu'ils croient à l'importance de l'existence de l'organisation – mais pas sous sa forme actuelle – que ces militants sont prêts à la contester au risque d'y perdre tout ce qu'elle leur a permis d'atteindre (amis, statut, fidélité à leur engagement, etc.). Car comme le note Jacques Lagroye, on peut quitter une institution par attachement pour une vérité qui leur semble menacée par certaines pratiques et discours³. Toutefois, les récits des enquêtés semblent indiquer que ce n'est qu'une fois désengagés de l'organisation, après avoir vainement

¹ Entretien avec PF, juin 2015

² J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, op. cit., p. 163

³ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, op. cit.

cherché à poursuivre un engagement marxiste-léniniste en créant de nouveaux groupes éphémères, que ces militants voient leur intérêt et motivation à poursuivre leur engagement s'épuiser, au profit d'un investissement dans la sphère familiale et professionnelle.

Morphologie et dynamique organisationnelle

Un premier trait qui caractérise les organisations gauchistes réside dans le fait que les cadres dirigeants sont tous de formation universitaire, valorisant la formation intellectuelle et la structuration idéologique de l'organisation. À la LMR de Lausanne, ils sont pratiquement tous issus de la Tendance de gauche, un groupe oppositionnel aux dirigeants du POP formé par des jeunes militants de la jeunesse communiste. De formation universitaire et accusant une forte propension à l'autodidaxie, ils reprochent l'absence d'éducation politique et l'inculture marxiste des militants de base du parti communiste. Le jeune Charles-André Udry est indéniablement le *leader* et cofondateur le plus respecté, admiré et remarqué au sein de la LMR. L'historien du POP, Pierre Jeanneret, le décrit comme un jeune intellectuel « extrêmement brillant, dialecticien hors pair, orateur de talent, rompu au débat politique, militant sincèrement et totalement engagé dans la cause à laquelle il croit »¹. On retrouve le même type de leaders au sein de Rupture/RPLC, en particulier chez Claude Muret, brillant étudiant en droit et proche de Charles-André Udry du temps de la Réunion spéciale², à l'égard duquel des enquêtés soulignent éprouver encore aujourd'hui une sincère admiration pour son acuité intellectuelle.

À Genève, deux militants également issus de la jeunesse communiste et de formation universitaire jouent un rôle central dans la direction du CLP du début à la fin de son histoire. Ils s'entourent, par cooptation entérinée lors des assemblées générales, d'autres militants-dirigeants au gré des rapports de forces, crises et circonstances particulières³. Quant au CLP, les témoignages d'anciens militants enquêtés convergent pour désigner le rôle central de deux frères et d'un troisième militant dans la direction de l'organisation – au BP, Bureau politique –, tous d'anciens jécistes un peu plus jeunes que les militants qui intègrent la JEC en 1966-1967.

« Eux étaient à la JEC, ils étaient aussi dans les mouvements chrétiens. Ils étaient un peu plus jeunes, mais moi je ne les ai pas connus à la JEC. [Pour l'un] je ne suis pas sûr, mais en tout cas les [deux frères], et ils étaient très livresques. »

Ces propos d'une militante de l'OLC témoignent de l'intellectualisme de ces militants-dirigeants, dont deux poursuivent une carrière universitaire. Ils soulignent également qu'à la différence des

¹ P. JEANNERET, *Popistes*, *op. cit.*, p. 191

² La Réunion spéciale désigne le groupe de militants qui se réunissent clandestinement pour préparer leur sortie du POP en espérant emporter avec eux les militants les plus engagés du parti communiste pour constituer une nouvelle organisation, la LMR.

³ P. GOTTRAUX, C. PECHU et N. PEREIRA, « Politique et affects: dans la boîte noire des scissions. Le cas d'une organisation marxiste-léniniste en Suisse dans les années 70 », *op. cit.*, p. 6

leaders du CLP à Genève ou de la LMR et de RPLC à Lausanne, ces militants-dirigeants sont peu visibles dans l'espace militant en raison, selon elle, de leur propension au travail intellectuel qui les éloigne de l'engagement sur les « terrains de luttes » dans « les masses » :

« C'est aussi une critique qu'on leur faisait, ils voulaient vraiment impulser cette ligne politique en ayant très peu d'engagements réels dans les différentes luttes qui se passaient en ville, que ce soit dans les usines ou les quartiers. »

Les dirigeants des différentes organisations exercent une influence déterminante sur l'importance accordée au débat théorique, à la doctrine idéologique, au respect de la discipline, etc. Les conflits internes deviennent souvent des révélateurs de la forte personnalité de ces individus, rompus au débat, dont on peut supposer – avec toutes les prudenances qui s'imposent – qu'ils peinent à s'adapter aux transformations qui s'imposent face à certaines circonstances en raison notamment « d'habitus rigides¹ » du fait de leur socialisation partisane précoce et totalisante².

Dans la première moitié des années septante, l'ensemble de ces groupes gauchistes tirent profit d'un contexte de forte conflictualisation et mobilisation qui se traduit par le recrutement de nouveaux militants, notamment grâce à leur présence dans les mouvements de quartiers, plus rarement dans les usines où ils se confrontent aux membres des partis communistes (PdT, PCF, PCI). En 1974, les effectifs du CLP culminent à plus d'une centaine de militants. Elle devient ainsi la plus grosse organisation gauchiste à Genève. À Lausanne, les effectifs de la LMR et de Rupture croissent aussi continuellement jusqu'à cette année, Rupture attirant surtout des nouveaux militants dans le cadre des mobilisations du Comité action cinéma (CAC).

Durant cette période, les dirigeants de Rupture entreprennent une « restructuration » sur le modèle du « centralisme démocratique », en précisant de façon plus rigoureuse la doctrine idéologique de l'organisation, désormais intitulée RPLC, dans le but d'accroître encore davantage l'efficacité du travail politique dans les « masses ». Une dynamique similaire, bien que propre à chaque organisation, se retrouve au CLP qui passe du stade « groupusculaire » autorisant plusieurs « lignes de masse » simultanées, dans un processus d'intégration des diverses sensibilités politiques, au

¹ Catherine Leclercq reprend cette notion de Pierre Bourdieu à propos des militants ouvriers du PCF, afin de rompre avec la posture essentialisante de certaines « analyses » qui assimile leur attitude « à une « mentalité » archaïque et autoritaire d'ouvriers « forcément » nostalgiques de l'âge d'or stalinien ». C. LECLERCQ, « Les ouvriers partis du "parti des ouvriers". Retour sur un désengagement silencieux », *Savoir/Agir*, vol. 22, n° 4, Éditions du Croquant, 2012, p. 46

² Avec prudence, car comme le note Bernard Lahire, parler « d'habitus militant, catéchétique, pugiliste ou scolaire comme on parle d'habitus de classe, c'est faire fi de l'ambition théorique du concept d'habitus, désignant un système de dispositions durables et transférables ». Les dispositions constituées sont plus ou moins forts ou faibles, durables ou éphémères, etc. (...) L'habitus est donc (...) un cas extrêmement particulier dans l'ensemble possible des patrimoines de dispositions. » B. LAHIRE, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, La Découverte, 2019, p. 125-128

centralisme démocratique avec la définition d'une « ligne » politique¹. Quant à l'OLC, les comptes-rendus et PV de séances et assemblées générales témoignent sans ambiguïté d'une volonté de « clarifier » la « ligne » idéologique et de renforcer le « niveau théorique » des militants².

Toutefois, cet accroissement des effectifs s'accompagne simultanément d'une hétérogénéisation des militants qui fragilise la cohésion interne³. Benoît Challand montre bien les conflits et désaccords qui s'installent au sein de la LMR entre la génération des débuts de la LMR et celle d'individus qui, nés généralement après 1953 et arrivés à l'organisation au milieu des années septante, veulent donner une plus grande place aux nouveaux thèmes (luttons féminines, sexualité, culture)⁴. L'influence du féminisme avec la création conjointe du MLF et de Femmes en lutte, organisations dans lesquelles s'engagent plusieurs militantes, notamment au sein de l'OLC, est parfois négativement perçue en tant que produit d'un « individualisme petit-bourgeois » qui menace l'unité de la « lutte des travailleurs ». Au sein de l'OLC, la constitution du Groupe Femme par des militantes, dont une ancienne jéciste, ne manque pas de soulever des résistances internes, notamment parmi les militants-dirigeants.

À cela s'ajoutent les affinités préexistantes entre certains militants. C'est le cas notamment au sein de l'OLC, dans laquelle plusieurs militants d'origine chrétienne ont grandi dans le même quartier et la même structure paroissiale, et ont fréquenté les scouts et la JEC animés par des aumôniers qui, « défroqués », s'engagent au MSA puis à l'OLC. Les amitiés ainsi nouées persistent au-delà du milieu catholique, d'autant plus qu'ils ont vécu ensemble le processus de politisation les conduisant à s'engager dans ce type d'organisation, partageant des expériences communes. Il en résulte inévitablement la formation de cliques ou sous-groupe affinitaire dans lesquels certains mécontentements indicibles dans le cadre officiel de l'organisation peuvent trouver un espace d'expression.

L'exemple des scissions à l'OLC et au CLP

Tout ce que l'on vient de dire tend à évacuer la complexité et les spécificités de chaque scission, qui dépendent des propriétés des militants impliqués dans le conflit, des facteurs contextuels et des caractéristiques propres à chaque organisation. On trouve néanmoins des traits relativement proches

¹ P. GOTTRAUX, C. PECHU et N. PEREIRA, « Politique et affects: dans la boîte noire des scissions. Le cas d'une organisation marxiste-léniniste en Suisse dans les années 70 », *op. cit.*, p. 5

² On se réfère notamment au document des AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, OLC, « Formation politique et transformation idéologique », octobre 1974

³ D'où la nécessité de mener des analyses diachroniques des organisations pour accéder à la formation possible de générations militantes, et par conséquent des conflits qui peuvent en résulter et motiver la défection. A ce propos, voir O. FILLIEULE et C. BROQUA, « La défection dans deux associations de lutte contre le sida: Act Up et AIDES », *op. cit.* ; C. PECHU, « Les générations militantes à droit au logement », *op. cit.*

⁴ B. CHALLAND, *La Ligue marxiste révolutionnaire en Suisse romande (1969-1980)*. Genève, analyse de La Brèche et des expériences militantes, *op. cit.*, p. 127

entre les scissions qui éclatent à l'OLC et au CLP, dont l'analyse permet d'éclairer les logiques collectives de la défection individuelle.

Des organisations « de plus en plus rigides et dogmatiques »

En mai 1973, un PV signé du MSA note que la participation aux grandes manifestations du 13 juin 1972 (contre le shah d'Iran), du 9 novembre (mémoire de la fusillade de 1932), puis du 13 janvier 1973 (Vietnam), ainsi qu'aux « différents comités où se confrontent plusieurs organisations politiques a montré la nécessité de préciser davantage notre ligne politique »¹. La critique de la tiédeur de la hiérarchie religieuse associée à la prise de parole sans réelles implications sur les pratiques concrètes se mue en une critique d'un engagement partisan ponctuel, institutionnel et distancié. Le modèle « bon militant » prôné par ces militants catholiques en rupture avec l'institution est celui du militant dévoué à la cause, engagé sur le terrain aux côtés des « masses » qui luttent pour leur émancipation à l'égard des structures de domination. L'adhésion à ce modèle par une partie des membres du MSA conduit à un conflit ouvert avec ceux qui perçoivent ce discours comme l'expression d'une « idéologie ». La « nouvelle structuration du MSA » en une organisation marxiste-léniniste suite à l'*exit* de ces derniers donne lieu à la création de l'OLC qui a pour ambition de pallier le manque de « discipline », « d'organisation interne » et la « faiblesse théorique » des militants². C'est au BP que revient la tâche « d'élaborer la ligne politique » en « menant des enquêtes de base, auprès des ouvriers, des immigrés, des ménagères, des vendeuses, des passants, des collégiens, etc. », complétées par « des enquêtes statistiques, sociologiques et économiques » informées par les principes maoïstes. La direction de l'OLC sort renforcée de ce processus de normalisation, avec la volonté toutefois de se distinguer du style d'intervention des militants du CLP :

« On voulait se différencier du CLP qu'on trouvait trop organisé, trop à imposer leur ligne à l'intérieur des différents groupes, quitte à la casser si cela ne marchait pas. On trouvait qu'il n'était pas assez à "l'écoute des masses". Par exemple, dans le mouvement de Plainpalais, ou bien même à l'APAG [lutte du quartier des Grottes], en tout cas Plainpalais, ils intervenaient de manière tellement violente que cela cassait le mouvement. »

Deux ans plus tard, en octobre 1976, des tensions aboutissent à la défection-scission collective de vingt-deux des quarante-quatre militants, dont la plupart sont des ex-militants catholiques et continuent à militer au Groupe d'action syndicale (GAS) avec des militants des groupes genevois

¹ AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, MSA, « Restructuration », mai 1973.

² Idem.

et lausannois de RPLC, avant de le quitter à son tour en 1978¹. Quant au CLP, un premier conflit majeur aboutit en 1975 à l'exclusion de la « ligne 2 ». Au printemps 1977, une vingtaine de « scissionnistes » dont plusieurs ex-militants catholiques font défection². Les scissionnistes au sein du CLP et de l'OLC s'appuient sur des référents communs, le « centralisme démocratique » et le travail « de masse » dans les différents « secteurs » d'intervention (métallurgie, quartiers, anti-impérialiste, etc³.) Les enquêtés soulignent rétrospectivement que l'OLC et le CLP sont devenus des organisations « de plus en plus rigides et de plus en plus dogmatiques », qu'elles se sont servies des masses comme d'une « courroie de transmission » des idées du parti, et que leur critique avait une portée résolument « antiautoritaire ».

À l'OLC, peu avant la scission d'octobre 1976, un militant reproche ainsi dans sa lettre de démission la tendance à la division du travail entre ceux qui militent dans les secteurs et ceux qui réalisent des tâches politiques, ce qui « nuit à la démocratie interne »⁴. Dans leur plaidoyer, les scissionnistes soulignent à leur tour que « le BP ne comprend pas à quoi sert le centralisme démocratique » puisqu'il l'aurait enfreint à plusieurs reprises. Ce déficit « démocratique » est étroitement associé à la faible prise en compte des expériences du travail dans les « masses » au profit d'une « ligne politique » imposée par le haut :

« La question principale était quand même autour du centralisme démocratique avec toutes les conséquences que cela avait par rapport à tous les groupes de base c'est-à-dire qu'il y avait quand même une organisation très pyramidale qui devenait de plus en plus rigide et de plus en plus dogmatique. (...) Ce qui fait que le pôle du centralisme [prédominait sur le pôle démocratique], c'est-à-dire que c'est le comité central qui prend les décisions, qui devient le pôle le plus fort, qui impulse la ligne politique de l'organisation qui venait du haut. (...) Ils voulaient vraiment impulser une ligne politique en ayant très peu d'engagements réels dans les différentes luttes qui se passaient en ville ou dans les usines. »⁵

Dans les documents internes, les scissionnistes reprochent ainsi au BP l'absence d'analyse de la réalité ancrée sur la réalité du terrain, rappelant par exemple que « pour systématiser correctement la pratique des militants, il faut être soi-même plongé dans la pratique et avoir des connaissances directes »⁶. Or, ils estiment que « le BP de l'OLC, responsable d'analyser la ligne politique de l'organisation, et donc d'élaborer la réalité (...) refuse à avoir une pratique de masse »⁷.

¹ On se réfère notamment au travail de mémoire réalisé par M. FOURNIER, *L'occupation de l'entreprise Sarcem à Meyrin en 1976 : les conditions d'une mobilisation improbable*, *op. cit.*

² Les scissions au sein du CLP, l'une au printemps 1975 et l'autre au printemps 1977, ont récemment fait l'objet d'une analyse approfondie. P. GOTTRAUX, C. PECHU et N. PEREIRA, « Politique et affects: dans la boîte noire des scissions. Le cas d'une organisation marxiste-léniniste en Suisse dans les années 70 », *op. cit.* Quant à l'OLC, notre analyse repose sur le travail de M. Fournier sur la grève de Sarcem, les documents et sources internes et les entretiens avec les enquêtés.

³ « Pourquoi nous avons quitté l'OLC » et « Nager à contre-courant » (NACC) pour les scissionnistes du CLP.

⁴ AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, « Formation politique et transformation idéologique », s.d.

⁵ Entretien AB, novembre 2019

⁶ AC, Fonds Charles Philipona, CP_S11_SS130, « Pourquoi nous avons scission de l'OLC, novembre 1976, p. 15

⁷ AC, Fonds Charles Philipona, CP_S11_SS130, « Pourquoi nous avons scission de l'OLC, novembre 1976, p. 14

Scissionnistes et fidèles à la direction de l'organisation font alors « usage des principes communs pour désigner l'autre camp comme déviant, "révisionniste", ou parfois "déviationniste de droite" »¹.

Autre point de tension, ils soulignent que « pendant plus d'une année, nous avons posé cette exigence dans l'OLC, mais sa direction et les tenants de sa ligne politique refusent ce travail pour se donner d'autres priorités »². De quelles priorités s'agit-il ? Peu avant l'éclatement du conflit, en juin 1976, plusieurs d'entre eux s'investissent dans le conflit à l'usine Sarcem via le comité du soutien du GAS, l'un d'eux étant un employé de l'usine impliqué dans les assemblées des travailleurs. De son côté, les membres du BP travaillent au rapprochement organisationnel avec RPLC qui aboutira, en 1977, à la création de l'Organisation communiste le drapeau rouge (OCDR). Les scissionnistes de l'OLC, dont ceux qui s'investissent à Sarcem, reprochent à l'OLC de rater « deux réunions du comité de soutien, notamment le jour où les travailleurs annoncent leur victoire et qu'il faut se répartir le tractage. Une réunion avec RPLC est jugée plus importante, au point qu'il n'a pas été possible de dégager un seul militant du BP. De plus, durant les quatre mois d'occupation, les militants du BP de l'OLC sont restés très éloignés de la lutte. Ils n'ont pratiquement pas participé aux réunions où s'évaluaient les positions à défendre. »³ Plutôt qu'une élaboration théorique et une construction des luttes informées par le terrain, le BP mènerait une construction « par le haut » en décalage avec les pratiques réelles, en inversant le principe maoïste « pratique-théorie-pratique » au profit du schéma « théorie, pratique, théorie »⁴. Or, l'expérience de Sarcem convainc les scissionnistes d'« impulser le développement du syndicalisme de classe »⁵. Les mêmes logiques poussent les scissionnistes de l'OLC à quitter, en octobre 1976, le Groupe d'action syndicale (GAS), reprochant à ses dirigeants « leur mépris objectif pour l'organisation concrète de la lutte » au profit de « discussions sur des thèmes plus généraux »⁶.

La scission au sein du CLP dont l'analyse a été menée par ailleurs⁷ présente des traits communs. D'une part, les « scissionnistes » prennent appui sur le référent maoïste « partir des masses pour retourner aux masses » en soulignant que, selon eux, le CLP n'est plus exposé à la critique des

¹ P. GOTTRAUX, C. PECHU et N. PEREIRA, « Politique et affects: dans la boîte noire des scissions. Le cas d'une organisation marxiste-léniniste en Suisse dans les années 70 », *op. cit.*

² AC, Fonds Charles Philipona, CP_S11_SS130, « Pourquoi nous avons scission de l'OLC, novembre 1976, p. 9

³ AC, Fonds Charles Philipona, CP_S11_SS130, « Pourquoi nous avons scission de l'OLC, novembre 1976, p. 9

⁴ « Aussi, à la question « d'où viennent les idées justes, l'OLC ne répond pas « de la pratique sociale », mais « de la théorie marxiste-léniniste » AC, Fonds Charles Philipona, CP_S11_SS130, « Pourquoi nous avons scission de l'OLC, novembre 1976, p. 14

⁵ AC, Fonds Charles Philipona, CP_S11_SS130, « Pourquoi nous avons scission de l'OLC, novembre 1976, p. 16

⁶ AC, Fonds Anna B., Gabriele Curonici, Charles-André Descombes, 039_B-C-D_160039_B-C-D_160, « Lettre de démission du groupe d'action syndical », 20 octobre 1978

⁷ P. GOTTRAUX, C. PECHU et N. PEREIRA, « Politique et affects: dans la boîte noire des scissions. Le cas d'une organisation marxiste-léniniste en Suisse dans les années 70 », *op. cit.*

« masses »¹. D'autre part, ils estiment que l'organisation ne fonctionne pas véritablement sur le principe du centralisme démocratique. Il est notamment reproché l'absence de niveau intermédiaire entre les structures de base de l'organisation – les cellules – et les membres du Bureau. Ces derniers sont accusés d'interpréter les décisions prises en assemblée à leur avantage.

Enfin, toujours au niveau de l'organisation, ces conflits reflètent également le fait qu'une partie des militantes de ces organisations s'engagent dans les groupes féministes, à Femmes en Lutte et au MLF. À l'OLC, ces militantes peinent à faire accepter la création d'un Groupe Femmes non mixte et sa relative autonomie vis-à-vis du BP. Elles expliquent qu'elles « ne pouvaient s'investir au maximum puisqu'elles travaillaient aussi dans d'autres secteurs, le mouvement considérant le groupe femmes comme un secteur tout à fait secondaire », et qu'au « moment où le groupe femmes est devenu un groupe stratégique, il ne s'est pas donné les moyens de se faire reconnaître par le mouvement, en se faisant par exemple représenter au bureau »². La rencontre avec le féminisme les amène à formuler des critiques sur le machisme de certains camarades masculins. Dans les divers groupes, la direction est toujours entre les mains des hommes, la sociabilité sexuelle participant « de l'affirmation des masculinités »³. Au sein de l'OLC, les « rapports entre hommes et femmes, même s'ils étaient rigides, n'étaient pas violents », si ce qui semble être davantage le cas au CLP⁴. Un militant du CLP confirme que les tensions portaient aussi « sur la question du traitement des femmes [dans l'organisation]. Il commençait à y avoir une certaine sensibilité de la part des femmes et de nos compagnes »⁵. On retrouve ce phénomène dans d'autres organisations comme la LMR. Benoît Challand note ainsi que, en comparaison des camarades de la première génération, la cohorte de militants qui intègre l'organisation en 1972-1973 souhaite mieux intégrer les luttes féministes, restées marginales, et vit assez mal le style professoral qui s'impose lors des réunions et assemblées. Ces plus jeunes militants contribuent à la verbalisation d'une critique sur l'absence de réelle culture démocratique au sein de l'organisation et l'influence démesurée qu'exerceraient ses leaders historiques.

¹ Un enquêteur scissionniste résume ainsi la déviance du travail militant dans les « masses » par l'organisation : « La consigne c'était « la caisse et le fichier ». (...) Le mécanisme était exactement le suivant : vous allez aux discussions politiques, vous vous démerdez pour être responsable de la caisse et du fichier parce qu'après on peut les utiliser pour d'autres objectifs. Ce qui fait que ces mouvements de masse devenaient une espèce de courroie de transmission, presque une propriété. Et certains mouvements de masse ont été phagocytés. » Entretien avec FT, août 2015

² AC, Fonds Giovanni Chicherio, 063_GC_S02, « Bilan du groupe femmes », p. 1

³ L. RUAULT, « Libération sexuelle ou "pression à soulager ces messieurs" ? Points de vue de femmes dans les années 68 en France », *Ethnologie française*, vol. 49, n° 2, 2019, p. 382

⁴ Entretien AB, novembre 2019

⁵ Entretien avec FT, 28 août 2015

Facteurs contextuels et biographiques

Au niveau macro, ces divisions internes interviennent suite aux échecs répétés de fusion ou de coalition entre organisations dans les comités de travail¹. Elles font surgir des critiques sur les causes du manque d'intégration dans les luttes concrètes qui émerge de part et d'autre sans leur intervention². Les dissidents y voient autant d'occasions « manquées », révélatrices des dysfonctionnements internes. Ces scissions interviennent à un stade marqué où la perte de conviction en l'efficacité de ce militantisme résonne avec un contexte marqué par l'épuisement des luttes ouvrières qui va de pair avec l'épuisement historique des cadres d'inspiration léniniste. Une militante de l'OLC souligne ainsi que l'on « sentait que la mobilisation était moins forte, il y avait moins de lutte qui se développaient, même au niveau des entreprises. »³ Avec les premiers doutes qui surgissent suite aux démissions en série - notamment au CLP - et l'échec de « l'implantation » dans les divers secteurs, certains estiment que les organisations « m-l » ont « élaboré leurs démarches à partir d'un cadre idéologique qui n'avait quasiment rien à voir avec la société capitaliste avancée »⁴. De plus, la dynamique d'escalade violente en Italie⁵ et en France et la transformation de l'image du révolutionnaire en terroriste suscitent le malaise auprès de certains militants. C'est particulièrement le cas pour les militants d'origine chrétienne qui entretiennent des affinités avec le mouvement pacifiste et l'action non violente, dans un contexte national où l'action insurrectionnelle est fortement discréditée.

Au niveau individuel, ces scissions interviennent à un stade où le coût de la défection pour ces militants est moindre par rapport aux premières années d'engagement. Mieux insérés dans la configuration militante locale et souvent impliqués dans les organisations syndicales engagées dans des luttes sur les lieux de travail offrant une plus forte rétribution symbolique, ils ont également

¹ Le BP de l'OLC reprend ainsi sévèrement les militants de la cellule métallurgie pour avoir collaborés avec des militants du PDUP et ex-CIML.

² « Certains militants [étaient présents dans les comités de grève], mais on était un tout. Donc certains y était et d'autres allaient distribuer des tracts le matin à six heures. On faisait des appuis, Mais on n'était pas intégrés dedans, non. » Entretien avec MB, août 2018. C'est le cas notamment de la « lutte des Lip » qui débute en avril 1973 et qui se déroule sans l'intervention et l'aide des groupes maoïstes. I. SOMMIER, « Les processus de radicalisation », dans *La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008, p. 80

³ Entretien AB, 6 novembre 2019

⁴ De même, les démissionnaires du Groupe d'action syndical soulignent ironiquement que pour « le GAS, les ouvriers de Suisse des années '70 sont toujours aussi révoltés, prêts à se battre contre le patrons, prêts à s'engager dans la lutte (en particulier la lutte syndicale) de classe que les ouvriers allemands ou anglais du siècle passé. Pour le GAS la Suisse n'est pas le pays le plus riche du monde, près d'un siècle d'impérialisme n'a pas de conséquences sur les conditions de vie et de travail des ouvriers, et ceux-ci, affirme le GAS, continuent de vivre dans la misère ». AC, Fonds Anna B., Gabriele Curonici, Charles-André Descombes, 039_B-C-D_160, « Lettre de démission du groupe d'action syndical », 20 octobre 1978

⁵ Notamment le tournant militariste de Potere Operaio et Lotta Continua à partir de 1972, deux groupes auxquels se réfèrent certains militants italophones d'origine catholique. I. SOMMIER, « Les processus de radicalisation », dans *La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008, p. 59-93

acquis des savoir-faire et une assurance qui renforcent leur autonomie militante. Dans un autre contexte, Nicolas Sauger a montré que l'institutionnalisation des factions favorise les scissions parce qu'elle permet « le développement de ressources nécessaires à la construction d'un nouveau parti »¹, réduisant ainsi les coûts de sortie. Ces désaffiliations ne sont pas à proprement dit des défections, puisque ces dissidents constituent des groupes concurrents par fidélité aux principes fondateurs trahis, selon eux, par les leaders de l'organisation². De manière plus triviale, après plusieurs années d'engagement intense, ces militants dont certains ont désormais des enfants et une carrière professionnelle qui se profile aspirent aussi et tout simplement « à vivre leur vie »³.

Des divisions révélatrices de dispositions et affinités intra-organisationnelles

Une critique émanant d'une micro-cohorte de militants

On le voit, derrière ces débats se profile une critique de « l'autoritarisme des chefs ». Ces derniers sont accusés de souffler le chaud et le froid sur l'organisation, de disqualifier les oppositions en les dénigrant comme de « l'indiscipline organisationnelle », et de commettre des abus de pouvoir dont certaines femmes auraient d'ailleurs été victimes. Or, de nombreux militants d'origine catholique qui appartiennent à la génération de militants politisés dans le cadre des mouvements de 68, à Genève ou au Tessin, parmi lesquels plusieurs italophones, se joignent ou animent les groupes scissionnistes. Un témoin confirme qu'au sein du CLP, « le côté antiautoritaire, c'était vraiment un peu les Tessinois » qui formulaient une critique « très anti autoritaire » en se référant notamment aux « premiers mouvements autonomistes en Italie »⁴.

Les affinités entre scissionnistes doivent en partie être rapportées au fait qu'ils partagent un ensemble de caractéristiques communes. Un premier trait se rapporte aux liens d'amitié préexistants à leur adhésion à ces organisations. Comme ailleurs⁵, le choix de s'engager dans tel ou tel groupe tient alors souvent du hasard des rencontres et de l'image positive ou négative que leur renvoient une organisation et certains militants. Plusieurs militants de famille catholique, en provenance du Tessin ou de l'immigration italienne notamment, qui posent leur valise à Genève pour y poursuivre des études ou travailler rejoignent ainsi le CLP, le CIML ou la LMR en fonction de leur réseau d'interconnaissance :

¹ N. SAUGER, « Rompre l'union : Démocratie libérale en 1998. Contribution à l'étude de l'impact de l'organisation des partis sur leur propre unité », Paris, 2002, p. 4-5

² Les dissidents au CLP constituent ainsi le Collectif politique qui fonctionne de 1977 à 1981.

³ Le même type d'aspiration intervient dans le désengagement des militants étudiés par I. SOMMIER, *La violence politique et son deuil. L'après 68 en France et en Italie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998, p. 215

⁴ Entretien avec FT, août 2015

⁵ O. FILLIEULE *et al.*, *Changer le monde, changer sa vie. Enquête sur les militantes et militants des années 1968 en France*, *op. cit.*, p. 322

« Quand j'arrive à Genève en octobre 1971, il y avait mes anciens copains qui m'attendaient. Et nous, on rigolait parce qu'avant, comme il y avait des quais de gare où l'on pouvait descendre des deux côtés du train, on se disait qu'on intégrait le CLP ou la LMR en fonction du quai où tu mets pied à terre. Il y a d'autres copains tessinois qui ont intégré la LMR, mais sans bien savoir pourquoi. Pour ma part, je ne sais pas très bien pourquoi j'ai intégré le CLP, sinon que je suis descendu du bon côté du train et qu'il y avait déjà quelques amis de l'école de commerce tessinoise qui y était. »¹

Liens et affinités dispositionnelles entre scissionnistes

Toutefois, comme le notent Frédéric Sawicki et Sébastien C. Duriez, il faut « préciser les liens qui conduisent à rejoindre une organisation ou une action collective et ceux qui conduisent à y demeurer investi » ou, pourrait rajouter, à se désengager². Parmi les enquêtés d'origine catholique, la très grande majorité d'entre eux proviennent de la JEC et du scoutisme, que ce soit à Genève ou au Tessin. Si l'on a vu au début de ce travail le type de socialisation militante dispensée par la JEC, la paroisse, le scoutisme et l'Action catholique constituent autant d'espaces de sociabilité dans lesquels se nouent des relations amicales et affectives. Or, ces liens peuvent perdurer au-delà de la fréquentation des instances de socialisation religieuse et expliquent les affinités que ces militants peuvent entretenir entre eux lorsqu'ils se retrouvent au sein d'une organisation. Car ces liens de sociabilité extra-militante favorisent des rapports de loyauté réciproque, et parfois un militantisme en couple qui contribuent à la proximité qu'ils entretiennent au sein de l'organisation. Ces « sous-groupes » peuvent entrer en concurrence au sein d'une même organisation et le fait d'être qualifiés de « déviants » par les autres militants peut renforcer en retour leur cohésion et la valeur des relations amicales nouées en son sein³.

Un deuxième trait qui favorise le maintien des liens entre ces scissionnistes concerne leur socialisation militante. Celle-ci s'opère en partie au sein des mouvements d'Action catholique, notamment au sein de la JEC à la fin des années soixante qui, on l'a vu, valorise la discussion, l'échange et le débat libre et sans jugement. Ce premier trait n'est pas sans importance puisqu'ils ont fait l'expérience de mouvements contestataires dans les collèges et l'université, avant et pendant Mai 68, en s'appuyant sur les méthodes d'enquêtes de l'Action catholique soucieuse d'inscrire leur action dans la réalité du terrain plutôt qu'en partant d'un cadre d'analyse théorique et abstrait. S'ils reconnaissent et cherchent à combler, dans un premier temps, ce qu'ils estiment être un déficit de formation idéologique par rapport à certains militants communistes, ils ne ressentent pas moins un

¹ Entretien avec FT, 28 août 2015.

² B. DURIEZ et F. SAWICKI, « Réseaux de sociabilité et adhésion syndicale. Le cas de la CFDT », *op. cit.*

³ C'est ce qu'observe Lucie Bargel dans un tout autre contexte, voir L. BARGEL, *Jeunes socialistes, Jeunes UMP*, *op. cit.*

malaise vis-à-vis de ce qu'ils perçoivent comme une analyse politique déconnectée de la réalité de terrain.

Certains d'entre eux se caractérisent en second lieu par une trajectoire marquée par une série de conflits qui les ont opposés aux élites de l'Église, des partis et des organisations militantes. C'est notamment le cas pour les ex-prêtres et ex-laïcs catholiques genevois engagés à Chrétiens du mouvement revendiquant l'appartenance de l'Église « au peuple », et qui rejoignent ensuite le MSA puis l'OLC où ils contestent le leadership des membres de la direction de l'organisation. S'ils s'affirment comme des militants dans l'âme, ils se pensent et se présentent surtout comme des militants engagés dans les masses. Ils rejettent une direction affairée aux luttes stratégiques et idéologiques, prise dans les jeux de rivalité avec les autres organisations, dans des enjeux de lutte sans lien direct avec les masses. À l'instar des ligueurs des années septante étudiés Éric Agrikoliansky, ils dénoncent la coupure entre la base et l'élite de l'organisation encline à instrumentaliser les masses pour nourrir leur ambition personnelle. C'est ce qui amène ces dissidents à ouvrir la librairie d'ouvrages politiques *Que Faire ?* et à fournir des ouvrages peu conformes à leur conviction :

« Dans les années 1980, la librairie *Que faire ?* avait un tas de bouquins progressistes. Nous on était pas trop d'accord avec Kerotchav. Mais on avait des saisonniers genevois qui venaient nous demander Kerotchav. (...) On avait eu une discussion là-dessus. Et se disait, c'est pas à nous de décider. Si les ouvriers immigrés veulent lire Kerotchav, on va leur filer Kerotchav. »¹

Au CLP, ces propriétés dispositionnelles les différencient de certains leaders du BP dont la socialisation politique s'est opérée au sein du parti communiste qui met au centre des valeurs militantes la discipline et la fidélité au parti, y compris en cas de désaccord. À l'OLC, ces propriétés expliquent le décalage qui se creuse avec certains membres du Bureau appartenant, quant à eux, à une plus jeune génération de jécistes du début des années septante, dont certains poursuivent par ailleurs une carrière universitaire :

« Eux étaient de la JEC, ils étaient aussi dans les mouvements chrétiens, mais moi je ne les ai pas connus à la JEC. Ils étaient un peu plus jeunes. [L'un d'eux] je ne suis pas sûr, mais en tout cas les frères [nom de famille]. Je pense que c'était très livresque. (...) Et ça, c'est aussi une critique qu'on leur faisait, c'est qu'ils voulaient vraiment impulser cette ligne politique alors qu'ils avaient très peu d'engagements réels dans les différentes luttes qui se passaient en ville ou dans les usines. »²

Il reste maintenant à examiner ce qui a rendu possible la résonance du discours gauchiste parmi les enquêtés concernés, et à expliquer ce qui les amène à s'engager comme ils le font dans certaines organisations plutôt que d'autres. À rebours des explications monocausales, on verra que les

¹ Entretien avec JM, juin 2015

² Entretien AB, novembre 2019

ressorts de l'engagement et du désengagement de ces enquêtés sont en réalité multiple, les militants d'origine chrétienne n'y faisant pas exception, et que seule l'étude des processus permet de rendre compte des logiques qui les amènent à faire certains choix et investissements plutôt que d'autres, à adhérer à certains groupes ou à renoncer. On verra que ces processus résultent en partie de la rencontre souvent conflictuelle entre des dispositions, des expériences à forte charge émotionnelle et des contraintes sociales liées à leur appartenance à un univers familial spécifique, notamment en matière de préférence politique et religieuse, de la multiplicité des insertions sociales hétérogènes durant leur jeunesse, et de la succession d'expériences en relation avec leur exposition à certains événements, pratiques et idéologies véhiculés par ces groupes militants.

Section 2 : Itinéraires d'engagement de militants d'origine chrétienne.

Héritage familial, expériences scolaires et intégration sociale

On a évoqué le « passage » de ces militants d'origine catholique à l'engagement gauchiste sans examiner les modalités concrètes de ce transfert et de son articulation avec la socialisation et l'attachement religieux. Si ces organisations ont pu inculquer leurs grilles d'interprétation avec une certaine efficacité, instiller leur idéologie et pénétrer ainsi jusqu'au for intérieur de leurs militants, c'est qu'elles entraient en résonnance avec leurs expériences parfois les plus intimes. Il faut dès lors être attentif avec ce que représente pour ces militants d'origine chrétienne la « découverte » du marxisme dans le cadre d'un itinéraire biographique marqué par leur origine sociale, trajectoire scolaire et militantisme catholique. Pour ce faire, il semblait judicieux de choisir des individus qui présentent des propriétés (origine sociale, religieuse, géographique, etc.), des types de parcours (ascension, déclassement, transfuge, etc.) et des expériences contrastées, sachant aussi que les engagements dans une même organisation sont le fruit de trajectoires multiples et de niveaux d'investissements variables¹. Ainsi, j'analyserai dans un premier temps les trajectoires d'engagement de quatre jeunes chrétiens d'origine populaire : Benjamin T., Amandine B., Clovis L. et Maxens H. ; puis celles de Maxime B. et Jonathan M., deux militants d'origine catholique issus des nouvelles classes moyennes urbaines ; enfin, celles de Nathan W., Antonin G. et David G. qui sont de jeunes protestants de familles bourgeoises, sinon bénéficiaires d'une notoriété locale liée à l'exercice d'une fonction pastorale.

¹ Cf. par exemple, E. C. CALABRESE, « « On n'arrive jamais seul au parti » : Parcours d'engagement des jeunes au sein du Hezbollah libanais », *Agora débats/jeunesses*, vol. 80, n° 3, 2018, p. 100.

Des militants d'origine ouvrière en ascension scolaire

Les enquêtés d'origine ouvrière n'ont souvent pas l'assurance et le sentiment de légitimité politique, dans la prise de parole, des héritiers d'un plus fort capital culturel. Cette attitude explique leur plus faible propension à s'investir et intervenir dans le travail d'élaboration et de « clarification » idéologique qui s'opère le plus souvent à travers des interactions conflictuelles. Ils font preuve d'une propension plus ou moins forte à s'en remettre aux cadres idéologiques de l'organisation, à l'autocensure politique, transférant ainsi dans l'action politique l'attitude de délégation de la représentation héritée du milieu ouvrier. La capacité de certains militants à s'imposer dans les débats et à monopoliser la parole génère parfois une insatisfaction, sans que celle-ci se traduise par la *voice*. D'autres admirent ces camarades qui font preuve d'un sens politique supérieur, mais n'accordant que peu d'intérêt pour l'abstraction théorique de la rhétorique idéologique.

Benjamin T., milieu ouvrier catholique conservateur, reconversion professionnelle et militantisme

Certains jeunes catholiques issus de ces familles catholiques traditionnelles et politiquement conservatrices en viennent en l'espace de quelques années à s'engager dans la gauche révolutionnaire, et à rompre avec le catholicisme et l'Église. L'itinéraire de Benjamin T. en fournit une bonne illustration et permet d'éclairer le processus qui rend possible le passage de l'institution religieuse à l'organisation marxiste-léniniste.

Né en 1943, Benjamin T. grandit avec ses cinq frères et sœurs dans le quartier populaire de la Jonction où cohabitent les milieux communistes et les cercles paroissiaux catholiques, dans une famille « très très pratiquante ». Son père, « anticomuniste et antisocialiste », est un employé de banque subalterne qui « gagne mal sa vie » et qui est « très strict sur l'enseignement, la religion, et les préceptes religieux ». Sa socialisation se déroule dans un milieu familial catholique conservateur relativement « fermé », avec des parents « assez casaniers » qui ne fréquentent pas « beaucoup d'amis ». Il résume son parcours par une succession « d'ouvertures », notamment grâce au scoutisme « qui m'a sorti un peu du quartier et qui m'a fait connaître les gens un peu plus... [ouvert, au sens de progressiste] ». En dehors du milieu paroissial, il suit « toute la filière scout » où il rencontre des aumôniers comme Étienne Brun¹, « une figure marquante pour moi », ainsi que l'un des artisans à venir du renouveau syndical chrétien avec qui sa sœur se marie quelques années plus tard, ce qui l'incite à devenir membre du syndicat. Il rejoint ensuite la Cordée qui organise des camps d'alpinisme, un milieu « très ouvert » même si « un ou deux aumôniers (...) essayaient de

¹ Enseignant au petit séminaire Saint-Louis, cosignataire de la lettre de protestation en 1964 contre l'exécution Grimaud, prêtre à la cité de Meyrin, exclu du sacerdoce par l'évêque en raison de sa relation conjugale, présent lors de l'action de protestation contre la nomination de l'évêque à Notre-Dame en janvier 1971.

nous ramener à des préoccupations divines ». Son intérêt pour la montagne et l'activité en plein air l'amènent à réaliser son service militaire dans les chasseurs alpins, bien qu'il hésite à faire de l'objection de conscience.

Après le collège moderne, il suit comme la plupart de ses camarades de classe l'école de mécanique, puis travaille deux ans à la SIP (Société d'instrument de physique, une fabrique qui emploie des ouvriers qualifiés, des techniciens et ingénieurs), avant de s'inscrire à l'école sociale dont il sort diplômé en 1966. Tout se passe comme si sa socialisation dans les groupes de jeunes paroissiales, et surtout au scoutisme, favorisait l'acquisition d'appétences accordées aux nouvelles professions de l'encadrement et de l'accompagnement social (enseignement, animateurs socioculturels, etc.) qui émergent avec le développement de l'État social. Or, maisons de jeunes et centres socioculturels constituent des espaces incontournables de politisation et de mobilisations dans les années soixante-huit (luttas de quartier, centre autonome, etc.). Il explique ainsi que c'est par l'école sociale que débute « la grande ouverture » et le « début de la politisation, tout en restant assez fidèle à l'Église, quand même, à la doctrine ».

Ses préférences politiques à gauche se constituent surtout dans le cadre de ses activités d'animateur socioculturel dans la maison de quartier d'Onex, entre 1967 et 1969. Les maisons de quartier constituent le vivier d'une contestation juvénile qui se radicalise à travers les luttes de quartiers. Il entre ainsi en contact avec d'autres animateurs engagés, sur le plan syndical, pour la reconnaissance de leur profession, tandis que son travail à Onex l'amène à encadrer et à se mettre à l'écoute des revendications de jeunes apprentis qui se radicalisent à gauche et « qui remuaient » en faveur d'espaces autonomes¹.

À la même période, Benjamin T. se met en couple avec une étudiante en chimie dont le père est conseiller communal pour le parti radical et qui se montre « assez critique » à l'encontre du mouvement étudiant. Le couple rejoint la paroisse de la Trinité fréquentée par des jeunes attirés par le style qu'instaurent de jeunes vicaires tels que G. Chicherio, puis participe à Chrétiens du mouvement sans avoir « franchement rompu avec la religion ». Le couple participe à « une ou deux réunions du MSA » lors desquelles Benjamin T. retrouve « des gens que je connaissais de la Cordée » avec lesquels « j'avais beaucoup d'affinité ». Toutefois, sa femme exprime « un peu de résistance » à l'égard des discours critiques au MSA.

¹ En novembre 1971, peu après son départ du centre d'animation, les jeunes et animateurs publient un journal intitulé « Onex » qui est en fait une critique des centres de loisirs de Genève à travers celui d'Onex.

À ce stade de sa vie, Benjamin T. exerce comme animateur socioculturel, jusqu'en 1971, avant de poursuivre sa carrière au service du tuteur général. S'il entretient des affinités étroites avec le discours critique tenu par ses amis au MSA rencontrés dans le cadre du scoutisme, les changements dans sa vie de couple jouent un rôle déterminant dans la suite de son parcours. En effet, le décès brutal de sa femme des suites d'une maladie l'amène à « bien raccrocher à toute cette équipe » de Chrétiens du mouvement qui se gauchise. Il y rencontre sa nouvelle compagne sans laquelle il serait « allé plutôt au MSA » qu'au CLP. En effet, le couple s'installe dans une communauté avec un autre « couple d'amis à elle » et un réfugié politique brésilien qui, à l'instar de sa belle-sœur, sont « très vite sont rentrés au CLP ». Il souligne avoir rejoint le CLP sans trop avoir su ce qu'est le marxisme-léninisme, s'investissant dans des lectures politiques sans « avoir été un idéologue » et sans toujours comprendre les subtilités théoriques entre les divers courants. Cet engagement l'amène à « évacuer » ses croyances religieuses parce que « quand on se politise dans un groupe comme le CLP, c'est vrai qu'on a un peu tendance à tout envoyer valser ». Il réduit son taux de travail et intensifie son engagement lorsque le couple, sans enfants, s'installe dans une seconde communauté avec d'autres militants très engagés au CLP qui, eux aussi, abandonnent toute pratique religieuse : « Et c'est là qu'on s'est politisé très très fortement. On ne parlait que de ça. On avait une vie de militance absolument démente. C'était des réunions quasiment tous les soirs, des tractages, la vente du journal dans le bistrot des grottes. C'était très intense. » En parallèle, il adhère et milite au syndicat socialiste des services publics (SSP) et s'engage au comité Brésil (CSPB).

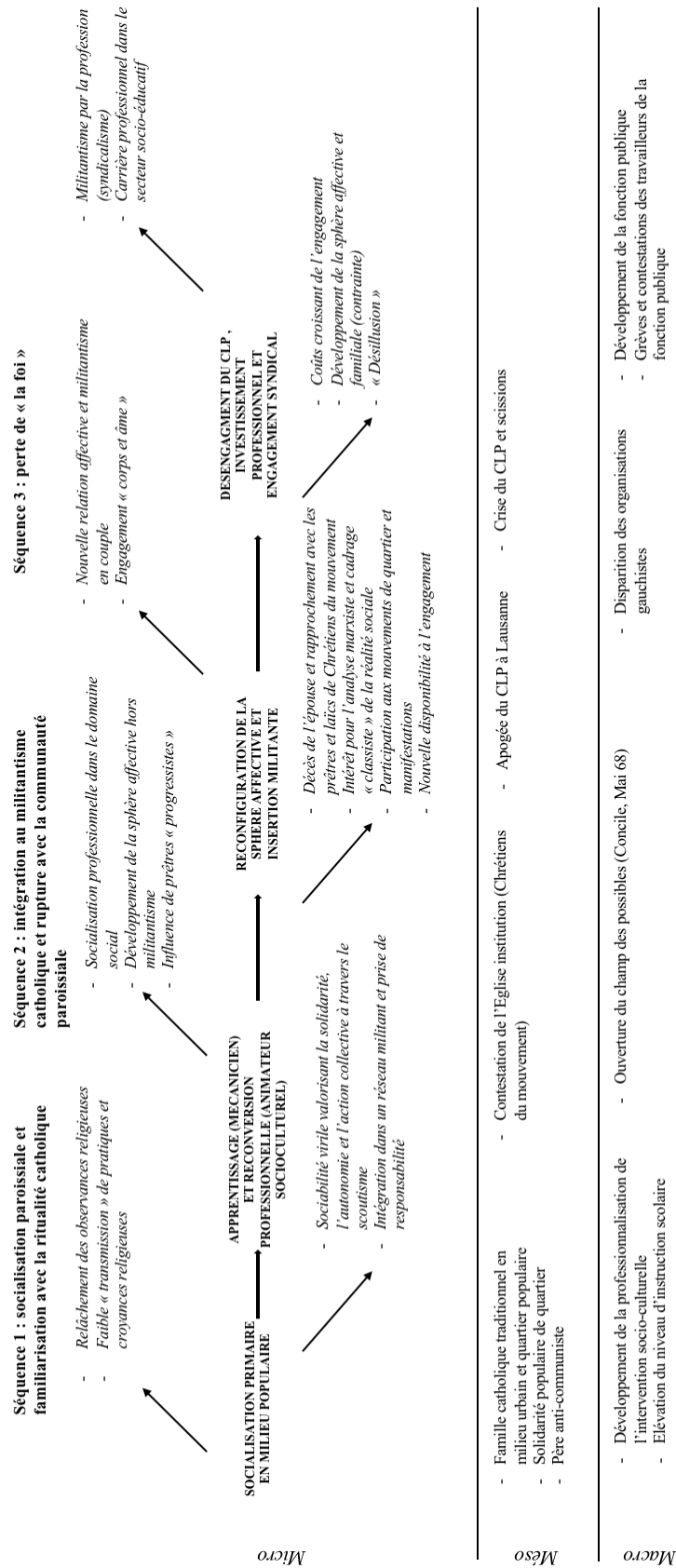
L'illégitimité culturelle associée à son parcours ouvrier, compensée en partie par la poursuite d'études supérieures, provoque alors un sentiment d'illégitimité politique au sein de l'organisation. Elle se traduit par une remise de soi qui l'amène à choisir « sa parole en choisissant ses porte-parole » au sein de l'organisation¹. Lors des débats internes à l'organisation, il se réfère ainsi à quelques militants du parti les plus engagés dans le militantisme syndical, soulignant que « c'était eux, la référence, plutôt que [les autres leaders du CLP] dont on ne comprenait de toute façon pas ce qu'ils disaient ». Il se fie notamment à l'un d'entre eux, ancien militant de la jeunesse progressiste très engagé dans le syndicat des services publics et l'un des principaux leaders du Comité d'action unitaire des établissements hospitaliers dans le cadre du mouvement des « 300 francs, 40 heures » qui s'étend à toute la fonction publique entre 1973 et 1976 : « Il était un peu la référence pour moi (...) et la ligne à suivre parce qu'il avait toujours des idées claires. C'était un type foncièrement honnête, qui n'a jamais été subjectif et qui a toujours été respectueux des personnes. »

Son désengagement intervient peu après la scission du printemps 1977 qu'il ne voit pas venir et dont les enjeux idéologiques lui échappent en partie, d'autant plus que la plupart des

¹ P. BOURDIEU, « Questions de politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 16, n° 1, 1977, p. 70.

« scissionnistes » sont des amis « très proches de nous », parfois membres de sa famille par alliance. Ce conflit interne sollicite dès lors durement ses liens familiaux et amicaux puisqu'il provoque « un peu de distance » avec des amis qui scissionnent, tandis qu'il vit en communauté avec « deux couples qui, eux, étaient assez fidèles à la ligne du CLP ». S'il quitte l'organisation, c'est parce qu'il « ne restait plus que quatre ou cinq fidèles » et que, « dans ces conditions-là, je ne savais plus à quels saints me vouer ». À cela s'ajoute la naissance d'un premier enfant, « ce qui fait (...) qu'il y a eu une période où on était un peu pris ». Enfin, ce désengagement intervient à un moment où il s'investit davantage dans le mouvement syndical de la fonction publique porté par les « gens les plus combatifs » du syndicat. Il trouve là une « militance très pratique » dans laquelle il s'investit au côté de cet ancien militant du CLP, un « gars qui m'a marqué du point de vue de vue militance et engagement ». On retrouve ainsi chez lui les effets de son itinéraire social sur sa moindre propension à s'investir dans les débats théoriques, et dans les affinités qu'il entretient avec des militants réputés pour leur efficacité militante dans les luttes concrètes.

Schéma biographique 3 : Benjamin T.



Le cas d'Amandine B., que nous avons vu s'engager à six ou sept ans au sein de la JEC, semble aller dans le même sens, mais il mérite toutefois d'être analysé, car il montre comment son expérience scolaire et sa socialisation militante à la JEC favorisent son adhésion au mouvement féministe au début des années septante. Son parcours montre ce que la découverte du marxisme provoque chez elle en matière d'investissement militant en relation avec son itinéraire de « transfuge », mais aussi ce qu'elle en fait à partir de sa propre expérience.

Amandine B., on s'en souvient, intègre la faculté de sociologie en 1967 après avoir fréquenté un cursus professionnel réservé aux jeunes filles et intégré la JEC. Dans la faculté, elle rencontre des militants de la jeunesse communiste et participe à leur atelier de lecture marxiste. Elle suit « plus ou moins les cours » de la faculté qu'elle place au second plan par rapport à son investissement dans les « groupes de travail » animé par ces militants et intellectuels « qui n'étaient pas du tout issus de milieux chrétiens » et qui l'initient au marxisme. La découverte du marxisme doté d'une légitimité scientifique représente pour elle l'occasion de mettre en sens son propre vécu de la domination : « Je découvrais ce Nouveau Monde avec un peu toutes ces références théoriques, ces discussions qui répondaient un peu à mes préoccupations et qui me dépassaient aussi un peu, passablement, disons. » Au printemps 1968, elle participe à quelques réunions de l'ASU où elle se sent peu capable « d'intervenir ». Elle se souvient surtout des teach-in sur le modèle de l'université critique qu'elle privilégie aux cours officiels :

« J'étais un peu partie dans cette idée, mais aussi parce que je me sentais pas très armée sur le plan théorique. J'avais besoin de rattraper des choses. Je n'étais pas du tout la militante qui pouvait intervenir dans les cours où il y avait 200 personnes pour critiquer le prof, loin de là. Mais je me sentais très proche de tout ça. (...) Et à un certain moment, je n'étais pas la seule, pour des raisons que j'ignore, j'ai pas mal lâché les cours pour aller dans ces groupes-là. »

Alors qu'elle pense pouvoir « rattraper tous les examens » avec l'aide d'un ami jéciste « parce que je faisais plus de choses sur le plan politique qu'en tant qu'étudiante », Amandine B. échoue à deux reprises. En automne 1969, elle se réinscrit en psychologie « avec la condition de passer la première session d'examen », puis poursuit en logopédie¹. Par ailleurs, malgré sa rupture avec les instances religieuses de socialisation ainsi qu'avec l'ensemble de l'Église, la foi et les références chrétiennes dans le cadre de sa conversion au marxisme, les liens d'amitié qu'elle entretient avec d'anciens jécistes favorisent son adhésion au MSA puis à l'OLC. En été 1970, elle s'engage ainsi avec des

¹ La logopédie est l'équivalent en Suisse de l'orthophonie en France. La formation à Genève s'inscrit dans le cadre d'une licence universitaire en psychologie avec une orientation en logopédie, assez récente à cette période.

jécistes et des étudiants en architecture en rupture avec le parti communiste dans le mouvement de quartier des Minoteries, à Plainpalais. Italophone, elle parcourt *Potere Operaio* ainsi que *Lotta continua* qui, dès juillet 1971, engage sa ligne « Reprenons la ville ». Elle s'installe pendant une année dans une communauté de militants issus de la JEC et de Chrétiens du mouvement en rupture avec l'Église. Amandine B. est toutefois tiraillée entre, d'un côté, son attachement affectif à ces militants qui compose la tendance révolutionnaire du MSA et, de l'autre, son rejet du milieu chrétien ainsi que son inclination pour le militantisme de la jeunesse communiste qui lui a fait découvrir le marxisme et une certaine rigueur intellectuelle. L'OLC lui fournit finalement la synthèse entre ces inclinations :

« Bon, moi le MSA j'y allais plutôt en observatrice, je dirais, parce qu'il y avait quand même encore beaucoup de chrétiens. Et, par exemple, j'avais des amis (...) qui étaient vraiment un peu à l'origine des mouvements de Plainpalais et d'autres qui ont adhéré au PdT. Et j'étais très partagée. J'étais plus attirée par ces militants du PdT, mais en même temps mes liens affectifs étaient beaucoup avec les jécistes parce que c'étaient des grands amis. (...) Et je n'étais pas non plus vraiment prête à faire un pas du côté du PdT parce qu'il y avait déjà le début de la critique des partis communistes. (...) C'est une période où j'étais plutôt un peu en recherche. Et puis c'est vrai que, quand l'OLC s'est créée, j'ai beaucoup plus adhéré. Je me sentais complètement en adhésion avec ça (...), avec l'idéologie, avec les gens, parce qu'il y a quand même toutes ces personnes que je connaissais bien, issues de la JEC et des mouvements chrétiens, mais qui ont fait une rupture avec tout ça. Il y avait d'autres personnes qui venaient d'ailleurs aussi, qui avaient d'autres expériences politiques et qui avaient une orientation très clairement marxiste et léniniste, en tout cas marxiste. Et après il y a eu la tendance maoïste. J'étais quand même pas mal dans la tendance mao. »

Entretiens, Amandine B. achève ses études à l'été 1973, trouve rapidement un poste de logopédiste et s'engage activement au syndicat socialiste du service public (SSP)¹. À l'instar de Clovis L., on retrouve chez elle un dévouement qui prend la forme d'une remise de soi au parti : « J'étais un petit soldat à l'époque. J'adorais ça. J'y croyais vraiment, vraiment. Je me rappelle à partir de 1973. »

Elle rencontre à l'OLC un jeune diplômé en architecture engagé comme elle dans les luttes de quartiers qui devient son compagnon de vie : « Moi j'étais pas mal dans les mouvements de quartier. »

Son engagement dans la mobilisation de défense du quartier des Grottes l'amène à côtoyer des militantes féministes. Son adhésion au marxisme-léninisme l'amène à se sentir plus proche des militantes gauchistes du MLF qui ont « des discussions très tendues avec les autres femmes du MLF, en disant qu'avant tout c'est une lutte de classe ». Avec d'autres, elle se rapproche du groupe Femmes en lutte actif dans le canton de Vaud et animé par des militantes de RPLC qui se distingue d'autres formes de féminisme comme le MLF, dont il critique les tendances « spontex et petites-

¹ « Alors on avait des réunions syndicales, on allait bosser le matin, on allait tracter le matin à 06h00, on avait une réunion entre midi et deux heures, on avait une réunion à 18h00, et après on allait boire des verres. »

bourgeoises » coupées des préoccupations « matérielles » liées au travail et à la vie à l'usine. Ces militantes privilégient un « féminisme diffus » qui passe par un travail de politisation des ouvrières et des femmes de milieux populaires. Au sein de l'OLC, dans lequel les rapports entre hommes et femmes sont assez « rigides », elle milite pour la création du Groupe Femmes, mais « cela n'a pas été simple de l'imposer à l'intérieur de l'organisation en tant que groupe autonome non-mixte ». La création de ce secteur soulève, en effet, des « tensions très très fortes » avec les membres du BP, pour lesquels ce secteur relève de la « contradiction secondaire » par rapport à la « contradiction primaire » que constitue la lutte des classes. En 1975, le Groupe Femmes prend position en affirmant que les femmes « doivent s'insérer dans ces luttes en y apportant le point de vue des femmes, pour une transformation radicale de notre société (...) »¹. À ce titre, il se charge d'entrer en contact avec des ouvrières, notamment dans la métallurgie « où des femmes travaillent en grand nombre »².

ENCADRE 24. LA PLACE DES MILITANTES DANS LES LUTTES OUVRIERES

Des militants et militantes établies, issues du gauchisme, ont parfois tenté de politiser les ouvrières et travailleuses dans l'industrie et le commerce. À Genève, ces ouvrières bénéficient à plusieurs reprises du soutien de militantes de l'OLC et surtout du secrétaire de la FCOM, Georges Tissot, situé dans la tendance autogestionnaire désormais majoritaire au sein de la fédération et dont l'itinéraire militant passe par Chrétiens du mouvement et le MSA. En 1973, émergent à la mobilisation des LIP, à Besançon, où se rendent plusieurs permanents de la FSCG-SIT, de nouvelles figures d'ouvriers en lutte, parmi lesquelles les femmes, souvent ouvrières spécialisées. Celles-ci acquièrent une visibilité inédite et participent d'un mouvement plus général d'élargissement du syndicalisme, par le bas, « à tout ce qui fait la condition féminine », et auquel tant la CFDT en France que l'aile gauche de la FSCG-SIT à Genève apportent son soutien - ce qui participe de la montée en considération dans le mouvement syndical de la « question des femmes »³. En 1975, un militant de l'OLC entre en contact régulier avec une militante du DPUP établie chez Lucifer, une fabrique d'électrovannes rachetée en 1971 par un groupe américain qui emploie de nombreuses ouvrières. La réorganisation de la production qui se solde par une discipline accrue, les licenciements et le recours au chômage partiel contrastent alors avec les bénéfices annoncés par le groupe Sperry Rand. Plusieurs ouvriers reprochent les méthodes conciliantes de la Commission ouvrière composée d'ouvriers syndiqués en majorité à la FTMH. Le permanent syndical de la FCOM qui entretient des contacts étroits avec les militants et militantes du DPUP et de l'OLC, apporte son soutien à ce groupe de travailleurs qui optent pour une adhésion en groupe à la FCOM afin « de faire un contrepoids à la composante FCOM Lucifer pour permettre au secrétaire de nous appuyer ouvertement » (Deshusses, p. 100). La présence de cette militante établie n'est sans doute pas étrangère à l'importation d'un répertoire de

¹ AC, Fonds Charles Philipona, 002_CP_S11_S134, « Les femmes portent sur leurs épaules la moitié du ciel, elles doivent la conquérir », mars 1975

² AC, Fonds Charles Philipona, 002_CP_S11_S134, « Aux camarades Benedetto, Toto et Benedetto... », 31 janvier 1976, p. 4

³ F. GALLOT et È. MEURET-CAMPFORT, « Des ouvrières en lutte dans l'après 1968. Rapports au féminisme et subversions de genre », *Politix*, n°109, n° 1, 2015, p. 21

mobilisation dans l'usine, tel que la distribution d'un contre périodique, le *Shlaf*, et à la mobilisation des ouvrières de l'usine. Ainsi, le numéro de février 1976 intitulé « Que font les femmes chez Lucifer ? » met en forme et généralise les expériences qui témoignent du travail de « conscience » politique auprès des ouvrières non militantes. Le secrétaire de la FCOM Georges Tissot confirme que « le groupe de travailleurs de Lucifer, c'était Véronique, une fille qui était assistante sociale, mais qui a été établie en usine parce qu'elle était de ce groupe de gauche, le PDUP, c'était un anar' qui lui était un vrai ouvrier, et moi. Voilà le groupe des travailleurs de Lucifer. » À Gay Frères, une fabrique de chaîne d'or et bracelets pour montres qui emploie également de nombreuses ouvrières, une première annonce de licenciement, en mars 1975, offre l'occasion aux militantes du Groupe Femmes de l'OLC d'y tenter une intervention. Averti par le groupe d'habitants du quartier des Eaux-Vives, le Groupe Femmes mène une enquête sur la situation dans l'usine, un peu à la manière de l'Action catholique, puis réalise « un travail à plus long terme : essayer de mettre sur pied un noyau de travailleuses à l'intérieur de l'usine »¹. Cette intervention contribue à l'implantation de militants et militantes FCOM « nouveau style » dans l'usine. Autre exemple marquant de l'engagement de militantes dans les luttes ouvrières, la grève chez Matisa à Renens-Lausanne du 8 au 24 mars 1976 suite à l'annonce de licenciement et chômage partiel. Le travail politique qui contribue à rendre la grève possible est favorisé par la présence d'un militant du Comité d'action syndical (CAS) au sein du comité de grève, et par l'intervention des deux permanents de la FCOM, Innocencio Garcia-Carreras et Sébastien C. dont on a souligné le caractère d'« agitateur », qui parviennent à recruter un nombre spectaculaire de nouveaux membres dans le cadre de ce conflit. Toutefois, le caractère exceptionnel de cette grève tient aussi à ce qu'elle sort du cadre strict de l'entreprise par les nombreuses manifestations de soutien grâce au concours des militants et militantes de RplC. Les militantes de Femmes en Lutte y contribuent en organisant une assemblée pour les femmes des grévistes. elles participent également à la manifestation de solidarité du 27 mars. Il faut toutefois se garder d'une analyse qui attribuerait la politisation des ouvrières à la seule intervention de ces militantes, établies ou extérieures à l'entreprise, et plus généralement à l'intervention des gauchistes. Les enquêtes soulignent avoir eu grande peine à s'intégrer aux luttes ouvrières et les militantes féministes ne parviennent pas toujours à échapper au jugement que les ouvrières peuvent porter sur « le » féminisme². Par ailleurs, les collectifs de grévistes ont toujours su maintenir leur autonomie à l'égard de militants et militantes extérieures, tout comme ils le font à l'égard de certains secrétaires syndicaux.

En 1976, elle rejoint avec son compagnon le groupe des scissionnistes de l'OLC qui reproche aux militants du Bureau politique de contourner le centralisme démocratique et de se désintéresser de l'appui que l'organisation essaie de fournir aux ouvriers et ouvrières de l'usine Sarcem, en dépit des principes maoïstes consistant à « partir des masses pour retourner aux masses ». Deux facteurs contribuent à façonner la suite de sa carrière militante. D'une part, elle et son compagnon se rangent du côté des scissionnistes de l'OLC en octobre 1976, tandis que les actions du MLF s'estompent et que « la mobilisation devenait moins forte, il y avait moins de lutte qui se développaient, même au niveau des entreprises ». Par ailleurs, ce n'est pas un hasard si elle oriente son itinéraire professionnel de psychologue dans le domaine de la psychopathologie du langage. Son propre parcours d'immigrée de seconde génération la rend particulièrement sensible et intéressée aux

¹ F. DESHUSSES, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, s. l., Editions d'En bas, 2013, p. 67

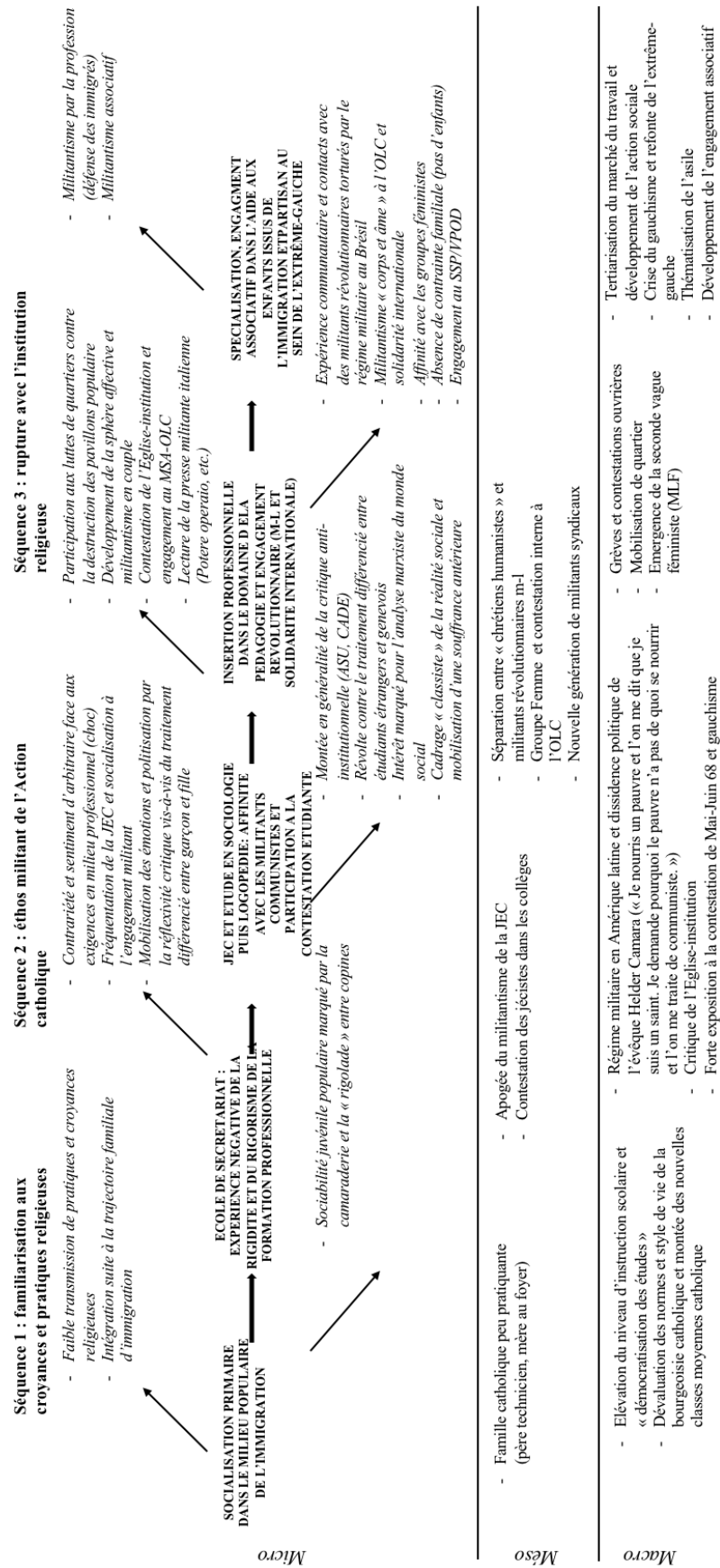
² *Id.*

difficultés langagières que rencontrent les enfants d’immigrés à Genève. Tout cela contribue à son investissement au Centre de Contact Suisse Immigrés. Fondé en 1973 par un ancien pasteur de gauche dans le sillage du Centre social protestant, le CCSI entreprend en effet avec Florent – un Tessinois, ancien militant du CLP et psychologue – un travail politique en faveur de la scolarisation des enfants d’immigrés. Elle y sera active jusqu’à sa retraite, ainsi qu’au syndicat des services publics.

Son travail la confronte à de nombreux enfants d’immigrés, ce qui la rapproche du Centre de contacts Suisses-Immigrés dont elle deviendra une militante active dès 1979. Elle souligne d’ailleurs avoir voulu « militer, mais toujours dans un lieu de travail avec des gens ordinaires » plutôt qu’être un « militant professionnel » dans une organisation. De même, son mari qui s’investit fortement dans les luttes de quartier et la politique d’urbanisation de la ville s’intègre dans la vie professionnelle. Son investissement sur ces terrains d’engagement s’inscrit dans un contexte où « la mobilisation était moins forte, il y avait moins de lutte qui se développaient, même au niveau des entreprises ». Le couple partage ainsi une situation similaire aux autres militants scissionnistes avec lesquels ils sont par ailleurs amicalement liés. Comme pour de nombreux enquêtés engagés dans les organisations gauchistes, sans enfants à charge, Emma transfère son investissement militant vers l’action syndicale et associative.

Schéma biographique 4 : Amandine B.

SCHEMA BIOGRAPHIQUE DE AMANDINE B.



Clovis L., famille catholique ouvrière, socialisation scolaire et religieuse, et logique d'investissement à la LMR

On trouve chez Clovis L., issu d'un milieu ouvrier catholique, un troisième exemple de la manière dont les affinités avec le marxisme s'inscrivent dans l'itinéraire scolaire de ces « transfuges ». Son parcours a été retenu parce qu'il s'insère dans la configuration militante de l'espace lausannois de l'immédiat après soixante-huit qui se caractérise par l'essor de la LMR. De plus, il offre un exemple idéal typique de la manière dont sa vocation trotskiste, ainsi que les sacrifices et renoncements « volontaires » endurés durant sa carrière militante tirent en large partie leur source dans la logique de son itinéraire scolaire et la fréquentation du scoutisme et de la JEC.

On a vu que la JEC offre un espace où s'acquiert une première réflexion critique sur la contribution des échanges capitalistes et celle de l'expansion de l'économie de marché sur la production des inégalités sociales et de la pauvreté dans le monde. Elle forge chez Clovis L. un intérêt pour la réflexion marxiste et l'idéal communiste. En parallèle de l'Action catholique, plusieurs enquêtés s'engagent dans le scoutisme. Ils y intériorisent un sens et souvent un goût prononcé pour l'organisation et la planification d'action collective dans le cadre scolaire. Le récit de Clovis L. permet de comprendre l'affinité qui se construit entre cette socialisation militante et le militantisme dans un groupe comme la LMR, tant sur le plan idéologique et organisationnel.

ENCADRE 25. LA LMR, UN PARTI D'INTELLECTUELS ?

Les sections de la LMR fondées jusqu'en 1971 (Lausanne, Neuchâtel, Genève, Delémont, Fribourg et Zurich) sont toutes, sauf celle du Jura, des villes universitaires. De fait, le caractère très intellectuel et, par conséquent, élitiste de l'organisation accorde peu de place aux individus sans formation académique, notamment aux apprentis. En 1980, les lycéens et les étudiants représentent 33% de l'organisation contre seulement 6% d'apprentis¹. La LMR réalise un immense travail de décryptage et d'analyse politique dont témoigne *La Brèche* – un périodique grand format tiré à 2000 exemplaires pour un millier d'abonnements en 1970² – ce qui contribue à l'image intellectualiste dont l'organisation profite et pâtit à la fois. Son caractère scientifique attire ainsi de nombreux jeunes étudiants et intellectuels qui trouvent dans cette presse militante des analyses inexistantes dans la presse ordinaire. La LMR occupe en revanche une place marginale dans les mouvements juvéniles dans lesquels RPLC parvient davantage à s'inscrire. Par ailleurs, à rebours des « défauts organisationnels » qu'ils ressentent au parti communiste, les leaders de la LMR prennent un soin particulier à structurer les activités à travers un façonnage organisationnel qui multiplie les séances de débats, de formation interne, de rédaction, etc. Il en résulte un hyper activisme qui n'est pas absent dans les autres organisations, mais qui dans le cas

¹ B. CHALLAND, *La Ligue marxiste révolutionnaire en Suisse romande (1969-1980)*. Genève, analyse de *La Brèche* et des expériences militantes, op. cit., p. 190

² *Ibid.*, p. 94

de la LMR semble particulièrement marqué par des formes d'épuisement¹. La LMR y répond le plus souvent par de simples mesures essentiellement organisationnelles en restant totalement imperméable aux difficultés personnelles, bien que les surcharges débordent forcément dans le cercle intime².

On verra que Clovis L. a d'autant mieux vécu l'inculcation de la pensée trotskiste et qu'il s'investit d'autant plus dans l'organisation qu'elle lui fournit l'occasion de penser et de se percevoir comme capable de penser et de situer son engagement dans l'histoire plus générale du mouvement ouvrier. Les effets de dévoilement générés par les analyses marxistes, en relation avec son intérêt pour l'histoire et ses études de sciences politiques, renforcent ses convictions idéologiques et sa volonté de perpétuer son engagement en gravissant un à un les échelons de l'organisation. En même temps, son itinéraire de transfuge associé à un sentiment d'illégitimité culturelle génère une sorte de remise de soi et de bonne volonté liée en partie à la crainte de n'être jamais à la hauteur des exigences des dirigeants du parti. Son investissement, malgré les rétributions symboliques qu'il en retire au vu de son parcours, suscite un mécontentement qu'il ne parvient toutefois pas à exprimer ouvertement. Il vit assez mal le poids des renoncements dont il fait état dans sa lettre de démission en 1978. Il faut un changement profond de contexte qui réactive son identité catholique et qui s'inscrit dans un processus d'émancipation dont Catherine Leclercq a très précisément rendu compte³ pour qu'il se désolidarise et se désengage de l'organisation.

Né en 1948 d'un père plâtrier-peintre, d'un « milieu très modeste »⁴ qui l'amène, jeune adolescent, à sentir le décalage de ses conditions d'existence avec celles de ses camarades de gymnase⁵, Clovis L. grandit avec ses quatre frères et sœurs dans un quartier populaire de Lausanne. Sa mère, catholique peu pratiquante, est l'une des nombreuses filles d'un petit paysan dont les enfants « ont tous eu des métiers modestes », tandis que son père, non-pratiquant, vient d'une famille bernoise catholique. La politique n'est pas totalement absente dans son univers familial puisque son père l'emmène au bureau de vote, mais il n'a pas le souvenir qu'on parle politique à la maison. Il pense que son père devait être « légèrement à gauche par ses origines », son passage par la Légion

¹ J. HEINEN, 1968... *Des années d'espoirs: regards sur la Ligue marxiste révolutionnaire / Parti socialiste ouvrier*, Lausanne, Ed. Antipodes, 2018, p. en particulier le chapitre 5, "Coût à payer. Hyperactivisme, sanction et dogmatisme

² B. CHALLAND, *La Ligue maxiste révolutionnaire en Suisse romande (1969-1980)*, Aux sources du temps présent, Fribourg, 2000, p. 224

³ C. LECLERCQ, « Engagement et construction de soi. La carrière d'émancipation d'un permanent communiste », *op. cit.*

⁴ Ce n'est qu'à « 14 ou 15 ans » qu'il prend « conscience » d'être « d'un milieu modeste » sans que cela lui pose de « problème particulier ».

⁵ « Ce n'est que lorsqu'il pénétra dans l'appartement de certains de ses amis de classe qu'il comprit vraiment d'où il venait : jusqu'alors, il n'avait jamais imaginé que l'on puisse manger dans une pièce – la salle à manger – et que l'on cause dans une autre – le salon ; que ses copains avaient un bureau à eux alors que lui travaillait sur la table de la cuisine ou sur la table du dimanche de la chambre à manger, comme disait sa mère. » (...) Mais enfin, ses parents s'arrangeaient pour qu'il n'ait pas trop à sentir cette différence et ce n'est que plus tard qu'il se rendit compte qu'ils avaient dû faire des sacrifices pour qu'il puisse faire des études (...). » C. LOERTSCHER, « Lettre de démission de la LMR », 1980, p. 1

étrangère et le fait d'avoir « vécu l'Indochine » contribuant sans doute à son « esprit très ouvert » sur le monde.

Enfant « curieux » et « gentil garçon qui travaillait » à l'école aussi parce que « cela l'intéressait », il s'épanouit socialement dans le cadre des activités de la paroisse du quartier et du scoutisme qu'il rejoint de son plein gré, précisant que ses parents ne l'ont « pas forcé du tout » et qu'il a été « attiré par le côté rituel (...) et pour la vie sociale que cela offrait. » Comme Sébastien C. (chapitre 4), il trouve là « un lieu de rencontres et d'activités communes », un « lieu très fort d'intégration » encadré par des prêtres progressistes qui « nous formaient à la nouvelle liturgie ». Il déclare qu'« indépendamment des liens avec les gens », cette activité lui a « apporté le côté "organisation du groupe" c'est-à-dire la capacité à organiser des choses pour un but, que ce soit un camp, que ce soit une soirée, que ce soit une récolte d'argent ». C'est aussi dans ce cadre qu'il développe une première « sensibilité à l'injustice », notamment à travers la campagne de lutte contre la faim organisée par le Comité catholique contre la faim dans le Tiers-Monde et le mouvement Pax Christi.

Durant son gymnase qu'il débute en 1965, Clovis L. réalise un échange de six mois aux États-Unis où il loge dans une famille méthodiste qui « n'était pas du tout consciente » de la gravité de la guerre du Vietnam. Il participe « une ou deux fois à des groupes de réflexions (...) avec un prêtre très dynamique » qui organise des liturgies « complètement déjantées »¹, poursuivant ainsi une socialisation religieuse marquée par l'ouverture de la culture catholique. À son retour, il retrouve à la JEC plusieurs camarades avec lesquels il noue de profonds liens d'amitié, et trouve là un espace de sociabilité d'autant plus important qu'une maladie le contraint de redoubler son collège. La JEC l'intéresse à la problématique du « développement » et il se souvient des discussions au CUC animé par un jeune père dominicain soucieux d'œcuménisme qui opère des rapprochements entre cette thématique, les textes encycliques et la philosophie, soulignant avoir reçu davantage « une ouverture intellectuelle qu'une transmission de dogmes ». Au gymnase, il choisit de réaliser un travail sur la lettre encyclique *Populorum progressio* de mars 1967 « qui était justement en lien avec ces réflexions sur l'anti-impérialisme, la domination du Tiers-Monde ». Avec des amis jécistes, il participe aussi à la création du CLES : « On était les animateurs. (...) On avait organisé des enquêtes dans les gymnases. » Il rédige des tracts revendiquant une plus grande participation des collégiens à l'élaboration des programmes d'études avec « l'idée que les jeunes prennent en main leur vie », et subit une leçon d'humiliation par le directeur pour avoir confondu dans un tract

¹ « Je me souviens, c'était... la chanson des Beatles qui s'appellent... on utilisait ça comme chanson pendant la messe. (...) J'avais trouvé cela absolument incroyable. Je ne comprenais pas bien le sens de cette chanson. Et je me souviens de ce moment qui était très... un peu déjanté je dirais. Pour l'époque. »

« FOBB et FTMH »¹. Il se met à lire *Le Monde* et découvre les témoignages sur les brutalités policières, suscitant en lui le sentiment que « sa lutte pour la participation au gymnase prenait une dimension internationale, historique »². Tout cela ne l'empêche pas de réaliser, après son gymnase, son service militaire obligatoire dans la fanfare, sans se poser « la question de l'objection de conscience » et sans contester la hiérarchie militaire, notamment parce qu'on « était des privilégiés, donc on ne voulait pas trop... ».

En automne 1967, Clovis L. entame des études de Lettres par intérêt pour l'histoire, qu'il abandonne après un semestre pour prendre un emploi à la poste dans l'optique de retourner aux États-Unis y retrouver une Américaine dont il est amoureux. En décembre, il participe à la semaine de formation jéciste durant laquelle il reçoit les enseignements de l'économiste marxiste Georges Destannes de Bernis « qui avait développé toute l'explication de l'appauvrissement du Tiers-Monde et de l'impérialisme » et qui « nous avait beaucoup impressionnés ». Le déclenchement d'une « crise de rhumatisme » au début de l'année suivante met toutefois un terme à son projet de séjour universitaire. Il ne reprend des études en sciences politiques qu'en automne 1968, vivant mal « le cynisme et la suffisance des milieux dirigeants » incarnés à l'université « par certains professeurs » qui lui « devenaient toujours plus haïssables au regard de la simplicité et de l'aspiration à la dignité qu'il avait rencontrées dans son milieu au cours de son enfance et de son adolescence »³.

Ses contacts avec les aumôniers universitaires et étudiants catholiques l'amènent à participer activement aux activités de la Paroisse œcuménique des jeunes, puis à la Paroisse critique en occupant la cathédrale non sans fierté⁴. Avec ce groupe qui « s'intéressait à la théologie de la libération en Amérique latine » et une partie d'entre eux qui se « fascinent » pour le marxisme, il se met à lire « des livres autour de christianisme et marxisme », *Réforme et Révolution* de André Gorz sur l'autogestion révolutionnaire, le *Manifeste communiste* qu'il lit attentivement et annote⁵, ou encore Georges Garaudy qui, à rebours de Georges Marchais, défend l'union du mouvement étudiant aux objectifs de la classe ouvrière⁶. La banderole que la LMR suspend sur la cathédrale l'enthousiasme et, avec d'autres militants de la Paroisse critique, il rejoint le comité unitaire contre le livret de *Défense civile* où il rencontre pour la première fois des membres de la LMR.

¹ C. LOERTSCHER, « Lettre de démission de la LMR », *op. cit.*, p. 2

² *Id.*

³ C. LOERTSCHER, « Lettre de démission de la LMR », *op. cit.*

⁴ « Quelle fierté il éprouva ce jour-là lorsqu'il téléphona la nouvelle aux journalistes et donna sa première conférence de presse. Et le lendemain, au bureau, lorsqu'il lut les articles dans la presse locale. » *Id.*

⁵ Dans les marges de son exemplaire, on peut encore distinguer des remarques au crayon sur la rigidité de la condamnation de Marx à l'égard du socialisme chrétien (« Le socialisme chrétien n'est qu'une eau bénite avec laquelle le prêtre lave les rancunes de l'artocratie ») ou l'expression de doute sur la disparition des classes sociales après la révolution. *Id.*

⁶ Bernard Brillant note également à propos de Gérard Garaudy que, « sensible à la contestation de la jeunesse étudiante, il développe une analyse originale des rapports entre les intellectuels et la classe ouvrière et s'engage, après d'autres, sur la voie d'une opposition que l'intervention du Pacte de Varsovie, deux mois plus tard, à Prague, viendra confirmer de façon tragique. » B. BRILLANT, *Les clercs de 68*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, 2003, titre IX

Il participe aux séances du Comité Uni-Brèche à travers lesquels passent la plupart des nouveaux entrants dans l'organisation, luttant contre le sentiment « de frayer avec le diable, qui rejetait toutes les illusions humanistes et chrétiennes sur l'amélioration du genre humain », mais attiré par « la rigueur intellectuelle de l'analyse marxiste [qui] répondait à beaucoup de questions ». Non seulement « les discussions étaient intéressantes », mais c'était aussi « bien organisé, c'était efficace », ajoutant que « toute cette capacité d'animation que j'avais développée à la paroisse, au scout, par la JEC et au CLES, cela s'est développé et mis en pratique ». Durant ses études, il se plonge « à corps perdu dans le marxisme et l'histoire du mouvement ouvrier » qui rejoint son « expérience de gosse de milieu modeste ». Il est alors convaincu que « l'amour chrétien ne conduisait nulle part, ce n'était que du vent qui servait à masquer les intérêts de classe », tandis que les « mécanismes complexes de l'histoire humaine devenaient évidents sous la plume de Trotsky et de Lénine »¹. Au printemps 1971, il prend une part active à une grève de la faculté et découvre « ses talents d'organisateur et d'agitateur » tandis qu'une « importante manifestation à Paris en mémoire de la Commune lui fit comprendre qu'il n'était pas seul ». Il décide de « faire le pas » et de militer activement à la LMR, découvrant « un monde nouveau, de nouveaux camarades », lisant « *Rouge et Inprecor* avec régularité et intérêt ». S'il regrette que ses « amis proches n'en fassent pas autant », il ne partage pas « l'adhésion quasi religieuse à l'organisation » qu'il percevait chez certains camarades².

Après ses études, il obtient un poste d'enseignant et rejoint la Direction Ville de la section, puis accède en 1976 au Comité central de l'organisation. Il devient alors « l'un des piliers de l'organisation dans sa ville », ressentant toutefois confusément le sentiment de passer à côté de sa « vie intérieure »³. Si l'intervention des « pères fondateurs » du parti dans les séances le stimule et le déstabilise à la fois, il gagne en assurance. À l'instar d'autres militants d'origine populaire, Clovis L. va ainsi poursuivre une carrière d'émancipation et peu à peu s'affranchir de l'organisation⁴. Ce processus est favorisé par son adhésion au syndicat des services publics qu'il intègre dès qu'il touche son premier salaire en étant animé par un sentiment de compétence militante forgé tout au long de son itinéraire militant. Ses « activités réelles » se concentrent de plus en plus sur le syndicat, s'y sentant « immédiatement à sa place » du fait que cet engagement « satisfait son besoin de

¹ C. LOERTSCHER, « Lettre de démission de la LMR », *op. cit.*, p. 4

² *Ibid.*, p. 5

³ « Sa vie privée connaissait alors un rythme catholique. (...) Sa mère était mourante alors qu'il tourbillonnait dans la compagnie des élections nationales de 1975. Et il comprit un peu tard, le matin de sa mort, au moment où les journaux publiaient les premiers résultats électoraux, lequel de ces deux événements était vraiment important pour lui. » C.

LOERTSCHER, « Lettre de démission de la LMR », *op. cit.*, p. 8

⁴ C. LECLERCQ, « Engagement et construction de soi. La carrière d'émancipation d'un permanent communiste », *op. cit.*

concret ». Il ressent une certaine fierté à faire revivre la section syndicale tombée en désuétude, tandis qu'une jeune génération de militants de la LMR, nés après 1953 et sensibles à de nouveaux thèmes (lutte féministe, sexualité, culture)¹, verbalise le « malaise » qu'il ressent de longue date sans avoir eu « le courage » de l'exprimer² sur les effets de censure dans la prise de parole au sein de l'organisation.

Deux autres éléments favorisent ce processus d'émancipation en partie liée à sa socialisation religieuse. D'une part, une « sorte de sursaut inconscient » l'amène à renoncer au poste de permanent politique et membre du Bureau de la LMR qu'on lui propose, précisant qu'une « telle charge ne ferait qu'aggraver sa tendance – déjà trop présente – à s'immerger complètement dans la politique » et que « se dire révolutionnaire n'était déjà pas trop facile pour sa nature conciliante, mais révolutionnaire professionnel, c'était décidément trop »³. D'autre part, il entre en désaccord avec la « ligne » du parti qui soutient l'invasion soviétique en Afghanistan, puis avec le désintérêt de l'organisation pour Solidarnosc, un événement qui, pour lui, « a été très fort parce qu'il y avait l'aspect social et religieux [avec] une forte influence du christianisme social au départ [et] tout un courant chrétien social qui était très intéressant ». Il précise que ce mouvement est animé par « des intellectuels de premier niveau, et pour moi, c'était un espoir (...) de voir une voie socialiste qui ne soit pas autoritaire. (...) C'était un mouvement de masse incroyable et d'une intelligence politique fantastique. » Or, la LMR et la IV^e Internationale sont « passées à côté de beaucoup de choses » sous prétexte que « c'était trop nationaliste, c'était trop lié au curé », mais « je trouvais que ce n'était pas assez fin comme analyse ». Le militantisme au sein de l'organisation entre ainsi en tension avec son investissement pour ce mouvement par le syndicat : « On [les syndicats] avait fait venir à la suite de ce voyage, en mars 1981, une délégation de Solidarité pour faire des meetings en Suisse et récolter de l'argent pour soutenir le syndicat. Et j'étais un des organisateurs de cette tournée en Suisse. (...) À l'époque, j'enseignais et j'avais demandé deux semaines de congé pour m'occuper d'eux. Donc j'étais à Zurich, on faisait des conférences de presse. » Enfin, le « rythme devenait insupportable » à la LMR dont la mutation en Parti socialiste ouvrier lui semble absurde : « Je ne croyais plus trop à ces machins, partis d'avant-garde. (...) J'avais fait le tour quelque part. Je ne croyais plus. Et quand ils ont changé le nom, ça me faisait rigoler parce qu'il y avait peut-être cinq ouvriers. »⁴

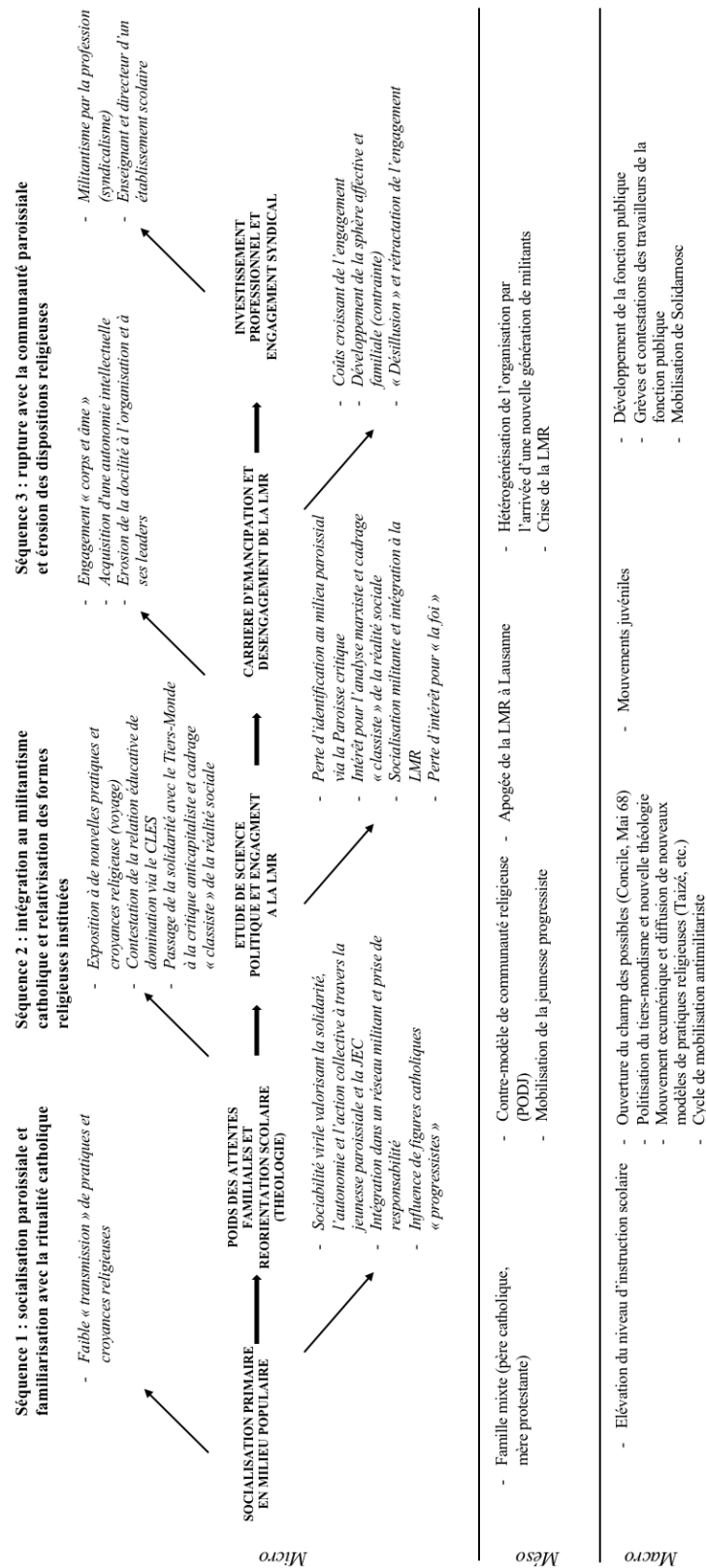
¹ B. CHALLAND, *La Ligue marxiste révolutionnaire en Suisse romande (1969-1980)*. Genève, analyse de *La Brèche et des expériences militantes*, op. cit., p. 127

² C. LOERTSCHER, « Lettre de démission de la LMR », op. cit., p. 6

³ *Ibid.*, p. 9

⁴ Le maintien de son engagement au sein d'une section local qui parvient à maintenir ses effectifs durant toute la décennie s'explique sans doute par le fait qu'il milite, dès 1976, dans la cellule « enseignant » c'est-à-dire dans un espace professionnel plus réceptif à l'analyse politique que ce n'est le cas dans les sections ouvrières de l'organisation.

Schéma biographique 5 : Clovis L.



La mobilité scolaire dans un contexte de « démocratisation » des études et la mobilité géographique afférente amènent certains enquêtés à s'extraire du milieu rural ouvrier de leurs parents. Plusieurs enquêtés issus d'un milieu rural protestant accèdent aux études supérieures et professions intermédiaires ou libérales, souvent après la reconversion professionnelle qui succède à leurs études de théologie. Leur socialisation religieuse et la valorisation dont la profession de pasteur fait l'objet dans ces villages ne sont pas étrangères à la décision de poursuivre des études de théologie à l'université. Cet itinéraire scolaire les amène à quitter ce milieu rural et à vivre – parfois subir – un transfert dans un milieu universitaire habituellement réservé à des fils de notables (avocats, médecins, etc.). Dans ces circonstances, la formation de nouveaux espaces de sociabilité mis en place par les aumôniers des lycées et universités contribue grandement à l'essor d'un entre-soi juvénile offrant des ressources et stratégies d'intégration et d'appropriation à cet univers, notamment pour les individus d'origine populaire. Ces derniers déploient une sociabilité ludique, festive, porteuse d'insubordination, qui semble fonctionner comme une manière de se soustraire à la souffrance, l'anxiété ou le vertige que peut susciter chez eux ce transfert en dehors du carcan familial¹.

Le récit de Maxens H. (cas n°8) en fournit un bon exemple. Il permet de voir la manière dont l'insubordination juvénile, cultivée dans l'entre-soi d'une sociabilité entre « copains », s'inscrit dans une trajectoire de déracinement culturel à un stade spécifique de son cycle de vie, à savoir l'entrée dans la vie adulte et la perte d'un parent. On verra que ces pratiques entretiennent des affinités étroites avec l'offre militante d'un groupe comme Rupture (plus tard RPLC) en tant que mouvement juvénile valorisant des pratiques contre-culturelles d'insubordination à l'égard de l'autorité et de la « culture bourgeoise ». Sur le plan religieux, son parcours montre comment certains étudiants en théologie, tiraillés comme lui entre la double fidélité à l'Église et aux classes populaires, ont tenté sans succès par leur engagement à Chrétiens pour le socialisme de négocier leur attachement affectif au christianisme transmis dans le cadre familial et leur adhésion au marxisme et à la philosophie matérialiste, dans un contexte sociopolitique qui les amène à se heurter à un milieu paroissial libéral conservateur, et ce afin de préserver les sources centrales de significations et d'identité dont leurs vies se composent.

Né en 1951, Maxens H. grandit dans une famille ouvrière, auprès d'une mère au foyer et d'un père, fils d'artisan-cordonnier, qui a « travaillé toute sa vie sur une presse dans l'horlogerie ». Il retient moins l'attitude politique de son père que la culture ouvrière familiale marquée par « l'héritage syndical » de la région dans laquelle il baigne toute son enfance, à savoir « il faut s'émanciper, il

¹ On trouve une description élogieuse de ces pratiques de « forme-vertige » en milieu ouvrier chez M. VERRET, *La culture ouvrière, op. cit.*, p. 84

faut lire, il faut apprendre, il faut se former ». Avec ses deux frères et sœurs, il grandit dans un village protestant dans une vallée ouvrière reculée de la région et fréquente régulièrement l'église locale qui est traversée par « divers courants, notamment des courants extrêmement rigides sur le plan moral et sur le plan de l'obéissance »¹. Toutefois, son père reste « assez distant de la structure des paroisses », et Maxens H. souligne avoir adopté cette attitude « avec une rigueur semblable ». Il sort d'un milieu « ouvrier éduqué » et animé par « le principe que tout ce qu'il y a dans ta tête on ne peut pas te l'enlever ». Comme il « se débrouille bien à l'école », ses parents qui ont « connu des périodes de crise » le poussent à poursuivre sa scolarité². Avec sa sœur aînée qui connaît un parcours scolaire similaire, Maxens H. accède à une scolarité supérieure grâce aux réformes (gratuité de la scolarité) d'un système reposant sur « une logique de séparation hiérarchique » et de sélection précoce. Il évoque cette « séparation sociale » entre la majorité des enfants destinés au travail ouvrier et les quelques « miraculés » scolaires dont il fait partie. À douze ans, il se retrouve dans un collège situé « complètement à part », changeant du jour au lendemain de « cercle de copains », générant un sentiment d'élection que renforcent les activités culturelles qui leur sont dédiées³. En 1966, il se rend à Lausanne pour ses études gymnasiales et loge chez une tante. Il « encaisse de plein fouet » le « choc socioculturel », car il se retrouve avec « la crème de la crème », ces « gens de la bourgeoisie, dont les parents avaient fait des études en général » ; à cela s'ajoute « le choc de partir en ville », d'autant plus « qu'il y avait le message des parents, "attention la ville c'est quand même un peu dangereux, on peut rencontrer des gars bizarres", et il ne faut pas sortir le soir parce que ça coûte cher, il ne faut pas dépenser de pognon. » Au gymnase, les effectifs de sa classe diminuent à vue d'œil par une « sélection drastique » et « hyper violente » qui se solde par la fermeture de deux classes en sous-effectif et l'exclusion de deux de ses amis.

Durant cette période, Maxens H. partage son temps entre son gymnase et son village où il retrouve, chaque week-end, le « club du samedi » dans une cabane située « à l'écart des maisons » où l'on s'échange des disques, flirte et boit des verres lors de « soirées qui se finissaient à point d'heure ». Il évoque « un lieu extraordinaire parce que le pasteur était au centre du village près de l'église et la cabane était sur les sommets assez loin, donc c'était le lieu des jeunes et le pasteur n'était pas

¹ Il fait allusion au pasteur Maurice Rey qui fonde la Ligue pour la lecture de la Bible et qui représente l'aile conservatrice du protestantisme, tant sur le plan de la morale sexuelle que sur les valeurs politico-religieuses.

² « Pour eux, c'était extrêmement important d'imaginer que leurs enfants puissent trouver par la formation un travail qui leur permettrait de sortir de la condition ouvrière, ou en tout cas de ne pas être dépendant des fluctuations. »

³ « À l'époque le tennis c'était vraiment le sport de la haute. (...) Et je me souviens c'était en cinquième ou en sixième année, le directeur débarque tout sérieux et il dit : « bon, les latinistes vous venez avec moi ! » On était trois garçons à l'époque. (...) On arrive à l'étage du dessus où il y avait l'appartement du concierge, il frappe, le concierge ouvre, et on entre dans le salon du concierge dans lequel il y avait une télévision, et à la télévision il y avait Wimbledon. Il nous fait installer dans les fauteuils pour regarder la finale de Wimbledon. »

forcément le bienvenu ». À Lausanne, il fréquente un espace destiné aux jeunes scolaires « immigrés » mis à disposition par les aumôniers dans lequel il se lie d'amitié avec des jeunes un peu « dissipés ». Il se souvient de ces week-ends à ski, « d'abord sur les lattes la journée et ensuite au bar » à faire « la foire », froissant « la petite équipe de la paroisse de Saint-Mathieu qui était plutôt pour la prière et la méditation ». Au gymnase, le « climat élitare » et l'intégration dans une « classe itinérante » parce qu'il « n'y avait pas assez de locaux » favorisent un entre-soi juvénile « déjanté ». Sa classe organise une action de protestation « dans la rigolade » en installant au petit matin une tente dans la cour du gymnase pour protester contre l'absence de locaux, attirant les regards amusés de la presse. Il y a là comme un apprentissage de pratiques contestataires dans une ambiance « émancipatrice » qui passe, par exemple, par la création du prix de la classe « la plus déjantée ». S'il n'y avait « pas tellement de débats politiques », ce sont « des questions d'ordre plus métaphysique » qui remettent en cause certains implicites de sa croyance religieuse.

À l'inverse du cas précédent, son choix d'étudier la théologie est reçu par sa famille avec une certaine « fascination » dans la mesure où, dans ce milieu, « le pasteur est une figure tutélaire ». En 1969, à 19 ans, Maxens H. intègre une faculté qui compte des étudiants plus âgés et politisés par les événements de 68. Nommé délégué des étudiants de première année dans un contexte facultaire où les professeurs « jouent à fond la carte du dialogue », il assiste à « des débats et des affrontements » assez « impressionnants » entre étudiants et le corps enseignant. Il entend aussi « dire qu'il y a un copain qui vient d'Amérique latine, on discute avec lui, il nous parle de la révolution là-bas ». Il rencontre des étudiants issus des anciennes colonies et futurs cadres politiques, et découvre ainsi « toute une série de problématiques au niveau mondial que j'ignorais jusque-là ». Il éprouve toutefois une forte anxiété face aux exigences scolaires et le décès soudain de son père l'affecte profondément. Il se révolte contre le discours consolateur de certains pasteurs : « J'étais en révolte, évidemment, donc quand je me tourne vers les Écritures, c'est plutôt pour essayer d'y trouver des messages d'interrogations et de révolte plutôt que des messages de consolation. » À la charge scolaire s'ajoute alors le poids symbolique de sa position de frère aîné, et des représentations associées. Il retrouve « tout le background théologique » du fils aîné qui doit « prendre les commandes » alors qu'il se sent « incapable » : « Donc, je pratique un peu la fuite par rapport aux enjeux familiaux et aux attentes de ma mère. ». Il se réfugie dans l'entre-soi de son cercle d'amis dont le « background est d'abord protestant, proche des Unions chrétiennes », avec qui il découvre et se passionne pour le folk. L'appartement qu'il partage avec trois autres étudiants devient le « point de ralliement » d'une sociabilité festive dans une période « un peu hippie, un peu marginale, un peu peace and love », enchaînant des soirées à « gratouiller la guitare » qui se terminent « toujours par chanter et boire des verres ». Il hésite à qualifier ces années « comme perdues ou bien comme une expérimentation de vie un peu différente ». Il repousse les échéances

universitaires en se voit glisser « dans la zone grise des margaux, des gens qui se pètent, des junkies », jusqu'au jour où il décide avec ses amis « de se calmer ».

Poursuivant ses études, il s'intéresse aux débats qui portent sur la théologie de la libération, évoquant le « renforcement des débats théoriques » suscités par la confrontation et l'attrait qu'exerce le marxisme chez une partie des étudiants, et par l'arrivée d'un nouveau professeur de gauche¹. Il se rend à la manifestation du Comptoir (1973) à laquelle participent plusieurs camarades d'études avec qui il partage « une sorte d'affinité et pour point de référence la théologie de la libération », mais aussi parce qu'à « l'époque je commençais déjà à avoir des copains dans des groupes d'extrêmes gauches »², notamment à Rupture : « Ma vie sociale, c'est dans ce cercle, sans forcément être dedans, mais progressivement je passe beaucoup de mon temps libre avec des gens de cette organisation. » C'est par ce biais qu'il propose d'inscrire la « libération des femmes » comme thème d'une retraite d'étude théologique où il convie des militantes de Femmes en luttés : « J'avais deux ou trois livres, *Paroles de Femmes* d'Annie Leclerc. On était tous un peu interpellés par ces questions. » Il y rencontre sa femme avec qui il mènera deux ans plus tard une « importante campagne » pour le droit à l'avortement. Moins porté vers l'intellectualisme que David G. du fait, sans doute, de son origine sociale ouvrière, il participe occasionnellement aux actions de Rupture dont il se sent proche parce que « c'était aussi quelque part les gens qui étaient en rupture de ban (...) par exemple des gens qui vivaient dans des communautés en dehors des villes ». Il précise que « c'était peut-être un des rares groupes qui avait aussi bien des prolos que des intellos, alors que la Ligue était un mouvement quand même assez intello ». Impliqué avec sa compagne dans la campagne menée par Femmes en lutte en faveur de l'interruption de grossesse, Maxens H. participe occasionnellement aux séances de Chrétiens pour le Socialisme dans une tentative de « concilier foi et communisme ».

Il prend un appartement dans un vieil immeuble fréquenté par un « couple et une femme seule un peu bizarre » et quelques marginaux dans l'ouest lausannois industriel avec trois autres licenciés en théologie, dont David G. Si ce déménagement est d'abord motivé pour « une question de loyer » qu'il finance par un job de vendeur et de manœuvre dans la métallurgie, il s'inscrit également dans la « tendance à la prolétarianisation » à RPLC amorcée par la grève de Matisa en mars-avril 1976 qui consiste à s'établir en usine : « Des amis, des camarades avaient pris au mot ce qu'on appelait la prolétarianisation ». En fin d'étude, se pose à son tour le choix de son insertion professionnelle et de

¹ Les débats portent sur christianisme et marxisme « avec André Biéler et Louis Rumpf, le professeur d'éthique ».

² « A Rupture, j'avais des copains qui étaient mécaniciens. »

la possibilité de s'établir à son tour. Toutefois, l'idéal de l'établissement se heurte au « réalisme »¹ de sa trajectoire de transfuge :

« Mon père était dans l'horlogerie, ma mère était vendeuse, donc je savais ce que cela voulait dire être là-dedans. Je n'étais pas persuadé que les prolétaires, tous autant qu'ils sont, c'est l'avenir de l'humanité parce que mes parents m'avaient assez abondamment répété que la seule chose qui vaille était ce que j'avais dans la tête, donc il fallait faire des études. (...) La majorité d'entre nous venait soit du milieu prolo, soit de la petite bourgeoisie. Et l'aspiration de base de cette population-là, ce n'est pas forcément de faire la révolution. Quand on a 20 ans peut-être, mais quand les années s'écoulent, c'est l'aspiration à accéder à des jobs un peu plus intéressants que bosser dans une usine. »

Entretemps, Maxens H. se confronte aux divisions internes des CPS, à l'incapacité du groupe de mener une action commune, et aux résistances des milieux paroissiaux. Il s'emploie à « liquider » ses études qu'il achève en été 1979², et se distancie tant de CPS qui se « resserre sur des interrogations de types théologiques [qui] ne m'intéressaient plus trop », que de RPLC. Il saisit l'opportunité qui lui est offerte par un directeur de collège de réaliser des remplacements et, pour stabiliser son statut, reprend des études de Lettres, enseigne, puis intègre l'École normale. Il s'investit considérablement dans son activité professionnelle, mais poursuit un engagement au long cours dans les syndicats des services publics en tant que délégué syndical.

Des militants de la nouvelle Église. Contestation de l'institution et conversion au gauchisme

Une fraction importante des militants d'origine chrétienne qui investissent les groupes maoïstes appartiennent à ces « nouveaux catholiques » du début des années soixante qui se détachent de l'ensemble des « pratiquants ». André Rousseau a pu montrer que leur itinéraire s'inscrit dans une lignée familiale qui troque le petit capital économique contre le capital scolaire. Souvent très actifs dans leur jeunesse (scoutisme, Action catholique, jeunesse paroissiale), leur socialisation religieuse se déroule dans un type d'encadrement « plus souple et moins contraignant que le quadrillage territorial traditionnel et qui peut faire jouer pleinement les facteurs proprement culturels, au premier rang desquels viennent les dispositions scolaires »³. Une fois adulte, ils occupent les professions des classes moyennes salariées (enseignants, travailleurs sociaux, cadres subalternes ou

¹ Car comme le note Pierre Bourdieu, la « concordance des attentes et des probabilités, des anticipations et des réalisations, est au principe de cette sorte de « réalisme », comme sens de la réalité et des réalités qui fait que, par delà les rêves et les révoltes, chacun tend à vivre « conformément à sa condition », selon la maxime thomiste, et à se faire inconsciemment le complice des processus qui tendent à réaliser le probable. » P. BOURDIEU, « Avenir de classe et causalité du probable », *Revue française de sociologie*, vol. 15, n° 1, 1974, p. 10

² Il achève péniblement son travail de licence sur l'histoire de Chrétiens pour le socialisme

³ A. ROUSSEAU, « Mais ces "chrétiens-de-gauche", d'où viennent-ils? », *op. cit.*, p. 27 ; voir aussi A. ROUSSEAU, « Différenciation religieuse et position de classe », *op. cit.* ; A. ROUSSEAU, « Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Eglise », 1982, *op. cit.*

techniciens), qualifiées de « nouvelle classe moyenne », liées tant à l'extension des fonctions d'État et du travail encadrement de la population que du développement d'un salariat diplômé.

Selon André Rousseau, ils sont porteurs d'un « modernisme social » c'est-à-dire d'un « ensemble systématique d'attitudes et de pratiques où l'éthique religieuse et le goût de classe se conjuguent pour modifier une culture, une idéologie religieuse, voire même le rapport au champ sociopolitique »¹ dont Claude Grignon a fait la description et l'analyse². Leurs dispositions cultivées, acquises dans le système d'enseignement, les amènent à ressentir le décalage entre, « d'un côté le milieu d'origine, bourgeois et traditionnel, « bêtement religieux » et individualiste, de l'autre, la découverte de la politique, de la nécessité « d'être intelligemment chrétien », de « trouver un rapport vital entre la foi et la politique », de « se libérer des préjugés » pour savoir « prendre position » dans la société et « secouer l'Église »³. Ce que demandent à l'Église ces laïcs et prêtres « progressistes » subalternes (vicaire, aumôniers) qui se trouvent en position d'homologie structurale dans le champ religieux, c'est une « foi politique » ou engagée, si l'on préfère, « aussi bien une éthique de la réforme de soi et du monde que les justifications d'exister, une « vocation » »⁴. Leur propension à intellectualiser la foi, à « réfléchir » sur la portée éthico-politique de leur croyance, repose sur des dispositions en parfaite affinité avec les contenus des revues progressistes (*Témoignage chrétien*, *La Vie catholique*, etc.) qui fonctionne comme une tribune pour de jeunes intellectuels catholiques français, en particulier des prêtres dominicains⁵, formulant une analyse qui passe du « sous-développement » à la critique du capitalisme et de l'impérialisme occidental en dialogue avec les sciences humaines, notamment avec le marxisme⁶. On comprend qu'ils situent leur engagement dans le cadre des « luttes anti-impérialistes » dans le Tiers-Monde, notamment en Amérique latine, au Chili ou au Brésil, qu'ils appréhendent à travers les analyses de cette intelligentsia catholique de tendance marxiste, et qui les amène à entrer en contact avec des militants sud-américains d'origine catholique engagés dans le combat révolutionnaire avec le soutien d'une fraction dissidente de la hiérarchie religieuse.

L'étude de deux parcours, ceux d'un laïc et d'un prêtre présentant les traits typiques de ces catholiques de gauche qui rompent avec la foi et se radicalisent à gauche, montre à quel point il

¹ A. ROUSSEAU, « Mais ces “chrétiens-de-gauche”, d'où viennent-ils? », *op. cit.*, p. 26

² C. GRIGNON, « Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique », *op. cit.*

³ A. ROUSSEAU, « Petite bourgeoisie intellectuelle et classe ouvrière dans la configuration des chrétiens de gauche en France (1962-1978) », *op. cit.*, p. 7

⁴ A. ROUSSEAU, « Mais ces “chrétiens-de-gauche”, d'où viennent-ils? », *op. cit.*, p. 29

⁵ Y. RAISON DU CLEUZIOU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, *op. cit.*

⁶ Voir par exemple D. PELLETIER, *Economie et humanisme*, *op. cit.*

pouvait y avoir chez ces militants des dispositions scolaires et une attitude anti-institutionnelle en parfaite affinité avec les valeurs et l'idéologie véhiculées par le maoïsme à travers, notamment, leur intérêt pour les luttes en Amérique latine et leur contestation, puis rejet de l'institution religieuse.

Maxime B., du tiers-mondisme catholique à l'anti-impérialisme maoïste en passant par le Chili

Soit l'exemple de Maxime B., fils d'un cadre intermédiaire (dessinateur, puis ingénieur), dont le parcours est marqué par « l'ouverture » et l'engagement social de ses parents, puis par la découverte des mobilisations populaires au Chili. Durant sa prime enfance, il opère comme servant de messe « de manière intensive » auprès d'un curé « ultraconservateur » qui le voit « devenir moine », Maxime B. se décrivant ainsi comme le « prototype de ceux qui ont vraiment trempé dans le bénitier ». L'efficacité de cette socialisation paroissiale est néanmoins affaiblie par son cadre de socialisation familiale c'est-à-dire par l'éthos « progressiste » de ces classes moyennes salariées en recherche « d'ouverture » et de dialogue avec le monde, dont résultent une tendance à l'intellectualisation de la religion et un désintérêt croissant pour les marques de piétés traditionnelles. Car si ses parents se rendent régulièrement à la messe, ils sont surtout « très engagés » dans les réseaux paroissiaux rattachés au mouvement chrétien-social, puisque sa mère milite à l'ACO et que son père adhère au PICS et au syndicat chrétien. Cet engagement les amène à s'intéresser à la problématique du Tiers-Monde et à s'interroger sur les mécanismes de sous-développement. Ses parents qui appartiennent à ces milieux catholiques « progressistes » font ainsi « une certaine évolution » vers un œcuménisme sensible aux luttes sociales et à la solidarité avec le Tiers-Monde, adhérant plus tard à la Déclaration de Berne tout en se distanciant du public messalisant.

Maxime B. dit avoir reçu de ce cadre familial une éducation qui lui a « appris à regarder et à réfléchir ». Il souligne avoir toujours été « premier ou deuxième de classe » et réalise des « études assez faciles ». Cette facilité scolaire l'amènera plus tard à réussir ses études universitaires en biochimie (1966-1970), et à débiter un doctorat qu'il abandonne, faute de financement et contraint de réaliser des remplacements dans les collèges pour « pour gagner suffisamment ma vie ». Une autre dimension fondamentale de sa socialisation est une sorte d'éthique du dévouement et de l'accueil de l'étranger. Durant son enfance, « à chaque fête de Noël, il y avait quelqu'un d'ailleurs chez nous ». Si bien que son « intérêt pour l'ailleurs, pour le sous-développement, il vient aussi de là, et pas seulement de ce que la gauche a pu en dire » et de « ce qui a pu se produire en 68 ». Cette socialisation lui amène « le côté social » et « cette dimension qui consiste à s'intéresser à ce qui se passe ailleurs » dans le monde, en l'ouvrant à « des préoccupations et des thématiques d'intérêts personnels qui sont restées et qui m'ont servi pour la suite ». Il en résulte une disposition générale caractérisée par un « intérêt pour les autres » qui le fait hésiter, plus tard, à étudier la médecine, et

un « sens du monde social marqué par des inégalités de ressources, parfois perçues comme injustes »¹.

Enfin, se décrivant comme le « prototype du scoutisme », sa socialisation passe en partie par le scoutisme qu'il poursuit jusqu'aux Routiers. Ce scoutisme et plus tard la JEC contribuent à forger chez lui un sens de l'organisation, de la planification et de l'esprit d'équipe. Il y fait également la rencontre de sa compagne et épouse et noue des liens d'amitié durable avec des aumôniers et de jeunes catholiques. Il s'intègre ainsi dans un groupe d'appartenance extra-paroissiale valorisant l'esprit d'équipe et le goût de l'aventure. Il fait notamment la connaissance de Giovanni Chicherio, vicaire à la Trinité, réputé pour son engagement en faveur des objecteurs de conscience. En parallèle, Maxime B. poursuit une scolarité sans difficulté et s'inscrit en biochimie. À la JEC, les pratiques d'observances et de piété cèdent la place à « quelque chose de différent par rapport à ce que je faisais avant, complètement ». La fréquentation du scoutisme et de la JEC ponctuée par une période de service militaire obligatoire à la sortie du lycée l'éloigne de la communauté et des pratiques paroissiales. Il explique que sa seule activité paroissiale, durant cette séquence de sa vie, est sa participation avec ses parents et leur ami Pierre Dufresne² à la création d'un groupe œcuménique à la paroisse protestante de la Servette « qui était déjà sur des histoires de réfugiés ».

Militant à la JEC, il peine toutefois à faire état de sa participation aux événements de 1968. Avec d'autres jécistes et sa compagne qui connaît bien « une partie de ces prêtres » engagés à Chrétiens du mouvement, Maxime B. participe aux réunions qui se déroulent à la Trinité, à plusieurs « petites manifestations à Genève » et aux premières séances du MSA. Ces prêtres engagés constituent des modèles auxquels il se réfère en raison de l'autorité dont ils sont porteurs auprès de jeunes catholiques comme lui : « J'étais tout jeune. Je n'étais rien. Je découvrais ce milieu. (...) J'ai pris une part de plus en plus active, mais il y avait les chefs naturels. On était encore marqué par la hiérarchie. »

Il se forme pour l'enseignement et, sans enfant ni travail fixe, il participe aux séances du MSA et activités de Chrétiens du mouvement. Un nouveau seuil dans la rupture avec le milieu paroissial et l'Église est franchi lorsque le couple choisit de politiser leur mariage lors de la cérémonie officielle. Les banderoles décoratives sont détournées en support d'expression politique³, afin de dénoncer

¹ O. FILLIEULE *et al.*, *Changer le monde, changer sa vie. Enquête sur les militantes et militants des années 1968 en France*, *op. cit.*, p. 366

² Pierre Dufresne figure parmi les fondateurs de la COTMEC en 1968. Il deviendra rédacteur en chef de *Le Courrier* en 1976 et l'un des principaux artisans de la ligne éditoriale de gauche que prend alors le journal.

³ P. ARTIERES, *La banderole. Histoire d'un objet politique*, Paris, Éditions Autrement, 2013

l'hypocrisie des milieux paroissiaux vis-à-vis des problématiques soulevées par ces mouvements¹. L'interdiction signifiée par la hiérarchie de signer le registre religieux dans ces conditions renforce le sentiment d'hostilité et de rejet des milieux paroissiaux. En janvier 1971, participe à l'interruption de la cérémonie d'intronisation de Mgr. Charrière pour contester sa nomination et déclarer que « des chiens et des moutons quittent le berger ». En octobre, il occupe l'église du Lignon avec d'autres militants de Chrétiens du mouvement qui se « radicalisent peu à peu ». Cette « action décisive » signe « la rupture définitive avec la structure catholique et avec l'église en général ».

En 1972, l'intérêt du jeune couple pour le Tiers-Monde le conduit à vouloir s'y intéresser de plus près. Leur choix se porte sur le Chili dans la mesure où « l'élection d'Allende en 1970 nous a mis une sacrée envie », ayant appris par son entourage militant « qu'un mouvement socialiste était porté au pouvoir de manière pacifiste et, d'après ce qu'on nous disait, arrivait à faire des choses ». Le couple sollicite « les canaux » de Chrétiens du mouvement en Europe pour entrer en contact avec des organisations militantes locales et se rend ainsi dans le Chili du gouvernement de l'Unité populaire présidé par Salvador Allende (1970-1973). Durant ce séjour, Marc. B. entretient de multiples interactions avec les populations des quartiers pauvres et ouvriers exploités dans les usines. La confrontation à la misère suscite en lui une profonde indignation jusqu'à l'écoeurement. Cette charge émotionnelle n'est pas sans lien avec une disposition correspondant au « souci du prochain » et à une lecture en termes de clivage socio-économique entre « exploités » et « exploitants ». Il est ainsi profondément choqué par les conditions d'existence des plus démunis. Il garde le souvenir douloureux d'une « journée dans les mines, sous la terre », où il voit « des mineurs bosser par 45 degrés (...) et des gamins de huit ans bosser dans les mines ». Il prend alors conscience « que le monde n'était pas comme ici », en Suisse, « un pays bien confortable », et que de nombreux ouvriers sont « déterminés » à mobiliser pour changer leur destin social. L'émotion ressentie favorise l'acquisition de convictions politiques quant à la nécessité de changer les rapports socio-économiques qui gouvernent la société capitaliste.

Le couple participe également à un « groupe de santé de quartier » animé par le MAPU en rupture avec la démocratie chrétienne, dans un pays où les réformes socialistes entreprises par le gouvernement d'unité populaire sont portées par une large frange des milieux populaires et quartiers pauvres. Il est alors convaincu qu'une révolution pacifiste est en marche et, s'il rencontre des militants du comité central du MIR, il s'en distancie rapidement parce que « c'est un truc qui me faisait peur, c'est quand même (...) l'extrême-gauche violente et armée ». Cette insertion lui permet d'entrer en contact avec les « masses » des quartiers pauvres qui descendent par milliers dans la

¹ Sur l'une d'entre elle est écrit le message suivant : « La génération montante à soif d'authenticité, elle a horreur de la tricherie, du pharisaïsme chrétien, elle ne supporte pas les solutions artificielles, d'où la nécessité d'enraciner notre vie chrétienne dans le concret des situations du monde actuel. »

rue. Il découvre ainsi le poids que peuvent exercer les mouvements populaires sur la vie politique du pays. Cette expérience « extraordinaire » renforce son attitude critique à l'égard du capitalisme, constatant « à quel point ce régime a pu en deux ou trois ans améliorer leur niveau de vie ». Elle l'amène à se sentir en devoir d'être solidaire avec les « masses populaires » en militant pour changer « complètement les choses », d'où le fait que « quand je suis revenu, je me suis rapproché du CLP ».

À son retour, il devient très vite « une des références sur le Chili » et commence à prendre la parole « dans des grands meetings ». Il s'investit dans la création du Comité Chili où il entre en contact avec des militants du CLP, du CIML et de la LMR¹. Le 8 septembre 1973, il participe à la manifestation au Comptoir à Lausanne au côté des militants chrétiens prônant l'action pacifiste :

« J'étais sur le point d'entrer au CLP. (...) Il y avait une manif² violente, le CLP avait bien cassé, j'y étais aussi, mais j'étais aussi dans un mouvement qui s'appelait Action Portugal Afrique Australe. (...) Ils m'ont proposé d'être là, j'ai dit que j'y vais aussi. Et puis j'étais assez à l'aise avec l'idée de ne pas casser les barrières du Comptoir suisse. Pour moi c'était une action dans la lignée purement chrétienne, c'était pacifique, ça prenait les formes, c'était poli. »

Le coup d'État au Chili qui éclate le 11 septembre est interprété comme l'échec d'une transition pacifiste vers le socialisme et le résultat d'un révisionnisme « petit-bourgeois ». Le jour même, Maxime B. démissionne du MSA par un courrier dans lequel il explique avoir « cherché avant tout à militer dans une organisation politique, car je ressentais plus que jamais au retour d'Amérique latine la nécessité de l'organisation et de la politique d'avant-garde dirigée par un parti révolutionnaire, alors que j'aurais dû d'abord m'intégrer à une pratique, et à partir de cette pratique envisager ma réintégration au mouvement dans la mesure où sa ligne politique me paraît juste »². Le Comité Chili noue alors des contacts « très réguliers » avec le MIR, qu'il soutient et qui leur fournit principalement de la documentation³. Il participe encore en 1974 à la Réunion de réflexion sur l'appartenance au courant des chrétiens de gauche en France, mais Chrétiens du mouvement s'essouffle. Il cherche également à s'intégrer « là où sont les masses, à commencer par les syndicats » qu'il rejoint en 1975 à la sortie de ses études à l'École normale⁴.

Cependant, quelques semaines après sa démission, Maxime B. adhère au CLP dont l'orientation marxiste-léniniste et la rigueur militante, à l'instar du MIR, lui apparaissent plus crédibles en matière de rapport de force politique. Le CLP, on l'a vu, devient une organisation importante qui

¹ N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, op. cit., p. 122

² AC, Fonds Giovanni Chicherio 064_GC_S02, lettre de démission, 11 septembre 1973

³ AC, Fonds Charles Philipona, 002_CP_S11_SS130, « A propos des contacts entre l'OLC et les organisations chiliennes », [s.d.]

⁴ AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, « A tous les camarades de l'OLC », octobre 1974

dispose d'une forte capacité d'intervention dans plusieurs secteurs, tandis que le MSA se divise. Il faut aussi dire que cette adhésion intervient alors que plusieurs membres de sa belle-famille intègrent le CLP, dont sa femme, sœur d'une militante en couple avec camarade du CLP.

Enseignant à temps partiel, en couple et depuis six ans, mais sans enfant par choix (il aura une fille quelques mois plus tard), Maxime B. se voue totalement à l'organisation dont la ligne politique lui paraît juste. Lorsqu'éclate une importante scission au printemps 1977 par des militants qui reprochent aux leaders d'outrepasser les principes du centralisme démocratique, il soutient le Comité central au détriment des « scissionnistes ». Il semble faire ainsi la preuve d'une remise de soi à la direction du parti à laquelle s'ajoute la conviction que seule une organisation de militants déterminés peut entraîner un véritable changement. On peut également émettre l'hypothèse que sa longue carrière dans le mouvement scout qui repose sur une représentation « militarisée » d'un certain type de service social¹ a durablement façonné une disposition au respect et à la valeur accordée aux leaders désignés. Toutefois, les démissions successives et l'absence de changement sociopolitique significatif provoquent « une espèce de conviction intérieure qu'on n'arrive à rien, qu'on est un groupuscule, qu'on fait probablement fausse route ». S'il s'est considérablement dévoué à l'organisation, son ascension professionnelle prend progressivement le pas sur son engagement militant : « Cela n'a pas fait l'objet d'une conversion du type "si ce n'est pas là, je vais ailleurs", non, j'ai plutôt levé le pied par rapport à ce genre de chose (...) d'où mon investissement personnel après dans les questions plus pédagogiques et syndicales. »

ENCADRE 26. RETOUR SUR L'ENTRETIEN

Sachant que Maxime B. s'est situé du côté de la direction du parti lors du conflit qui éclate au CLP au printemps 1977, j'aborde durant l'entretien une discussion sur le déroulement de la scission. Jusque-là, l'entretien se déroule sans difficulté sous la forme d'un récit linéaire proche de la conversation ordinaire, sans accroche, qui me cantonne à des relances-miroir pour expliciter certains éléments et compléter des informations factuelles du calendrier de vie. En tête-à-tête autour de la table du salon de son domicile, la dynamique de l'entretien se modifie subitement dès lors que j'aborde la question de la scission. Alors que nous nous attendions, peut-être naïvement, à ce qu'il nous clarifie les motifs de sa posture, il esquive en nous renvoyant à un autre enquête « mieux placé pour parler de ça ». Je m'étonne de cette réaction et ressens le malaise que suscite ma question. Nous insistons un peu, mais sans succès : « Je ne sais pas si c'est si important que ça... enfin, je ne sais pas pourquoi vous me parlez de cette question, je crains de ne pas pouvoir vous être d'une grande utilité. » Il poursuit par un propos assez vague qui m'amène à éprouver une posture d'inquisiteur qui renforce mon malaise : « C'était assez dictatorial, assez marxiste-léniniste pur et dur. Et donc il y a des gens qui ont contesté ça. Moi j'ai laissé faire parce que je n'étais pas d'accord avec ce qu'ils disaient. » Il ajoute avoir été « assez suiviste », se décrivant comme quelqu'un qui « suivait ce qu'on me disait ». Ce motif qu'évoquent généralement les individus d'origine populaire pour signifier leur illégitimité culturelle suscite la

¹ C. GUERIN, « 17. Pédagogies de l'aventure, décolonisation et recomposition du projet éducatif des Scouts de France (1944-1964) », *op. cit.*, p. 216

question du crédit et de la valeur que l'on peut accorder à ce type de propos¹. À moins que, comme l'évoque Laurent Willemez, cette remise de soi ne s'inscrive dans une fidélité militante qui reflète la dépendance de « l'adhésion de l'ensemble de l'individu, de ses appartenances sociales, de son histoire et de son rapport au présent et à l'avenir » au destin de l'organisation². Dans tous les cas, ce type d'échanges montre qu'un des enjeux de la relation d'entretien consiste, pour les enquêtés, à « garder la face », notamment lorsque certains éléments soulevés par l'interviewer soulèvent des aspects potentiellement compromettants dans la mesure où ils assimilent les enquêtés à la déviance politique³. C'est rappeler que les individus privilégient certains éléments de leur passé militant au détriment d'autres, qu'ils justifient et argumentent de manière à convaincre, y compris envers eux-mêmes, de leur fidélité de longue durée aux valeurs qu'ils croyaient défendre dans leur engagement gauchiste, esquivant certains éléments en opérant une sélection souvent involontaire et non maîtrisée en fonction du contexte de l'énonciation.

Maxime B. indique n'avoir jamais renié son engagement gauchiste en adoptant des pratiques dans son activité professionnelle, qui lui fournissent le sentiment d'une fidélité et continuité à ses engagements passés. Il explique ainsi avoir mis à distance le rôle du « chef » en s'étant « beaucoup engagé sur le plan syndicat-enseignant » malgré sa position de cadre dans la direction de l'enseignement. Les lourdes responsabilités qu'il endosse dans le cadre de sa carrière professionnelle de cadre et le sentiment de pouvoir changer des pratiques et principes dans le département qu'il dirige compliquent le réinvestissement dans un groupe politique. C'est à la fin de son parcours professionnel, proche de la retraite, qu'il s'investit à nouveau dans le secteur associatif (Association Stop-Suicide).

Jonathan M., nouveaux prêtres, contestation de l'institution et engagement maoïste

Parmi les militants engagés dans les groupes gauchistes figurent d'anciens prêtres « défroqués ». Ces derniers ont en commun d'avoir grandi à Genève et fréquenté le petit séminaire Saint-Louis au début des années cinquante, avant de s'engager dans la défense des travailleurs immigrés et de contester l'institution religieuse. Leur carrière militante se poursuit à la Ligue des Droits de l'homme, les secteurs anti-impérialistes, à l'OLC où ils font partie des scissionnistes, soutiennent la Librairie Que Faire ? et le journal de gauche *Le Courrier* (qui rompt avec la ligne catholique conservatrice), créent des groupes de soutien aux militants brésiliens, s'engagent dans les organisations de défense des migrants, et militent dans la nouvelle extrême-gauche des années nonante.

¹ D. DEMAZIERE, « À qui peut-on se fier ? Les sociologues et la parole des interviewés », *Langage et société*, vol. 121-122, n° 3-4, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007, p. 85-100

² L. WILLEMEZ, « Perseverare Diabolicum », *op. cit.*, p. 73

³ I. SOMMIER, « Sortir de la violence. Les processus de démobilisation des militants d'extrême gauche. », dans *Violences politiques. Europe et Amériques, 1960-1979.*, Lux éditeur, Montréal, 2013, p. 220 et ss.

Leur itinéraire sacerdotal se différencie des vocations de milieu rural ouvrier notamment du fait que, appartenant à ce groupe des fils d'ouvriers qualifiés ou indépendants, ils grandissent dans le milieu urbain de « diaspora » catholique dans lequel la figure austère et autoritaire du prêtre cède la place, selon leurs souvenirs, à des prêtres « dynamiques », « cultivés » et « ouverts ». On a vu dans le parcours de Jonathan M. le décalage que ces jeunes vocations ressentent au grand séminaire situé en terre catholique conservatrice avec l'image qu'ils se font du prêtre engagé et cultivé, d'une part, et les normes et croyances instituées, d'autre part. Autodidactes, l'intérêt de ces prêtres pour le savoir profane les ouvre aux sciences humaines, à la sociologie et, dernièrement, au « marxisme » dans un contexte marqué par l'apparition et la montée d'une nouvelle génération d'intellectuels catholiques. Cette avant-garde intellectuelle du bas-clergé se trouve, dans le champ religieux, en position d'homologie structurale avec la fraction intellectuelle de la petite bourgeoisie nouvelle issue notamment de la JEC, s'engageant ensemble dans la lutte pour « l'ouverture » et l'aggiornamento de l'Église. Dès lors, leur parcours se caractérise par une série de conflits qui les opposent à la hiérarchie et au public paroissial conservateur en matière de morale et de politique. Le marxisme dont l'accès leur est facilité par leur disposition scolaire et les intellectuels qui s'efforcent alors d'introduire le « marxisme » dans la culture catholique, est reçu comme un moyen de déchirer le voile d'ignorance qui obscurcissait leur existence – provoquant une socialisation d'alternation que l'on retrouve typiquement chez Jonathan M.

En outre, l'Église va peu à peu se constituer en image repoussoir du caractère totalitaire d'une organisation hiérarchisée, doctrinaire et autoritariste, d'où la réticence à adhérer au parti communiste dans la mesure où, disent-ils, ils n'ont pas « quitté une Église pour en rejoindre une autre ». S'ils font preuve d'une attitude critique à l'égard d'un marxisme dogmatique en ce qu'il résonne avec leur expérience de l'institution religieuse, on trouve également chez eux une propension marquée à l'activisme. Ne se reconnaissant ni dans la social-démocratie, ni dans l'aile gauche du parti socialiste qui incarnent, à leurs yeux, la compromission avec la bourgeoisie et un militantisme d'adhésion, ni au parti communiste, ces anciens prêtres adhèrent aux principes idéologiques du maoïsme qui concilie l'activisme avec la rigueur de l'analyse intellectuelle marxiste qui donne sens à leur expérience religieuse, notamment la répression qu'exerce la hiérarchie sacerdotale à l'égard des militants catholiques des classes populaires soutenus par des prêtres du bas clergé proches de leur condition¹.

Tel semble être les conclusions que l'on peut tirer du parcours de Jonathan M.. Né en 1940 de parents italiens, son père, fasciste notoire, détient, on s'en souvient, une petite entreprise de chauffage. Après son séminaire, Jonathan M. est nommé vicaire à Meyrin et aumônier du

¹ On retrouve cette lecture marxisme dans l'œuvre de Friedrich Engels, *La guerre des paysans en Allemagne*, paru en 1850.

Technicum et des scouts, avant d'entrer en conflit avec Mgr. Mamie qui sanctionne le prêtre de Meyrin-Cité, Étienne Brun, pour avoir transgressé les normes du célibat. Après un séjour à Paris, à l'IRFED, il retourne à Genève, officie avec son ami de séminaire et jeune prêtre Giovanni Chicherio à la paroisse de la Trinité, dans le quartier des Pâquis, puis se retire définitivement du sacerdoce. Son réseau de sociabilité extra-paroissiale se compose alors de jeunes prêtres contestataires comme Charles Philipona avec qui il est « très copain », et de militants catholiques, dont plusieurs jeunes couples et étudiants, qui se préoccupent du sort des immigrés après le dépôt, le 20 mai 1969, de l'initiative Schwarzenbach. Les locaux de la Trinité deviennent le point de rencontre entre ces militants qui occupent, le 30 mai 1970, l'église du Sacré-Cœur. À l'instar de Giovanni Chicherio et Charles Philipona, Jonathan M. s'engage à la Ligue des droits de l'homme. Cet engagement « interstitiel » reflète non seulement son réseau de contact avec des catholiques de gauche engagés dans une pluralité de groupes de soutien au mouvement populaire d'Amérique latine auxquels la LDH fournit un soutien occasionnel, mais aussi une propension à accorder une place déterminante au militantisme plutôt qu'à la politique institutionnelle du fait de leur expérience conflictuelle avec des structures organisationnelles, en l'occurrence l'institution religieuse¹. Comme le note Éric Agrikoliansky, les ligueurs se définissent comme des « militants intermédiaires » qui se distinguent « des simples adhérents des partis par leur propension à l'activisme, par le temps et l'importance qu'ils accordent à l'action politique, mais qui se différencient des élites professionnalisées de ces partis dans la mesure où ils n'ont pas exercé de fonctions de responsabilité importantes au sein de l'organisation, ni conquis de mandats électoraux ni jamais vécu de la politique »². Cette propension à l'activisme et au rejet des logiques de professionnalisation sera dès lors constamment réactivée tout au long de la carrière militante de Jonathan M.

Cet investissement militant l'amène à entrer en contact avec des syndicalistes brésiliens, réfugiés à Genève, « qui étaient intellectuellement très pointus (...) et qui étaient déjà très marxistes ». Apprenti mécanicien, il passe « des nuits à discuter » de théories marxistes à la Trinité. Son approfondissement du marxisme lui fait tomber les écailles des yeux, générant une interprétation de l'institution religieuse travaillée par le regard rétrospectif porté sur sa trajectoire : « La superstructure, religieuse, moi qui suis athée marxiste, trompe les gens. Et à chaque fois qu'il y a des enjeux politiques sérieux, ces Églises sont toujours du côté du pouvoir. » Avec Charles

¹ On s'appuie ici sur l'analyse que propose Éric Agrikoliansky sur les militants de la LDH à cette période en France. É. AGRIKOLIANSKY, « Carrières militantes et vocation à la morale. Les militants de la LDH dans les années 1980 », *op. cit.*, p. 39 et ss.

² É. AGRIKOLIANSKY, « Carrières militantes et vocation à la morale. Les militants de la LDH dans les années 1980 », *op. cit.*

Philipona et Giovanni Chicherio, notamment, il participe aux séances du MSA qui « était un groupe de réflexion, pas tellement d'action ».

En 1972, Jonathan M. termine son apprentissage et loue avec d'autres militants de Chrétiens du mouvement un ancien hôtel en France voisine pour y vivre une expérience communautaire. Dans le même temps, il trouve un poste dans les ateliers et services techniques du CERN. Il y fait la rencontre d'Aldo Messina, un ingénieur qui fait ses premières armes dans le mouvement étudiant de Palerme, où il se trouve très proche de la gauche du parti socialiste, avant d'exercer comme ingénieur électronicien en Angleterre, puis de s'installer à Genève en 1968 où il trouve un poste au CERN. Aldo Messina milite au CLI (Colonie libre italienne) et à Émigration et Impérialisme qui s'engage sur le terrain des baraquements d'immigrés saisonniers dont les conditions reflètent selon eux les effets de l'impérialisme, mais l'élargissement du mouvement des saisonniers lors de la grève Murer en avril 1970 est un échec. Aldo est aussi proche de Benedetto Franzonello, un ami rencontré en Italie qui arrive en 1972 à Genève, dont la carrière militante débute au PCI, puis dans les mouvements de quartier à Palerme avec des militants de Lotta Continua et du Manifesto. Ils rejoignent l'un et l'autre le CIML, un groupe non partidaire proche du Manifesto et du PDUP. Si Aldo Messina prend sa carte au syndicat chrétien qui présente, aux yeux de ces militants autonomes, une opportunité de transformation de l'action syndicale, il soutient Jonathan M. dans la création d'une section de la FTMH pour les employés techniques du CERN, avant de trouver un poste à l'usine Fiat (1974-1976). Jonathan M. milite ainsi dans la section genevoise de la FTMH qui, en septembre 1970, avait soutenu la pétition de la commission ouvrière des Ateliers des Charmilles présidée par Severino Maurutto, militant au CLI, membre du PCI avant de rejoindre le PdT.

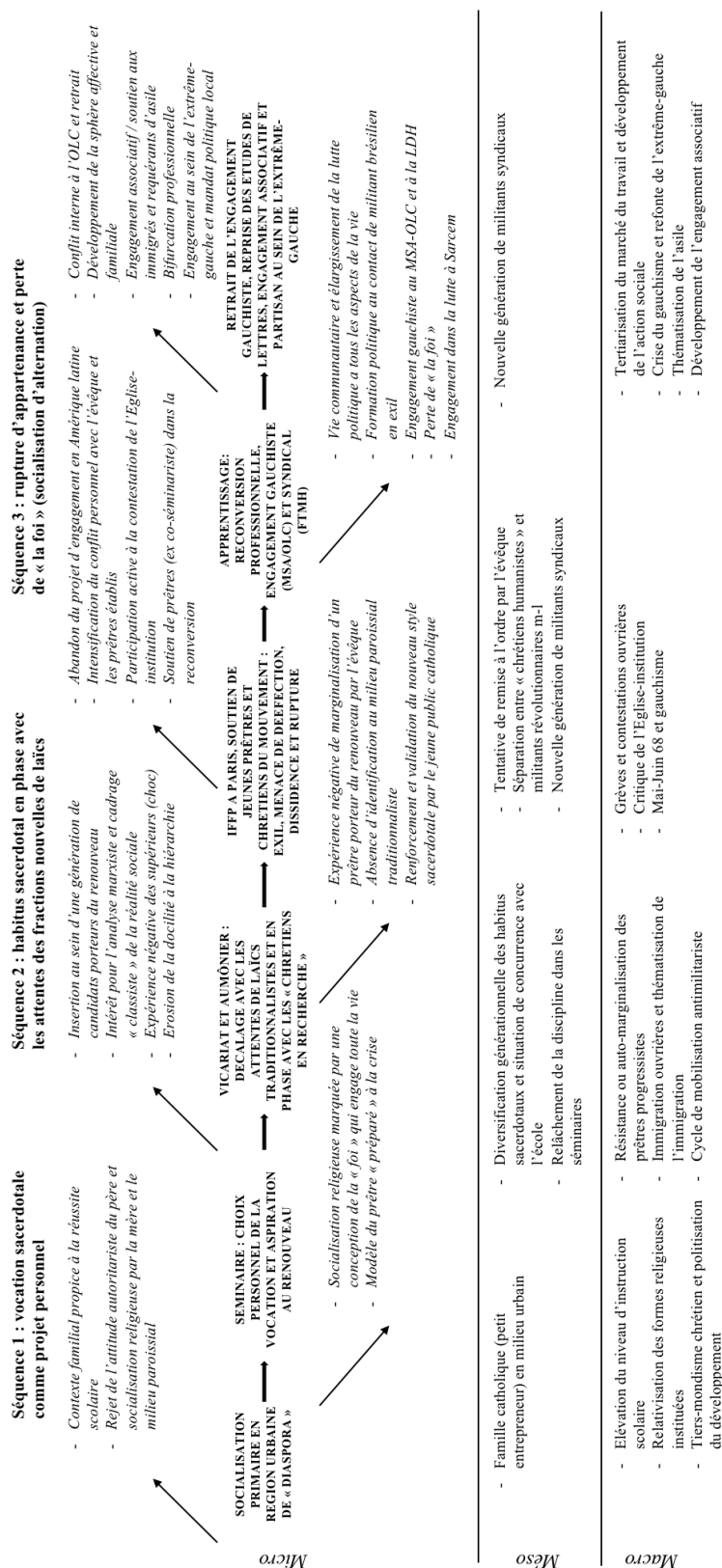
Tout cela contribue sans doute au fait qu'il se distancie, au sein du MSA, des militants de la gauche du parti socialiste et des chrétiens sociaux. Il fonde l'OLC avec d'anciens jécistes, Charles Philipona et Giovanni Chicherio (qui défroque, lui, plus tard), et d'autres militants de Chrétiens du mouvement. Il souligne que son engagement à l'OLC tient surtout aux « contacts de copains (...) qui se trouvent être plus le monde d'origine catholique ». Parmi eux figure Jacques F., ami d'enfance et ingénieur électronicien qui, après un poste dans un laboratoire à Neuchâtel, se fait embaucher en 1975 à l'usine SIP. Cette amitié amène Jacques F. à côtoyer les militants de l'OLC, de qui il se rapproche lorsqu'un conflit à l'usine SIP conduit au débrayage du 11 juin 1975. Accusé d'être à l'origine de ce débrayage voté pourtant en assemblée générale par les travailleurs, Jacques F. rejoint l'OLC et le Groupe d'action syndicale (GAS) et trouve un emploi à Sarcem. Lorsqu'éclate la grève à Sarcem, en juin 1976, Jonathan M. soutient le travail de mobilisation que mène Jacques F. dans l'usine, et se mobilise au comité des métaux face aux permanents de la FTMH qui dénoncent le recours à la grève en les accusant de manipuler les travailleurs.

Cet engagement sur le terrain plutôt que dans les activités idéologiques menées par le BP, et le refus dont font preuve lui et ses autres camarades « défroqués » d'appliquer un « marxisme

dogmatique », soulèvent des tensions. Ensemble, ces militants font scission en octobre 1976, puis quittent le GAS, et s'investissent dans la création de la librairie *Que Faire ?*. Entretemps, un accident contraint Jonathan M. à se réorienter pour devenir assistant social (1976-1980), puis conseiller social au collège (1980-1988), et termine sa carrière comme enseignant et doyen des classes d'accueil pour immigrés. On retrouve les effets d'une attitude anti-institutionnelle lorsqu'il explique qu'à la création d'un nouveau parti de gauche dans les années nonante s'est posé la question de créer un « mouvement politique » plutôt qu'un parti. Il fait partie de ceux qui refusent d'entrer « dans toutes les sphères du pouvoir » parce qu'elles finissent par « te piéger » en t'amenant à avoir « des intérêts qui ne sont plus les mêmes » et qui sont guidés par des « guerres de pouvoir »¹. Il continue de s'investir « les luttes d'habitants, les luttes dans les boîtes », s'investissant « toujours sur les luttes de terrain ».

¹ En 1994, il s'engage à Solidarité, un parti d'extrême-gauche constitué par d'anciens gauchistes dont la plupart exercent une activité dans le secteur public ou associatif. Jonathan M. siège à deux reprises au Conseil Municipal de la ville sous l'Alliance de gauche (PdT et Solidarité), et s'investit dans diverses causes et associations, notamment en faveur des immigrés et pour le logement social.

Schéma biographique 6 : Jonathan M.



Des héritiers refusant l'héritage. Rupture familiale et affirmation de soi

Les enquêtés issus de la bourgeoisie d'affaires ou dont le père exerce une profession « respectable » qui lui confère une certaine notoriété – par exemple certains pasteurs – ont en commun d'opérer, à travers les événements de 68, un retour critique, voire un rejet brutal des normes, croyances et attentes de leur milieu familial. Ces parcours sont particulièrement intéressants parce qu'ils montrent que si certains enquêtés ont si intensément vécu cette période révolutionnaire, c'est notamment parce que la radicalisation politique du gauchisme génère chez eux une révolte intime qui trouve ses conditions de possibilité dans leur socialisation primaire, en particulier dans la relation avec leur père. Lorsque cette communauté militante se désagrège ou ne parvient pas à se perpétuer dans le temps, il peut en résulter une crise existentielle en fonction de la capacité ou des ressources des individus à reprendre le cours « normal » de la vie avec lequel ils pensaient avoir rompu.

Les trois individus dont il est question ici grandissent dans un espace urbain protestant et sont issus des classes moyennes supérieures ou de la bourgeoisie d'affaires (professions libérales, banquiers, intellectuels, etc.). Ils grandissent avec le poids des attentes de leur père d'achever par procuration le projet que celui-ci s'est efforcé d'accomplir et auquel il aspire, à savoir l'accès à la réussite sociale ou la consolidation de l'héritage économique et symbolique familial. Or, pour diverses raisons intimes dont il faudra rendre compte, en particulier du fait de leur socialisation religieuse, ces individus privilégient des études de théologie qui, dans le contexte des années soixante, perdent de sa valeur symbolique, de sa notoriété. Ce n'est que lors des événements internationaux et locaux du printemps 68, alors qu'ils sont étudiants en théologie, qu'ils se politisent et se radicalisent dans le cadre d'une « socialisation de conversion¹ » qui se répercute par des crises existentielles et inflexions biographiques majeures.

Nathan W., logiques biographiques d'une trajectoire de marginalité sociale

Le parcours de Nathan W., issu de la bourgeoisie d'affaire protestante, offre un bon exemple de « stratégie individuelle de perpétuation du militantisme » qui se traduit par une série de ruptures professionnelles radicales et une trajectoire de marginalité sociale². On verra qu'il faut situer le processus d'alternation qui s'opère à la fin de ses études de théologie, et la bifurcation biographique qui en découle, dans la rencontre entre le du temps long de sa socialisation et le temps court de

¹ J. PAGIS, « Chapitre 2 / Faire l'événement. Registres et effets socialisateurs de la participation », dans *Mai 68, un pavé dans leur histoire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2014, p. 75-114

² J. PAGIS, « Incidences biographiques du militantisme en Mai 68 », *Sociétés contemporaines*, vol. 84, n° 4, 2011, p. 44.

l'événement¹. C'est à la fois du côté de son père qui, dans la configuration familiale, incarne le pôle économique, autoritaire et individualiste du couple, et du côté de sa mère qui a une tendance beaucoup plus marquée pour la lecture et la spiritualité qu'il faut chercher la souffrance affective et l'appétence qui mèneront Nathan W. de la révolte à l'insertion dans les milieux de l'autonomie.

Né en 1943, il est l'un des trois fils d'un entrepreneur allemand qui « a fait fortune » en « pur capitaliste » en assurant « la liaison entre l'argent qui était en Suisse et les besoins de financement qu'il y avait en Allemagne ». Son milieu familial présente des caractéristiques relativement atypiques, et les conditions dans lesquelles se déroulent son enfance et son adolescence expliquent son rejet de tout ce qu'incarne le pôle paternel. Son père, à la forte personnalité, est résolument tourné vers la réussite économique, valorisant les qualités individuelles comme l'autonomie, l'exigence, la responsabilité, le mérite, le contrôle des affects². Il réprime sévèrement tout ce qui viendrait faire obstacle à la réussite dans les affaires, comme la littérature ou la spiritualité : « Il se moquait des chrétiens, avec leurs Diables, Satan, ça le faisait rire. » Nostalgique de l'Allemagne, son père n'intègre jamais la vie sociale locale, ni d'ailleurs les activités culturelles et politiques de la bourgeoisie genevoise : « Mon père s'était isolé, le soir il jouait du piano, il lisait les journaux. Il rêvait de l'Allemagne. » Les seules œuvres artistiques que son père, « un très grand pianiste », semble apprécier sont celles de compositeurs allemands qui nourrissent sa nostalgie de la « grandeur » de l'Allemagne. C'est sur ce côté artistique que le couple s'est « entendu de façon extraordinaire ». Les moments familiaux où l'autoritarisme de son père s'évanouit quelques instants sont précisément ces « nombreuses soirées à lui tourner les pages quand il jouait du piano » avec sa mère.

Bien qu'il s'absente régulièrement pour ses voyages d'affaires en Allemagne, sa personnalité écrasante est telle que sa présence est constamment ressentie. Son père doit sans doute son style autoritaire et son estime de soi aux efforts et difficultés traversées pour s'arracher à la misère dans lequel sa famille fut plongée en Allemagne. Ce père « dictateur », terrorisant pour ses enfants et sa propre femme, et qui « a foutu en l'air » ses deux frères en les envoyant de force en Allemagne, n'a d'intérêt que pour les affaires. Si bien que la maison de maître située à la lisière d'un « quartier hyper prolo » reste vide la plupart du temps. Cette situation génère un sentiment d'isolement, y compris pour sa mère qui trouve dans « un groupe de femmes à la paroisse protestante » le moyen de « tenir le coup ». Ce retrait dans la sphère familiale et l'absence d'attention que lui procurent ses

¹ J. PAGIS, « Chapitre 2 / Faire l'événement. Registres et effets socialisateurs de la participation », *op. cit.*

² « Je me souviens toujours d'une discussion que j'ai eue avec mon père quand j'avais 15 ans, sur le balcon, on regardait la belle vue sur le lac, alors j'ai dit à mon père : « Ah ! Nous avons vraiment une belle vue ! Nous avons de la chance ! » Il m'a dit : « Mais comment ! Ce n'est pas de la chance ! C'est grâce à mon travail ! » Cette explication n'a pas passé. J'ai pensé à mon meilleur pote : son père était horloger, il avait son atelier à la maison, je l'ai souvent vu travailler. Pourquoi la belle maison pour mon père, pour moi aussi, et pas pour mon copain et son père ? Une question comme ça, sans réponse, ça m'est resté, ça m'a travaillé. »

C. BIERENS DE HAAN et P. MUGNY (éd.), *Mai 68 et après?*, *op. cit.*

parents, sa mère subissant elle-même une situation qui la prive de disponibilité émotionnelle pour ses enfants, expliquent que Nathan W. ait pu se sentir délaissé par ses parents. Il n'est pas étonnant qu'une telle situation prive l'héritage culturel et matériel paternel des conditions favorables à sa bonne transmission. Nathan W. se tient ainsi éloigné des espaces de sociabilité par lesquels s'opère généralement l'intériorisation des normes et pratiques du milieu social d'origine : « Et donc moi je n'ai pas été intégré à la vie bourgeoise, à ces nanas bourgeoises. D'ailleurs, je les méprisais cordialement. »

Le scoutisme lui procure l'un des rares moments durant lequel il peut relâcher sa conduite et échapper à cette atmosphère oppressante. On comprend que, sous une telle contrainte subie, il éprouve le sentiment d'être libre en pleine nature¹. Mais c'est surtout la lecture romanesque et la musique classique qui deviennent pour lui, tout comme sa sœur et son frère, un moyen de s'évader et donc d'échapper aux diktats de son père : « J'étais dans la littérature, la musique, c'est-à-dire hors de la réalité. » Il développe un lien « très fort à la musique », notamment pour les œuvres classiques d'un Liszt ou Beethoven qui sont « quand même des gens qui étaient inspirés par quelque chose de spirituel ». Dans ces conditions, il ne peut que se projeter du côté du pôle culturel et spirituel du couple, celui de sa mère, distinct du pôle économique, matérialiste et autoritaire représenté par son père. Un jour, écoutant sa mère lui parler de sa spiritualité, « j'ai vu qu'il y avait une instance en moi à laquelle je ne pouvais pas échapper, qui est plus grande que moi. Et ce n'est pas une instance autoritaire, c'est quelque chose que je peux aimer. » Ce qui, dans sa vie, est resté inaltéré est la conviction intérieure de cette présence qu'il appréhende sur le mode contemplatif, « à travers la musique » et les quelques pèlerinages qu'il a eu l'occasion de vivre dans le cadre de la jeunesse protestante².

Adolescent, il lit les œuvres complètes de Dostoïevski, un « chrétien conséquent » et « radical », mais aussi Nietzsche, Dali et Kafka : « A l'âge de 16-17 ans, j'ai lu *Crime et châtiment*. (...) Après j'ai lu tout Dostoïevski, même deux fois. Après j'ai lu Tolstoï, et *Les misérables* de Victor Hugo. » Pourquoi un tel intérêt pour ces œuvres ? C'est que, d'une certaine manière, il retrouve dans ces récits autant de situations, de réflexions et d'analogies qui le renvoient à sa situation, à ses propres souffrances. Ce qui l'amène par exemple à « interpréter » le romantisme, « comme une révolte de la deuxième génération de la bourgeoisie ». Il « suffit » par exemple de restituer les œuvres de Kafka

¹ « On dormait dans la nature, ça m'a initié à la forêt. (...) On a fait vraiment beaucoup de choses, tant au niveau pratique que d'apprendre à être à l'aise dans la forêt de nuit comme de jour. »

² « J'ai souvent fait des pèlerinages à Romainmôtier, c'est vraiment des endroits sacrés. Une fois on a fait une retraite et je suis tombé sur ce texte de Paul qui disait : "Soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence." Ce texte, ça m'a... il y a des moments où il y a des paroles qui font tilt. »

dans la vie de leur auteur pour comprendre leur portée existentielle pour Nathan W¹. Exigeant de ses enfants qu'ils poursuivent son projet de réussite économique, son père s'oppose violemment au désir de ses trois enfants de poursuivre des études classiques, la culture ne devant relever que du simple loisir cultivé : « Quand j'ai eu 20 ans, il m'a piqué mes journaux intimes, et tout d'un coup il a vu qui j'étais, que je lisais Dostoïevski, Nietzsche, Dali. Et un jour ma sœur aînée, sur le bateau, elle lisait *Les Fleurs du mal* de Baudelaire. Il a pris le bouquin et il l'a jeté à la mer. »

De manière paradoxale, Nathan W. s'efforce pourtant de répondre aux attentes de son père, comme s'il n'était tout simplement pas imaginable de se révolter ou qu'il cherchait à obtenir une reconnaissance paternelle. C'est sans doute ce qui l'amène à s'engager dans l'armée avec conviction : « J'ai marché là-dedans et je suis devenu officier. » Il s'inscrit également à l'université de Zurich, pour étudier les sciences économiques, mais il vit très mal le décalage entre les questions existentielles que ce parcours l'amène à se poser, dont résultent les affinités pour la philosophie et la théologie, et le pôle paternel qu'il retrouve dans cette discipline « sèche », « positiviste » et « matérialiste ». Une première rupture s'opère lorsque son père décède brutalement, en 1963, alors qu'il est à Zurich. Nathan W. choisit de se réorienter en théologie, pas tellement « pour devenir pasteur », mais pour accéder à cette « richesse d'interrogations sur le "sens de la vie" » et parce qu'il a « très bien compris que ce n'est pas la pensée rationnelle qui va te donner les fondements de l'existence ».

De 1964 à 1968, Nathan W. accomplit ses études de théologie à Genève. Bien qu'il y soit confronté, les critiques formulées par le mouvement étudiant en Allemagne durant son séjour à Berle en 1967 lui apparaissent sans intérêt. C'est en partie par ses études de théologie, notamment sa lecture de Dietrich Bonhoeffer, en particulier les *Lettres de prisons*, qu'il s'interroge sur « le problème de la soumission et de la résistance » à l'autorité. À son retour à Genève, il se met à lire « des trucs sur Che Guevara (...) parce que c'est quelqu'un qui est allé au bout de ses idées ». Nathan W., bien que ses lectures l'aient éveillé aux rapports de domination qui peuvent s'instaurer entre des personnages de fictions caricaturant des situations bien réelles.

Ce sont finalement les débats dans la faculté, animés par Gérard Fioretta, militant de la jeunesse communiste, qui le convainquent de participer à l'ASU, puis au CADE. Il explique que « l'ASU, moi, c'est ça qui m'a donné l'occasion de changer » parce qu'on « a commencé à parler de nos problèmes », ce qui a permis d'ouvrir « la vanne »². Il partage avec les autres étudiants des

¹ On retrouve pratiquement trait pour trait dans les œuvres et la biographie de Kafka les éléments structurants de la socialisation de Nathan W. Voir la magnifique analyse de B. LAHIRE, *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*, op. cit.

² Il ajoute qu'on s'est mis à « discuter entre nous, alors que d'habitude on ne discutait pas, on écoutait. Et pour moi c'était une transition majeure. Je devenais acteur. Et là j'ai basculé. (...) On s'est mis à parler des nuits entières, on s'est mis à lire le jeune Marx, des jeunes étudiants en théologie en rupture faisaient le canard protestant. »

réflexions sur « comment nous voyions notre avenir, comment nous vivions les études, quel était le sens et le non-sens de ce que nous faisions ». C'est dans « l'action » de ces mouvements par une politisation « en situation »¹ qu'il dit être « né politiquement », passant du monde des « idées » dans lequel il s'est « enfermé » à la « réalité sociale » en se percevant désormais comme un « acteur ». Tout se passe comme si les schèmes antiautoritaire et anti-capitaliste transformaient la souffrance subie durant son enfance en révolte contre les normes d'éducation et les valeurs de la société bourgeoise².

Cette conversion du regard sur la réalité, et les transformations biographiques qu'elle provoque par la suite, coïncide avec la reconfiguration de sa vie conjugale. Quelques mois avant la révolte de 68, il se marie avec « une fille prolo », étudiante en littérature allemande, avec « tout le flafla à l'église, 1 Corinthien 13, et puis les flûtes de Bach ». C'est en partie par cette socialisation conjugale, à travers les nombreux échanges avec Nathan W., que celle-ci accède à la critique du couple traditionnel et se politise en s'engageant dans les groupes féministes.

« En 1968, elle s'est réveillée et elle est devenue féministe à fond la caisse. (...) Et c'est vrai que je lui ai beaucoup apporté, parce qu'elle était d'origine supère prolo. (...) Elle a carrément appris l'hébreu avec moi. On lisait les histoires d'Abraham en hébreu. (...) Du point de vue philosophique, littéraire, elle a énormément reçu de moi. »

En été 1968, il se rend avec sa femme à Nanterre pour y rédiger un article de théologie, finalement « refusé » par la revue, se sentant « hyper angoissé [parce que] je voyais les gens qui n'en avaient rien à cirer de ces trucs-là ». À son retour, soulignant avoir été « vraiment paumé » tant les questions qui le taraudent sont nombreuses, il réalise un stage pastoral pour le Ministère protestant de l'industrie, « un de ces ministères spécialisés bidon avec un vieux pasteur qui ne faisait rien ». Il abandonne définitivement ses activités théologiques, trouve un travail de « nettoyeur dans une banque » puis réalise « des petits boulots à gauche à droite ». Il achète une maison « qu'on a retapée » en puisant dans la fortune de son père pour en faire une commune sur le modèle des Kommune berlinoises.

Père d'un premier enfant en 1970, il assiste en mai 1971 aux manifestations festives du nouveau théâtre politique et prend part à l'occupation de la Maison des jeunes avant de rejoindre la commune du Prieuré qu'il occupe avec d'autres militants autonomes. Le couple trouve dans ce milieu le moyen de perpétuer l'ouverture des possibles vécue durant les événements de Mai 68³. Toutefois,

¹ L. MATHIEU, « La politisation par la grève? Une enquête sur les salariés du commerce », *op. cit.*

² « C'est intéressant ce processus : j'avais dans la tête une idéologie bien de droite, que j'avais reçue de ma famille. » C. BIERENS DE HAAN et P. MUGNY (éd.), *Mai 68 et après?*, *op. cit.*

³ J. PAGIS, « Incidences biographiques du militantisme en Mai 68 », *op. cit.*

leur relation conjugale ne résiste pas à la remise en cause du « modèle bourgeois » et traditionnel du couple. Selon Nathan W., sa femme en se politisant dans les groupes formulant une critique radicale de la société bourgeoise s'émancipe de la tutelle qu'il exerce sur le couple, parce qu'elle « s'est rendu compte qu'elle était trop à me suivre ». À la suite de cette « rupture affective », c'est surtout elle qui prend la charge de l'enfant en rejoignant « une commune de femme » ; tandis que Nathan W. occupe le bâtiment du Prieuré dans le quartier sous-gare avec d'autres proches, devenus des amis, rencontrés dans le cadre du CADE et d'Émigration et Impérialisme via Gérard Fioretta. Le groupe lance des campagnes antimilitaristes dans les collèges en menant un travail d'analyse critique du livret de *Défense civile*¹ et dépose ses bardages militaires devant le Palais fédéral dans le cadre de l'action du MSCC. Il dit avoir alors été attiré par cette « volonté de critique radicale » en se sentant « proche de PotOp » qui prône le refus du travail et l'insurrection plutôt que de « Lotta continua ou Il Manifesto ». S'il privilégie les milieux autonomes et rejette le gauchisme, c'est sans doute parce que les idées critiques formulées par ces groupes italiens à l'égard des organisations d'encadrement font écho à sa profonde aversion pour la discipline et les rapports de subordination associés à la culture « bourgeoise » de son enfance.

Suite à l'évacuation du Prieuré par la police, Nathan W. fonde une autre communauté au boulevard Karl-Vogt, séjourne quelques semaines en prison pour objection de conscience, puis lance la Base antimilitariste avec d'autres militants autonomes. Après quelques « petits boulots », un apprentissage de mécanicien-électricien durant lequel il mène des actions avec les apprentis, son rejet du travail salarié le propulse vers la fabrication artisanale d'instruments de musiques non conventionnels. Il loge avec sa nouvelle compagne, féministe, dans un squat du quartier des Grottes qu'il occupe pendant une dizaine d'années. La suite de son parcours se caractérise par une forte continuité militante au sein de l'ultragauche qui se distingue des autres formes de militantisme par son caractère inorganisé, ses espaces de rencontres (squats, espaces contre-culturels) et la valorisation de l'action directe². Il vit toutefois une période de retrait de l'action directe dans un contexte où « l'autonomie » entre en décomposition et relève plus d'une mouvance que d'un véritable mouvement³. Il semble avant tout se préoccuper de quête métaphysique et de valeurs spirituelles, refusant l'accumulation de biens temporels. Cette appétence l'amène à critiquer sévèrement le tropisme « matérialiste » et « positiviste » des militants et intellectuels d'extrême-gauche :

¹ « On a écrit un bouquin qu'on n'a jamais publié, mais on a fait un travail colossal ! Et j'ai apporté mon expertise militaire pour montrer comment cela se passe à l'école de recrue, les abus d'autorité. On les a décrits et on en a fait des chapitres entiers. On a aussi fait un journal avec des recrues à Genève, un journal contre les officiers. »

² I. SOMMIER, « Réflexions autour de la "menace" ultra-gauche en France », dans *Les violences politiques en Europe*, Paris, La Découverte, 2010, p. 45-65

³ Schifres S., 2008, « Le mouvement autonome en Italie et en France (1973- 1984) », cité par Robineau

« Ils restent prisonniers de la critique du rapport marchand. (...) Tous les gens de ma génération, ils sont restés très antireligieux. Donc ils sont restés matérialistes, profondément. C'est-à-dire que... moi ils me prenaient pour un rigolo, je faisais de la musique, c'est bien joli, et tout ça. TU vois. Pour moi la musique c'est sérieux, c'est très grave la musique, il se passe des choses... ça un fétiche. C'est des choses qui t'engagent existentiellement. »

Cette attitude l'amène plutôt à s'investir dans les comités ad hoc de réflexion critique sur le capitalisme qu'il finance par l'héritage que lui lègue sa mère et par un mode de vie dans les squats qui réduit ses dépenses au minimum¹. Avec sa troisième compagne qui « n'a jamais milité » et qui a « fait une rupture réelle, mais en terme folk », il s'initie à la culture mystique et aux rites africains, puis renoue avec l'action directe dans le contexte des luttes altermondialistes².

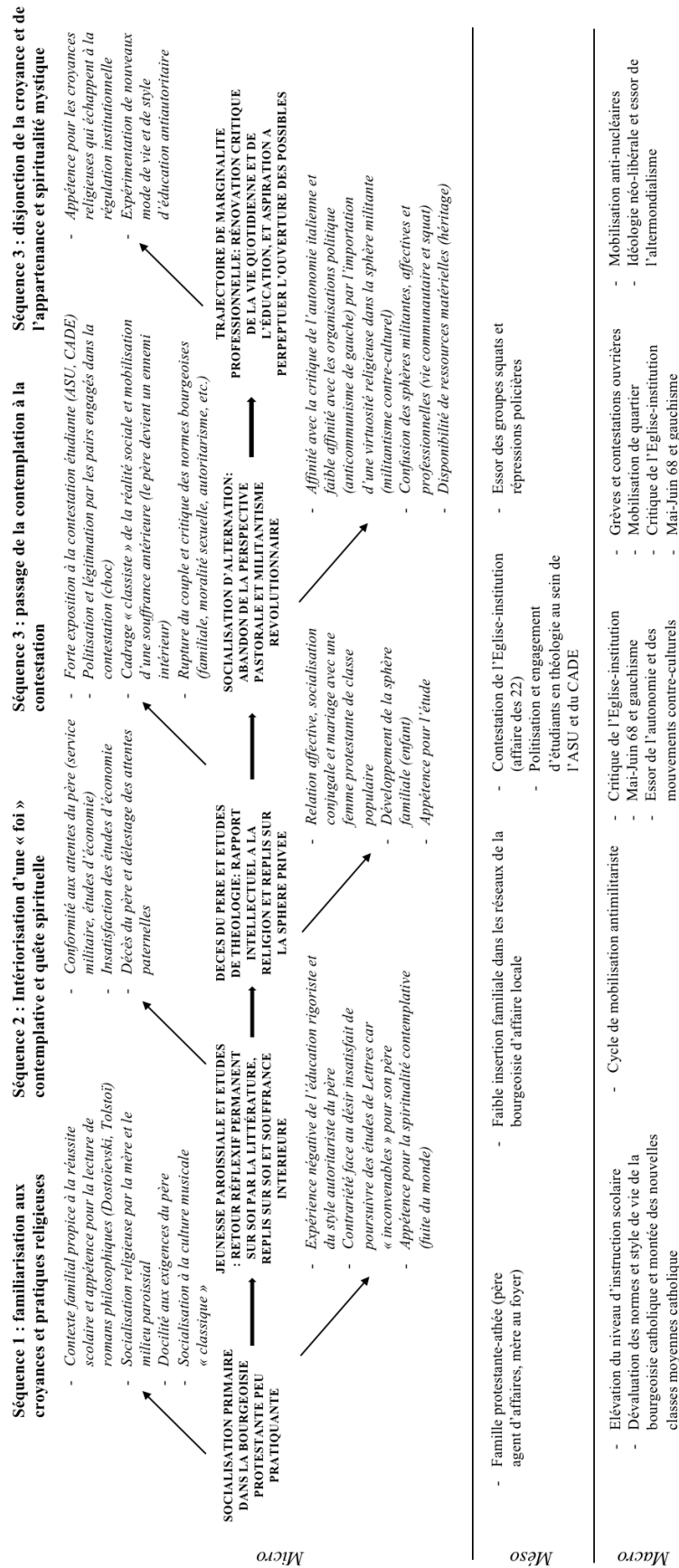
Dans un tout autre contexte, C. Robineau observe chez d'autres militants autonomes une socialisation « polarisée » qui emprunte des traits à la fois aux classes dominantes et aux classes populaires. Elle tendrait selon lui à produire « des interrogations qui ont partie liée avec les rapports de classe et l'arbitraire du monde social »³. Cette interprétation semble confirmée dans le parcours Nathan W. dont le récit soulève une autre disposition, à savoir un « anti-intellectualisme d'intellectuel » que l'on retrouve chez certains militants maoïstes⁴. Il explique par exemple que la « vie culturelle doit être libre parce qu'on n'a pas droit d'imposer son pas sur les idées », soulignant n'avoir « jamais aimé les trotskistes » puisqu'on ne « peut rien faire avec eux ». Il reproche également aux organisations marxistes-léninistes d'opérer une séparation « schizophrénique » entre l'action politique et la vie quotidienne, alors « que pour nous, en 68, avec l'action directe, on s'emparait d'un pouvoir réel », ce qui le conduit d'ailleurs à se sentir plus proche des « maos » parce qu'ils « étaient pour l'action directe ».

¹ Il explique ainsi avoir « décidé que l'utilisation juste » de cet héritage familial était « payer moi-même » un espace d'étude pour « essayer de comprendre comment fonctionne l'argent », ajoutant que c'est « la seule période de ma vie où j'ai cotisé à l'AVS, pendant douze ans ». Il raconte avoir « fondé un institut qui s'appelle Argent et Société » et « engagé deux autres personnes, et on a travaillé ensemble pendant plusieurs années ». Il explique aussi avoir acheté un immeuble pour y faire vivre une communauté qu'il a lâché « parce que c'est moi qui avait le pouvoir finalement ».

² « On a fait un groupe qui s'appelait les Waldstetten, on attaquait les banques dans leur soutien à l'apartheid, par exemple, (...) par l'action directe. On allait les bloquer. Des trucs comme ça. On a mis des têtes de veaux et de la viande avariée sur l'UBS, on a fait des festivals pour se foutre de leur gueule. On a fait des actions, c'était fort. »

³ C. ROBINEAU, « S'engager corps et âme. Socialisations secondaires et modes de production du militant "autonome" », *Agora débats/jeunesses*, vol. 80, n° 3, Presses de Sciences Po, 2018, p. 56

⁴ G. MAUGER et C. POLIAK, « Marginalité, "bonne volonté culturelle" et "bohème populaire" », *Savoir/Agir*, vol. 4, n° 6, 2008, p. 71



Un deuxième exemple est celui d'André G, né en 1945, issu d'une lignée paternelle de pasteurs et missionnaires liés par alliance à la bourgeoisie industrielle et financière (ingénieur, banquier, administrateur). Il vit durant son enfance une profonde solitude relationnelle, mais trouve temporairement, au sein de la communauté militante, une sorte de « seconde famille »¹. Son père, fils de pasteur et non-pratiquant, exerce comme architecte et sa mère, « athée », est issue d'une famille fortunée de banquiers juifs zurichois. Jusqu'à ses neuf ans, Antonin G. grandit avec ses deux parents en Amérique latine. Si son père s'est résolu un temps à « prier » avec lui, c'est sur l'insistance de sa grand-mère qui s'est très tôt « préoccupée » de son « éducation religieuse ». C'est toutefois « la bonne » qui se charge de l'emmener à l'église : « Je trouvais pénible, il fallait sans cesse s'agenouiller, se lever, s'agenouiller. » S'il ne garde pas un bon souvenir de ces pratiques, la prière en revanche « a servi contre l'isolement ou la solitude par le fait d'avoir un interlocuteur ». Son enfance est « plutôt difficile » en raison des multiples déménagements, changement d'école et d'internat. Lorsque le couple se sépare, sa mère le place d'abord jusqu'à ses douze ans dans un internat près de Karlsbrunn, en Allemagne, puis son père, de retour à Genève où il devient un membre actif du parti libéral genevois, le place à son tour dans un internat à Château d'Oex. Il y accomplit sa scolarité obligatoire, participe au catéchisme et, dans cette période de solitude, trouve un réconfort et une présence dans la prière. Il reçoit alors la conviction intime d'être « appelé à devenir pasteur et missionnaire », tenant tête à sa mère qui regrette son choix². Il poursuit sa scolarité au gymnase, à Lausanne, durant laquelle il éprouve des difficultés scolaires, « mais comme j'avais ce but, cela m'a fait tenir le coup ». À cette période de sa vie, il dit avoir été « un bon fils de libéral anticommuniste, tout à fait traditionnel, avec quelques idées un peu plus progressistes, antiraciste, un certain humanisme ».

En 1964, à 19 ans, il commence ses études dans « la dernière volée » de la faculté libre de théologie qui fusionne, peu après, avec la faculté universitaire. Il est fortement marqué par le professeur Pierre Bonnard (1911-2003). Ce socialiste et pacifiste³ accusé par certains paroissiens et pasteurs d'ouvrir

¹ On doit cet élément d'analyse à Sophie Maurer qui montre que l'isolement social et les carences relationnelles parmi les chômeurs qu'elle étudie constituent des vecteurs conduisant certains chômeurs à l'action collective parce qu'ils y nouent des liens d'amitié et trouvent un espace de réaffirmation de soi. SOPHIE MAURER, *Les chômeurs en action* (décembre 1997 - mars 1998). *Mobilisation collective et ressources compensatoires*, Paris, L'Harmattan, 2001

² « Quand je lui ai dit que j'allais faire théologie, elle m'a dit : "j'espère que plus tard tu feras quelques choses de plus raisonnable !" Etant athée... »

³ Lorsque le pasteur Daniel Pache (1931-2011), en poste à Missy, fut convoqué en 1962 par le tribunal militaire pour refus de faire un cours de répétition, le professeur Pierre Bonnard l'accompagna pour témoigner en sa faveur. Le Professeur P. Bonnard est aussi un temps l'un des rédacteurs de la revue pacifiste *L'Essor*. J.-P. BASTIAN, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966*, op. cit., p. 245

sa porte à Moscou promeut dans la faculté une définition de l'Église comme « école de solidarité ». Il se démarque également en fournissant à ses étudiants une « exégèse militante » qui les rend capables d'un « témoignage chrétien intelligent »¹. Antonin G. garde également le souvenir du professeur Édouard Burnier (1906-1990) qui valorise un mode d'enseignement fondé sur le dialogue avec les étudiants et l'usage de matériaux tels que la littérature².

En 1966-1967, Antonin G. réalise un échange universitaire à Berlin : « A Berlin, les gens débattaient dans la rue. C'était impressionnant. J'ai été fasciné ! » Il se souvient du SDS allemand qui multiplie les sit-in et manifestations, peu avant la tentative d'assassinat de Rudi Dutchke qui, se disant à la fois chrétien et socialiste, appelle à la révolution mondiale pour la libération des hommes de la guerre, de la faim et de l'inhumanité³. À son retour, l'un des aumôniers de l'université lui propose de s'installer en communauté avec d'autres étudiants en théologie, dont plusieurs étudiants français très politisés, ainsi que des militants africains et latino-américains proches des mouvements de libération. La communauté devient rapidement un espace fréquenté par d'autres jeunes et étudiants qui débattent des événements récents en Allemagne et en Amérique latine. Il se « passionne pour le Tiers-Monde » et lit « avec beaucoup d'intérêt » plusieurs articles sur la théologie de la révolution et les mouvements révolutionnaires que lui transmet Julio Lopez, un étudiant du Nicaragua venu étudier la théologie qu'il quitte pour la science politique. Il prend contact avec la branche romande du MIR grâce à un étudiant en théologie condamné pour objection de conscience quelques années auparavant. Le pasteur Jean Lassere (1908-1983) – anciennement ami du théologien allemand Dietrich Bonhoeffer et de Martin Luther King, secrétaire itinérant de la branche française du MIR et rédacteur des *Cahiers de la Réconciliation*, membre de l'Action civique non-violente de Lanza del Vasto – le sensibilise à la non-violence évangélique et à l'horreur de la guerre : « Je crois que c'était avec lui que, tout d'un coup, j'ai décidé d'objecter. »

S'il dit avoir fait ce choix « aussi pour des raisons religieuses », c'est surtout la fréquentation de groupes chrétiens pacifistes qui, en disqualifiant l'intervention militaire en Israël, l'amène à questionner la vision du monde de son milieu familial et paroissial. Deux éléments « déterminants » contribuent à l'activation d'une réflexivité. D'une part, il participe au week-end interfacultaire de juin 1967 sur le thème « Le chrétien, un révolutionnaire ? » durant lequel il rencontre des étudiants en théologie de Genève, dont « deux têtes pensantes » du mouvement de 68. Ces étudiants critiquent sévèrement l'hypocrisie de l'apolitisme de l'Église et son allégeance à Israël sous couvert d'une « sensibilité vétérotestamentaire » assimilant l'État d'Israël à l'élection divine du peuple hébreu, écartant ainsi toute analyse politique et morale de la conquête militaire et colonisatrice de l'armée

¹ *Ibid.*, p. 145 et 247

² *Ibid.*, p. 151

³ N. BOND, « Allemagne 68 », *Histoire@Politique*, vol. 6, n° 3, 2008, p. 1-14

israélienne. S'il se dit encore « profondément croyant », Antonin G. souligne avoir été interrogé par un étudiant en théologie à Genève et militant de la jeunesse communiste qui lui dit avoir rompu avec la communauté paroissiale et son complexe idéologique : « C'est le premier [étudiant en théologie] qui m'a dit être devenu athée. (...) Cela m'avait interpellé. » D'autre part, les fondements théologiques et politiques de la non-violence défendue par le MIR et le CMLK dont il devient membre entrent également en tension avec son idéalisation d'Israël lorsqu'éclate la guerre des Six Jours. La série d'articles du journaliste de *La Gazette de Lausanne* Charles Henri-Favrod qui fait « une analyse critique de l'invasion » renforce ses doutes sur la légitimité de l'intervention militaire israélienne. Le conflit israélien fonctionne comme une matrice de politisation qui l'amène à se situer en opposition avec un milieu qualifié désormais de « conservateurs », et à ressentir peu à peu la distance politique et religieuse qui le sépare de sa famille :

« J'avais habité en Israël, dans un kibboutz, avec ma mère et ma grand-mère. Cet élément juif joue un rôle bien sûr, pas en tant que croyant, mais par l'identité avec une histoire. Là, je prends mes distances, mais je sentais mes arguments faibles. (...) [La plupart des professeurs de théologie] étaient des conservateurs pro-israéliens. Et puis bien sûr aussi dans ma famille, du côté de ma mère. »

En affirmant et assumant son opposition, Antonin G. franchit « un pas déterminant » dans la rupture affective avec ses parents, notamment avec son père : « Pour mon père c'était vraiment la honte ! » Comme le fait remarquer Jean-Marie Donegani, ce type d'expériences contribue au sentiment d'exclusion de la communauté ecclésiale, voire de son rejet, et dans ce cas d'un milieu familial appartenant à la grande bourgeoisie protestante. La fréquentation du CMLK et ses lectures lui permettent de se forger sa propre argumentation, et donc de renforcer ses convictions antimilitaristes, et c'est bien la force de ces convictions qui lui permet d'endurer les coûts d'un choix difficile, celui de l'objection de conscience :

« D'une certaine manière, je fondais mon objection et, dans cette préoccupation, j'étais attentif au problème des origines de la violence et du bellicisme. C'est avant Mai 68, et cela me fournissait un argument à l'objection de conscience qui n'était pas seulement religieuse, à ce moment-là, mais qui devenait aussi politique, entendu que l'exploitation du Tiers-Monde est une violence et que l'on ne doit pas être surpris qu'à un moment donné cette violence se retourne contre nous. »

Objecteur, il est condamné en mai 1968 par le tribunal militaire à plusieurs jours de prison malgré le soutien de ses deux témoins, l'aumônier Pierre-André Diserens et le théologien Pierre Bonnard. Il est condamné une première fois à 45 jours de prison à St-Antoine (Genève) en été 1968 où « on se retrouve entre objecteurs », puis à 75 jours à La Chaux-de-Fonds l'été suivant. Membre de la Déclaration de Berne, il précise toutefois qu'il se situait surtout « dans le courant tiers-mondiste », soulignant n'avoir « jamais été vraiment un militant politique ». Et lorsqu'il est « envoyé » comme représentant de l'AGE à une « réunion de discussion, à Constance, avec les représentants des AG

allemandes qui étaient en pleine effervescence », il se souvient avoir eu assez peu d'affinité avec le discours de ces militants révolutionnaires : « Je rentre là-dedans, je ne comprends rien parce que c'était totalement nouveau, avec un langage nouveau qui m'était difficile à entendre. »

À la faculté, Antonin G. se rapproche des étudiants politisés en théologie dont l'itinéraire passe, pour certains, par l'école préparatoire de Lyon, avec qui il entretient des affinités ne serait-ce qu'en raison de leur engagement antimilitariste. La dimension éthique de la réflexion théologique prend progressivement le pas sur la solidarité confessionnelle, le sentiment religieux ne subsistant plus que sous la forme d'une foi privée. L'un d'eux l'invite à participer à une semaine d'initiation à la lecture du *Capital* organisée par des étudiants de théologie. Il y rencontre « toute une équipe » de gens « très intéressants », ce qui l'amène à approfondir sa compréhension du marxisme et de « l'impérialisme ». De janvier à avril 1969, il participe également à la Paroisse œcuménique des jeunes et, avec Julio Lopez, se rend aux célébrations animées par un prêtre dans « une baraque » de chantier transformée en église « sans rien, sans clocher », fréquentée par des travailleurs immigrés et des « ouvriers militants de la gauche catholique ». Il rejoint ensuite la Paroisse critique, participe à des week-ends de formation politique sur le thème de l'Espagne et des travailleurs immigrés, manifeste contre le *Livret de défense civile*. En mai 1970, il participe à l'action de la Paroisse critique à la cathédrale de Lausanne, en plein culte, pour interpeller les paroissiens sur la situation des travailleurs immigrés. Leur évacuation par la police et la déception suscitée par la réponse des représentants de l'Église parachèvent sa rupture avec le milieu paroissial. S'il se considère encore « profondément croyant », sa participation « à quelques réunions avec les paroissiens » aboutit à son rejet d'un « monde tellement conservateur ».

Sa licence terminée, Antonin G. renonce ainsi à poursuivre un ministère pastoral. Les contacts entretenus avec les ouvriers de la paroisse ouvrière catholique l'incitent à rejoindre leur équipe de travailleurs dans l'usine Bobst où il dépose en été 1971 sa candidature pour un apprentissage. S'il envisage de s'établir en usine, c'est sans doute parce que l'établissement rejoint une rhétorique missionnaire assez classique depuis les premiers prêtres-ouvriers¹. Il affirme ainsi que « c'était aussi une conséquence de ma foi et, dans la tendance pacifiste, l'idée (...) qu'un mouvement révolutionnaire ne peut prendre corps que s'il est profondément lié aux masses qui sont vulnérables, un peu dans le style des prêtres-ouvriers ». Toutefois, son projet échoue en raison des difficultés

¹ Dans les milieux maoïstes de l'UJC(ml), en France, c'est parfois le côté « missionnaire » de cette politique qui « fut raillé comme une resucée du christianisme social radical des prêtres ouvriers ou de Simone Weil, voire comme une pratique rappelant les ordres mendiants ou les « parfaits » cathares ; d'autres critiques virent dans l'établissement un retour aux utopies mystiques propres aux sectes millénaristes pré-communistes ou à Thomas Münzer. ». J.-P. LE DANTEC, « D'où vient l'établissement ? », *Les Temps Modernes*, vol. 684-685, n° 3-4, Gallimard, 2015, p. 21

économiques de l'entreprise et d'une contestation ouvrière dans l'usine qui met un frein au recrutement de nouveaux ouvriers¹.

Antonin G. apprend alors qu'un syndicat à Zurich recherche des personnes pour mener une enquête sociale, et y voit la « possibilité d'entrer dans le milieu ouvrier d'une autre manière ». Il s'y rend également dans la perspective de rejoindre l'un des leaders de la LMR « que je connaissais bien et qui était en train de créer la cellule à Zurich »². Toutefois, ce départ le plonge dans le « désarroi », car il quitte un milieu d'interconnaissance, alors que « pour la première fois je me sentais prendre racine quelque part ». Par ailleurs, son orientation professionnelle demeure incertaine : « C'est vraiment une période où je suis perdu. Je suis perdu parce que mon projet ne marche pas. Qu'est-ce que je fais de ma vie ? » S'il prend contact avec les socialistes-chrétiens zurichois, c'est sans doute pour y trouver un militantisme qui lui permet de recomposer une identité sociale perdue à travers ce processus d'engagement. En même temps, sa socialisation par l'engagement dans des groupes formulant une critique radicale de la société et son rejet de l'Église se traduisent par un sentiment d'insatisfaction vis-à-vis de ce groupe zurichois.

Le dénouement s'opère par la suite de manière assez similaire à celui mis en exergue par Bernard Pudal dans son analyse de la trajectoire d'un permanent communiste³. Dans un premier temps, c'est la psychanalyse de Liebling qui lui permet de réaménager son rapport personnel à la « foi » et à l'engagement militant. Lors d'une réunion des socialistes-chrétiens, il tombe amoureux d'une étudiante de l'école zurichoise de psychothérapie de Friedrich Liebling⁴. Cette relation affective l'amène à participer aux ateliers « ouverts » de l'école Liebling. Il découvre un courant d'analyse critique vis-à-vis du militarisme, de la violence d'État et de la religion, « avec un élément politique » fortement associé à la personne de Liebling « d'influence anarchiste ». Ce dernier élabore une thérapie avant-gardiste orientée vers la libération et l'autonomisation de l'individu à

¹ En octobre 1971, un arrêt de travail se termine par le licenciement de quatorze ouvriers espagnols. D. CASTELNUOVO FRIGESSI, *La condition immigrée*, op. cit., p. 234. Le conflit provoque la mobilisation de quelques centaines de militants de plusieurs organisations comme la LMR et les syndicats, mais sans succès, ce que La Brèche interprète toutefois comme l'apparition du « lien entre les luttes sociales et les luttes sur le lieu de travail, c'est-à-dire la réponse à la « paix du travail » et à la « paix du logement ». » S.N., « Bobst: développer le soutien! », *La Brèche*, n° 35, 21 novembre 1971, p. 5

² Il s'agit du frère d'un ami et collègue en théologie qui se rend à Paris auprès de Paul Ricoeur. Son parcours est analysé au chapitre 3.

³ B. PUDAL, « Gérard Belloin, de l'engagement communiste à l'"auto-analyse" », op. cit.

⁴ Elève d'Alfred Adler, fondateur de la psychologie individuelle, Friedrich Liebling (1893-1982) crée en 1952, à Zurich, un service de formation et de consultation psychologique autour duquel se forme un atelier libertaire pour les artistes et intellectuel ainsi qu'un réseau ouvert aux éducateurs et aux jeunes. Connu sous le nom d'Ecole de Zurich, le séminaire psychanalytique de Zurich qui restera fortement lié à la personne de Liebling compte 3000 participants en 1980, formant ainsi le plus grand mouvement psychothérapeutique en Suisse. P. BOLLER, « Friedrich Liebling », dans *Dictionnaire historique de la Suisse*, 2007 ; P. BOLLER, « Mit Psychologie die Welt verändern ». *Die « Zürcher Schule » Friedrich Liebings und die Gesellschaft 1952-1982*, Zürich, Chronos, 2007

l'égard des structures du capitalisme reposant sur des institutions (scolaire, militaire, religieuse, etc.) inculquant l'idéologie du consensus. Initié à la psychologie par ses études de théologie dans un contexte marqué par le dialogue de la discipline avec les sciences humaines, il trouve dans cette école un cadre à ses interrogations religieuses et politiques : « Son argument était que la religion est le produit de l'éducation. Cette simple affirmation m'a fait beaucoup réfléchir. »

En couple avec cette étudiante, il participe aux ateliers de l'école et s'intègre rapidement dans ce milieu qui devient désormais le sien. Recontacté par l'entreprise Bobst qui lui propose de débiter un apprentissage, il abandonne son projet de s'établir en usine et entame une formation en cours d'emploi à l'école Liebling. Cet investissement entre en tension avec l'engagement militant puisque « les partis de gauche critiquaient ceux qui entrent en psychologie » et que « ceux qui devenaient lieblingien se distançaient de la politique ». Mais l'intérêt pour une théorie qui « tient compte du subjectif d'une certaine manière » l'emporte : à la force de cette rencontre affective et au faible niveau d'intégration à la LMR zurichoise, s'ajoute surtout le désir de dénouer des conflits infrapsychiques par un travail de mise en cohérence de son passé. Il souligne également qu'au « niveau personnel, je n'aurais pas été prêt (...) à entrer dans un parti » et qu'il « y avait aussi mon côté anarchiste » c'est-à-dire « une méfiance à suivre les mots des autres, à être pris dans un parti ». Ce courant psychanalytique d'inspiration libertaire vient progressivement occuper le lieu du savoir militant¹ en lui fournissant « l'illusion d'être quand même dans le politique », d'autant plus qu'il trouve là « des gens très bien formés » au marxisme qui, comme lui, « venaient du politique ». Ce travail d'introspection et de recadrage de ses expériences s'opère ainsi dans les termes d'un courant psychanalytique, dont l'attrait repose sur sa capacité à inscrire l'intérêt pour cette activité dans la continuité des engagements passés.

Il explique ainsi être « devenu athée » à un moment de sa vie « très dur, parce qu'il fallait que je recrée tous mes repères »². Ce n'est que plus tard qu'il prend de la distance avec ce courant et sa figure de proue, dans un processus d'émancipation qui passe par l'acquisition et maîtrise personnelle d'un savoir psychanalytique. Par ailleurs, le déclin de l'école de Zurich « qui va devenir sectaire » le pousse poursuivre une formation de psychanalyste davantage reconnue par ses pairs. Sa rencontre amoureuse avec une militante latino-américaine réactive toutefois sa propension à opérer une lecture politique de la réalité. Antonin G. va alors devenir l'un des représentants de l'ethnopsychanalyse³ qui cherche à mieux connaître et traiter les conséquences de la répression, de

¹ Ce type de transfert fait l'objet d'une analyse approfondie par B. PUDAL, « Gérard Belloin, de l'engagement communiste à l'"auto-analyse" », *op. cit.*

² Il réalise un doctorat sur Freud et la religion en 1982.

³ Cette approche est en partie défendue par le psychiatre Paul Parin qui contribue à la fondation du Séminaire Psychanalytique de Zurich. Son approche qui vise à mieux connaître les conséquences de la répression, de l'oppression et du refoulement chez l'individu est liée à ses engagements et interrogations après l'expérience du fascisme, et plus tard en s'engageant sur les terrains marqués par la guerre en Yougoslavie et en Afrique. Ce courant intègre la dimension sociale et politique dans le fonctionnement du psychisme, se distinguant ainsi de la psychanalyse classique.

l'oppression et du refoulement en contexte autoritaire, associant psychogenèse et sociogenèse dans le traitement du trouble psychiatrique.

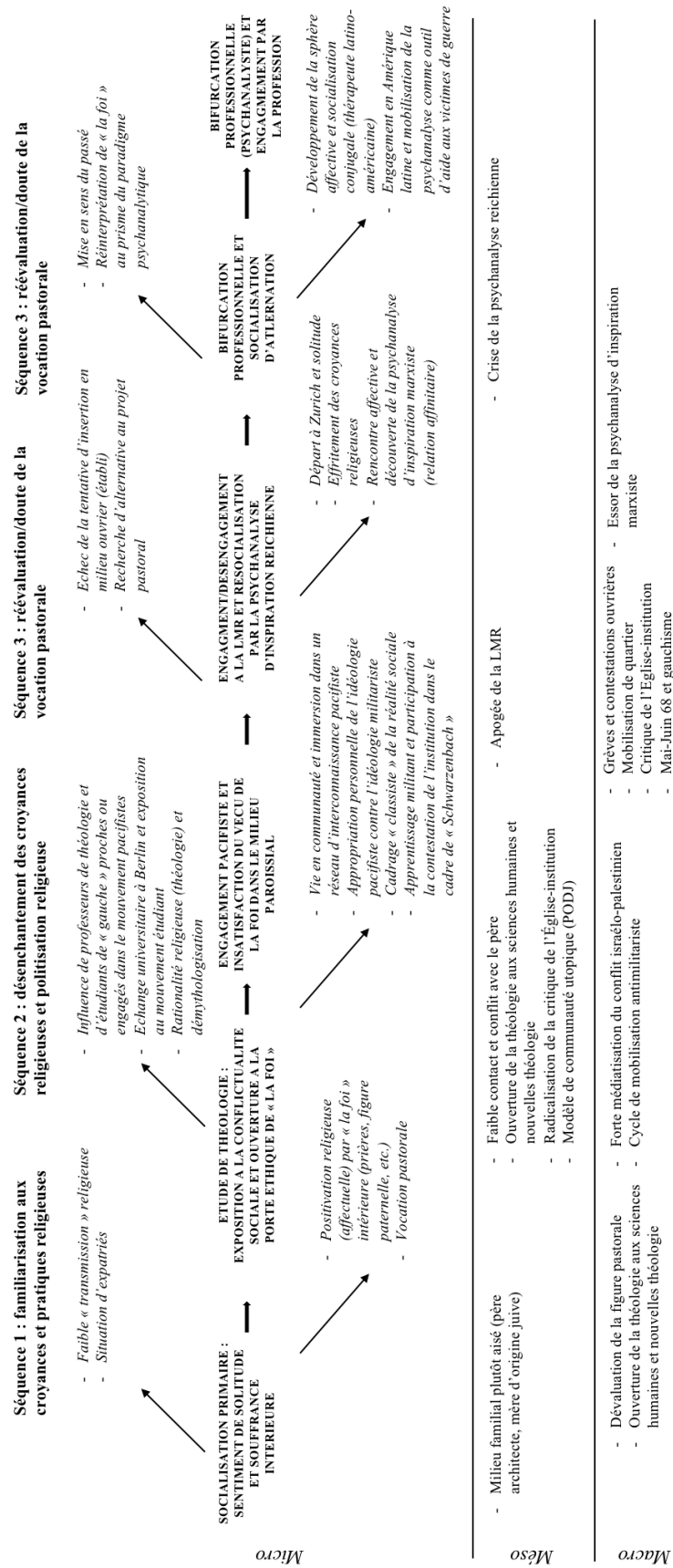
Au terme de cette analyse, on observe la convergence de facteurs en faveur de l'acquisition de préférences en opposition avec le système de croyance d'attitude politique de son entourage familial et paroissial. Les mauvaises conditions familiales de « transmission » du système de croyances et d'attitudes politico-religieuses, associées à l'immersion dans des espaces de sociabilité stimulant la réflexivité critique vis-à-vis de celui-ci rend possible l'érosion de l'attachement au système de croyances primaire. Antonin G. puise dans l'activation d'un savoir politique et le partage de convictions partagées la force d'assumer et de poursuivre un engagement coûteux en opposition avec son milieu familial et paroissial d'origine¹. Le militantisme devient ainsi un vecteur d'affirmation de soi face à un milieu hostile aux idées et critiques véhiculées par ces groupes militants. Dans ce cas précis, toutefois, la rupture avec son milieu social et familial d'origine est subjectivement vécue comme une rupture biographique qui déclenche un certain désarroi, et qui l'amène plus tard à opérer, à travers la psychanalyse, une mise en cohérence de son passé².

Son itinéraire offre un exemple typique de la manière dont certains jeunes issus d'un milieu chrétien dans lequel les convictions politico-religieuses sont clairement affirmées se retrouvent confrontés à la nécessité d'assumer l'illégitimité culturelle de leur engagement militant. L'itinéraire de David G. dont il sera maintenant question fournit un autre exemple la manière dont les éléments de socialisation pertinents sur le plan de l'engagement militant peuvent remonter à l'enfance. , mais permet aussi de souligner

¹ Ce qui confirme la proposition d'Annick Percheron selon laquelle affirmer sa solidarité, son identité de point de vue avec les siens, et marquer sa différence avec les autres constituent deux mécanismes essentiels de la socialisation politique. A. PERCHERON, « La socialisation politique: défense et illustration », *op. cit.*

² A ce propos, voir l'excellente synthèse de M. VOEGTLI, « Du Jeu dans le Je », *op. cit.*

Schéma biographique 8 : Antonin G.



Le parcours de David G. montre ce que doit en partie l'attrait qu'exercent la critique et l'engagement radical au sein de la LMR au rapport qui s'instaure avec son père, en relation avec son expérience scolaire. Par ailleurs, son parcours soulève l'hypothèse selon laquelle le rejet d'une adhésion au modèle du « bon militant » totalement dévoué à l'organisation et à ses cadres s'explique par non seulement par l'acquisition d'un capital culturel, mais aussi par le type de savoir critique acquis à travers formation en théologie. On a vu que celui-ci se réfère de plus en plus à une approche herméneutique, qui procède à l'étude critique de l'interprétation des textes par le recours aux sciences humaines¹. On peut penser que cette formation intellectuelle accompagne la posture critique qu'endossent ces individus à l'égard de l'orthodoxie formulée par les leaders d'organisations gauchistes telles que la LMR à laquelle les militants sont appelés à se conformer.

Né en 1947, étudiant universitaire lorsqu'éclatent les événements de Mai 68, David G. grandit dans l'ombre de son père, pasteur et aumônier. Fondateur d'un important institut, celui-ci est un « personnage très important dans le canton », connu et respecté par les élus politiques et des dirigeants de l'Église vaudoise. Si son père a « toujours fricoté » avec les élus et personnalités de droite, c'est avant tout parce qu'ils lui fournissent « des appuis utiles pour l'église ». D'où la réception du journal de la Ligue vaudoise *La Nation* que son père « n'aimait pas », bien qu'il figure sur la liste des abonnés, ce que David G. ne lui pardonnera jamais. La relation avec un père qui « m'aimait beaucoup quand j'étais enfant » n'est pas moins forte. David G. se souvient de ces nombreuses fois où « on allait au foot tous les deux le dimanche après-midi ». S'il ne fut ni un grand théologien ni un lecteur assidu, son père fut en revanche un « grand prédicateur » qui « prêchait sans une note (...), remplissait une église et faisait pleurer les foules ». David G. le décrit aussi comme quelqu'un « d'exceptionnellement intelligent » qui « avait une très belle mécanique », et « il a retrouvé ça chez moi ». Tous ces éléments convergent vers la figure d'un père « écrasant »,

¹ Ces jeunes théologiens d'origine protestante soulignent tous avoir été formés à la théologie de la démythologisation de Rudolph Bultmann et à l'exégèse critique par l'apprentissage du grec, de l'hébreu et du latin. La théologie protestante sort d'une période dominée par le barthisme et s'ouvre, peut-être plus franchement, à l'exégèse critique orientée vers la déconstruction des *a priori* doctrinaux et du sens commun théologique : « Il faut dire aussi que, dans ces années d'embellie, des exégètes prennent intérêt à l'approche théologique dont ils prennent du même coup la mesure : le dogme est aussi lecture d'Écriture, même si certains déchantent assez vite en mesurant certains écarts entre l'apport de la critique de ses principes d'analyse comme de ses résultats, et la continuité et le prolongement d'un discours qui continue de les ignorer. Le « dogme » du Pêché originel est exemplaire de ce malentendu en perdurance passive, notamment pour la lecture de Gn3. Plusieurs exégètes découvrent qu'il y a une sorte d'intégration du mythe, voire une mythisation trop facilement acceptée, alors qu'ils ont pu apprécier l'exacte nature des choses grâce à l'histoire des religions ou à l'ethnologie, voire à la psychanalyse. » P. GIBERT, « Exégèse et théologie », dans D. Avon et M. Fourcade (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980: colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, 2009, p. 252

moins par son éducation¹ que par la « force » et la « puissance » de son aura et de ses attentes : « Pour lui, c'était évident que je vais devenir au moins médecin ou avocat, mais en tout cas pas pasteur. » Quant à sa mère, à qui il « manquait quelque chose affectivement », elle a vécu une enfance « très difficile » dont ont résulté, sur le plan psychologique, de « gros problèmes qui se sont révélés bien plus tard ». Réalisant une scolarité sans difficulté notoire, David G. ressent un profond mal-être en relation avec les « problèmes » de sa mère. Il explique s'être mis à « travailler de moins en moins » et que ses résultats se sont progressivement détériorés. Il ressent alors « clairement l'insatisfaction » de son père qui anticipe chez lui un manque d'ambition alors qu'il vient tout juste de débiter des études de droit : « Il me disait : "Tu ne vas pas te contenter de faire une licence !" » S'il n'établit pas de liens directs entre ses souvenirs « assez forts de crises d'angoisse », la fragilité de sa mère et les attentes de son père, il souligne que son pis-aller « avec des phénomènes dépressifs » renforce la « croyance » chez son père « que je n'allais pas y arriver ».

À l'université, il se lie d'amitié avec des « chrétiens très intellectuels », notamment avec Jean T. et son frère, futur animateur de la LMR, qui « commençait déjà à être politisé ». Il fréquente régulièrement le CUC animé par un dominicain « qui nous fascinait parce que c'était un intellectuel brillant », et se rend à Taizé auprès de « ces gens qui étaient dans une sorte de modèle de prêtre-ouvrier ». Curieux intellectuellement, toutefois assez peu assidu sur le plan scolaire, il trouve dans ces milieux chrétiens une réflexion théologique, une foi « réfléchie » et un soutien affectif à ses difficultés. Il met un terme à ses études droit pour la théologie, au regret de son père. Dès l'automne 1967, David G. intègre ainsi la faculté de théologie où il rencontre « vite des gens qui étaient intéressants, souvent ces étudiants français (...) très politisés ». Il s'intéresse « beaucoup » à ses études, mais sa facilité et l'obligation de rester dans le cadre d'apprentissage imposé renforcent son ennui.

Il vit les événements de 68 comme une « rupture » qui a « transformé ma vision de moi-même, la vision de mon existence ». À l'instar de Nathan W. (cas n°5), son adhésion à l'idéologie révolutionnaire prend le caractère d'une conversion par la transformation profonde de sa vision du monde. Si elle n'est pas associée à une origine populaire, la contestation de l'autorité résonne avec son expérience de « domination rapprochée »² exercée tant par son père que par l'autorité scolaire. Tout se passe comme si la contestation de l'autorité et la reconnaissance symbolique par les pairs de son charisme révolutionnaire restauraient son image de soi³. Il devient ainsi très vite un « militant

¹ « Il n'était pas du tout calviniste, donc on n'a jamais eu l'ombre d'un sentiment d'un interdit du plaisir »

² Au sens où l'entend Dominique Memmi, à savoir « une relation d'interdépendance puissante, renforcée par le fait [que ces individus] se trouvent retenus de manière quasi continue, en situation de coprésidence physique, dans un lieu relativement unique et clos », et dont la relation est « structurellement déséquilibrée » par la domination qu'exerce l'un sur l'autre. D. MEMMI, « Mai 68 ou la crise de la domination rapprochée », dans D. Damamme *et al.* (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 35

³ P. ANSART, *Les idéologies politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 101

très fort à la faculté et dans les mouvements étudiants » en s'affichant comme l'un des plus « durs » contestataires de l'autorité :

« J'ai vécu ça avec une intensité incroyable. Je ne craignais plus rien, je volais au-dessus du monde, j'agressais nos profs, enfin... verbalement bien entendu. Et puis j'ai vraiment vécu, pendant quelques mois, dans une conviction absolue, en étant proche aussi des trotskistes, que l'Ancien Monde était fini. (...) Et je me suis d'autant plus lancé là-dedans que j'avais l'impression d'une réparation, en somme. »

S'il participe à la Paroisse œcuménique des jeunes, il est surtout attiré par les débats tenus dans le cadre de la LMR en se définissant rapidement comme un « compagnon de route ». Il ne cache pas son admiration pour les camarades de la LMR, « de vrais militants qui allaient tracter à quatre heures du matin ». Il s'engage toutefois assez peu sur le terrain, car plus intéressé par le « côté très intellectuel », lisant « tout parce que je militais moins ». Il entretient une distance critique vis-à-vis de ce qu'il compare à des « réunions de catéchisme » dispensées par les cadres de l'organisation¹.

Durant cette phase, David G. s'absente de plus en plus du milieu paroissial et familial². Avec sa compagne, fille d'un professeur de théologie et membre du Parti socialiste, il emménage sous le regard « inquiet » de ses parents dans une communauté trotskiste, dont les militants – l'une « venait de France » - sont très engagés à la LMR. La communauté entend rompre avec l'idéologie rétrograde de la « petite famille bourgeoise », en offrant notamment un espace affectif et éducatif aux enfants des couples membres : « Et là j'ai commencé à ne plus rien foutre. Donc je faisais plus que de la politique. » Il intervient dans les débats et les meetings de la LMR en se faisant connaître comme un militant « très radical » et une pointure intellectuelle :

« Je lisais Marx comme un dingo, j'étais très cultivé, je lisais *Le Capital* en allemand pour être sûr de ne pas me tromper. (...) J'ai fait des meetings avec au moins 500 personnes où tout le monde riait, parce que le [leader de la LMR] annonçait : "Je donne la parole à notre camarade théologien !" Et les gens se foutaient de ma gueule, mais ils se foutaient pas longtemps de ma gueule. J'étais un des plus virulents, un des plus violents. »

Il termine ses études par un séjour de mobilité à Heidelberg « où j'ai rien foutu » et, à son retour, obtient un poste d'assistant « qui m'a valu des ennuis » du fait qu'il vit « maritalement » avec la fille d'un théologien de gauche. Les dirigeants de la Ligue vaudoise qui le « détestaient » parce que « c'est un homme de gauche » montent l'affaire en épingle au synode et dans les milieux paroissiaux : « C'était particulièrement odieux parce que le fils de [ce professeur] venait de se

¹ « Je n'allais jamais à ces réunions pour les emmerder, j'y allais vraiment par intérêt. "Marx, ici, dans le deuxième chapitre du Capital, il dit quand même ça. Et en allemand c'est comme ça." (...) J'avais ce côté très intellectuel que je partageais avec Michel T. [l'un des leaders de la LMR et frère de Jean T.]. On lisait la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* dans la bibliothèque. »

² « Je me rappelle qu'une ou deux fois mon père m'attendait à la cuisine jusqu'à 2 heures du matin très en soucis. »

suicider. Donc cela fait quand même beaucoup de bruit. » Il souligne aussi avoir eu « une représentation [négative] de l'Église, y compris catholique, puisqu'on apprenait les complicités de l'Église catholique sur le nazisme et, dans l'Église protestante, avec l'apartheid en Afrique du Sud ». À ce moment, « c'était sûr que jamais je ne serai pasteur », ajoutant qu'« aucun de mes amis n'est devenu pasteur dans la faculté ». Il renonce à son troisième cycle de théologie, quitte définitivement le milieu paroissial, ce qui se répercute par la séparation avec sa compagne. Il semble alors travaillé par un sentiment de révolte face à son père, de haine à l'égard de ses attentes passées, peut-être aussi de culpabilité, on l'ignore.

Cette période se caractérise par le transfert de l'investissement scolaire et professionnel vers la seule activité militante et l'exploration d'un mode de vie radicalement alternatif¹. Il rejoint la dizaine de militants de la commune de Préverenge, dans une villa de quinze pièces à quelques kilomètres de la ville. Parmi eux figure Claude Muret, l'un des animateurs et cerveaux de Rupture pour qui il voue « une grande admiration ». Ces militants très engagés à Rupture, enthousiasmés par le succès du « travail de masse » mené au CAC et dans le mouvement de quartier sous-gare, sont déterminés à militer avec combativité, et à dépasser les contradictions entre vie militante et vie privée en partageant quotidiennement leur réflexion, autocritique, dans un mélange d'intellectualisme et de recherche d'expériences alternatives (qui se traduit notamment par l'ivresse qui s'installe chez certains camarades). Désœuvré, David G. prend un job de nuit à la poste et se replie sur soi, sans savoir si ses pratiques de lecture y ont contribué. Il trouve dans cette communauté une sorte de refuge ou de sanctuaire, un moyen de rêver l'utopie d'un nouveau monde. Quelques-uns d'entre eux s'établissent en usine, l'un d'eux est ouvrier de formation, mais les contradictions ne tardent pas à envahir les débats : l'unité ouvrier-intellectuel marque ses limites, certains membres « cultivés » obtiennent des faveurs (notamment sexuelles) auxquelles d'autres n'accèdent pas, la « folie » (en réalité la maladie mentale) s'abat sur l'un d'entre eux, fils de pasteur, qui finit par se jeter en bas d'un immeuble².

ENCADRE 27. LA COMMUNE DE PREVERENG

Cette communauté se compose d'une douzaine de personnes, dont quatre militants maoïstes, mais est régulièrement visitée par des militants d'autres obédiences idéologiques telles que la LMR. L'âge moyen avoisine les 25 ans, la plupart sont universitaires et sont issus de familles d'intellectuels de classes moyennes. Le seul ouvrier de la commune, ami avec plusieurs étudiants en théologie rencontrés à la Paroisse œcuménique des jeunes, milite au Parti ouvrier populaire.

¹ On se réfère ici à l'analyse de Rosabeth M. Kanter sur les logiques de l'attachement R. M. KANTER, « Commitment and Social Organization: A Study of Commitment Mechanisms in Utopian Communities », *op. cit.* ; On trouve une synthèse de ces travaux dans O. FILLIEULE, « Temps biographique, temps social et variabilité des rétributions », dans O. Fillieule (éd.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, 2005, p. 17-47

² Tout cela est évoqué dans ANONYME, *Mao-cosmique*, Paris, Van Dieren éditeur, 2014

Tous sont animés par le « sentiment exaltant de contribuer à la naissance d'un monde nouveau »¹. Pour certains, la recherche du « Nouveau Monde » passe, entre autres, par le LSD et la marijuana pour rompre avec la réalité immédiate et explorer de nouveaux sens. Cette commune a connu deux phases. Durant ses premiers mois d'existence, elle est marquée par une militance politique radicale et s'enracine dans la contestation juvénile à laquelle Rupture n'est pas étrangère, qui éclate à Lausanne entre 1971 et 1972 avec les mobilisations du Comité action cinéma et l'Affaire Zwalhen. De fortes tensions surgissent entre les militants de Rupture et d'autres options politiques de gauche, mais les différences sont moins idéologiques que pratiques, à savoir le temps consacré entre activité militante et vie communautaire. L'autre conflit est lié à la présence de militantes du MLF créé en été 1972 qui dénoncent les résidus machistes de la commune et le mépris des droits de la femme. La fin est provoquée en partie par le suicide de l'un des membres, fils d'un professeur de théologie, souffrant d'une maladie psychique et dont les répercussions remontent jusque dans les milieux paroissiaux. Son suicide est interprété comme le reflet des dysfonctionnements et des dérives de la commune.

Le « dénouement » de cette période s'opère sur le mode du désenchantement militant² qui se solde par un *burn-out*. D'une part, la dissolution de la commune est vécue collectivement comme un échec et une impuissance à renverser l'ordre des choses³. On peut aussi penser que son travail de nuit à un poste subalterne et non qualifié, en l'absence d'accomplissement personnel, engendre une accumulation de la fatigue face aux lendemains qui déchantent : « Tout d'un coup il y a ces manifs' de droite, cette reprise en main un peu partout. Et nous on se retrouve bec dans l'eau. » D'autre part, il garde le souvenir « très douloureux » de la manifestation contre la présence du Portugal au Comptoir en 1973. Membre du comité préparatoire pour la LMR au sein de l'APAA auprès de qui il s'engage à « ne pas forcer la porte d'entrée du Comptoir », il assiste, impuissant, au « débordement manipulé » par des militants de la LMR zurichoise :

« J'ai été très scandalisé par la Ligue qui jouait vraiment un double rôle, tandis que les mouvements chrétiens étaient furieux. Et puis, j'ai quand même accepté de distribuer leur tract. (...) Je me vois encore à la gare, et là j'ai été arrêté par les flics. J'étais paumé, de toute façon, je m'en foutais, parce que je distribuais un tract avec lequel je n'étais absolument pas d'accord et qui défendait la manifestation, qui jetait la responsabilité sur la police, ce qui était quand même mensonger. »

Débute un repli militant qu'aucun investissement professionnel ou activité situés en dehors de l'engagement ne vient compenser. Il tombe dans un schéma dépressif et devient « un peu

¹ L'expérience est transcrite dans un livre écrit par Claude Muret dans le style du Nouveau Roman. *Id.* ; M. BUSCH, « Mao et le pandore », *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier*, n° 21, Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier, 2005, p. 101-118

² Il évoque durant l'entretien ces écrivains et intellectuels du XIX^e siècle « qui se sont engagés très fort, quand je relis des textes d'Alfred de Musset par exemple, qui ont vécu quelque chose qui ressemble assez à notre désillusion c'est-à-dire qu'ils y ont cru... (...) Musset était un auteur très désespéré alors qu'il y a cru un moment, il a cru à Napoléon aussi. »

³ M. BUSCH, « Mao et le pandore », *op. cit.*, p. 114

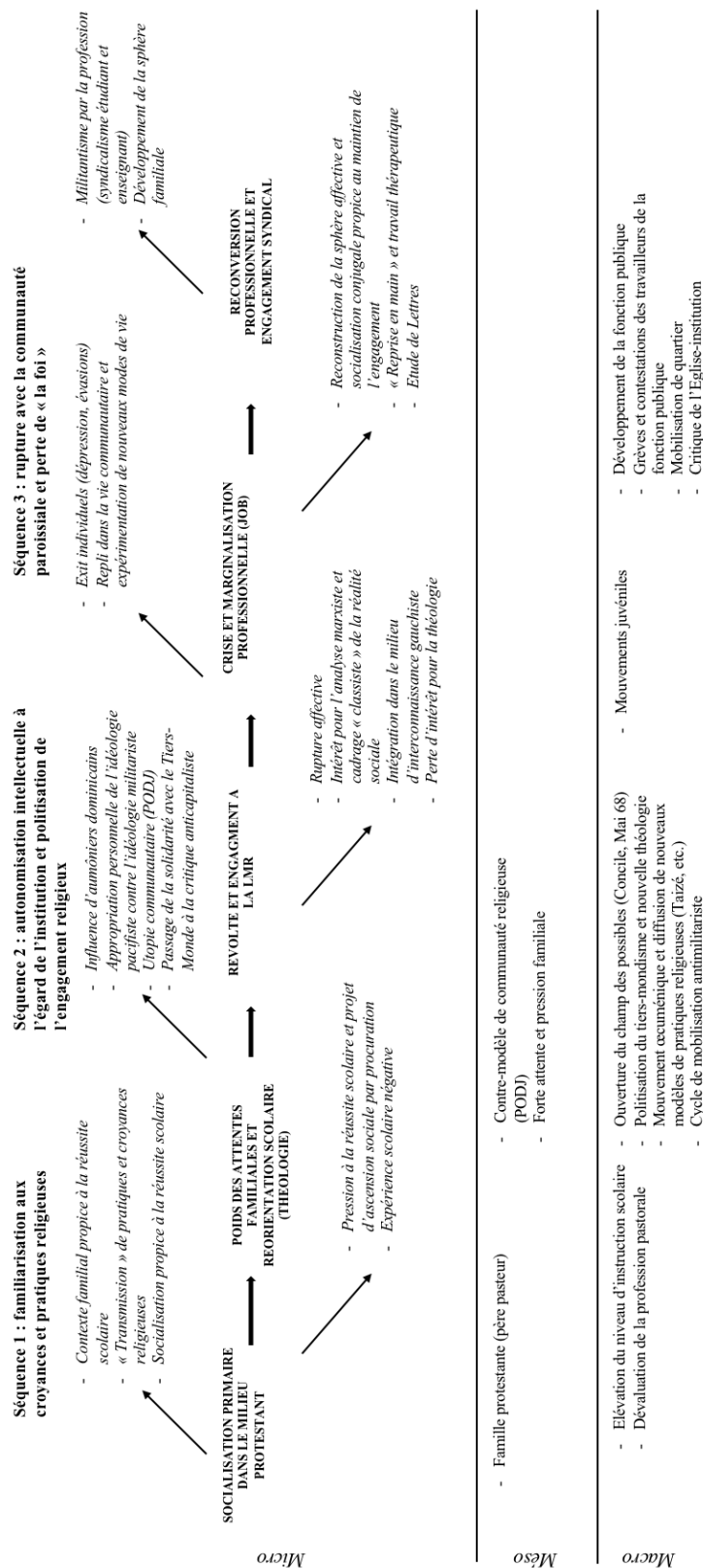
alcoolique »¹. Un militant de la commune lui trouve un travail d'aide-charpentier en périphérie rurale où il s'installe dans un petit appartement : « J'ai eu l'adresse d'un gars qui prenait des paumés dans la charpente. » S'il renoue contact et prend un appartement avec deux amis licenciés en théologie qui s'investissent respectivement dans l'action syndicale et à Rupture, David G. se met en retrait. Deux ans plus tard, il rejoint toutefois une commune trotskiste située dans l'Est lausannois, dont l'une des ambitions passe par le refus de la « petite famille », cellule constitutive et rétrograde de la société bourgeoise, et « qui avait encore l'illusion qu'on mettait à bat la structure familiale traditionnelle ». Il a le souvenir d'une période « de trouble, de difficultés, avec de bons moments à Val-Vert, bien entendu, mais quand même », trouvant dans sa nouvelle relation avec une militante féministe de cette commune une certaine stabilité affective. Ouvrier non qualifié pendant dix ans, il lui faudra un long travail psychothérapeutique corrélatif à une reconversion professionnelle dans l'enseignement par des études de Lettres pour « s'en sortir miraculeusement ». Durant sa carrière d'enseignant au gymnase, David G. n'investit plus aucune activité militante, hormis un bref moment dans un syndicat de service public de tendance libertaire qu'il quitte rapidement parce qu'il peine à supporter ces militants qui « étaient tout le temps dans l'idéologie » et ces mobilisations de « profs de gymnase » soucieux de préserver leurs « privilèges » en parlant de « dégradation » pour « deux tags ».

Le cas de David G. montre ce que doit son itinéraire militant au rapport qui s'installe entre lui et son père. L'inscription de son itinéraire dans la configuration familiale met au jour les ressorts affectifs et dispositionnels à travers lesquelles David G. s'engage dans la critique radicale du mouvement de 68. À l'instar de Nathan W. (cas n°4), l'investissement intellectuel qu'il privilégie au sein de la LMR reflète des dispositions structurées, en partie, par la relation avec son père, mais aussi des souffrances qui en résultent². Tout se passe comme si la surenchère qu'opère David G. par la formulation d'une critique radicale fonctionne comme un moyen d'être reconnu par ses pairs, à défaut de satisfaire aux attentes paternelles qui pèsent sur sa position d'aîné.

¹ Il souligne rétrospectivement que « les plus malins sont retombés sur leur pied en devenant des militants plus rationnels, ou en arrêtant simplement de militer, et les plus fragiles ont été complètement largués, ce qui a été mon cas ». Ce jugement n'est sans doute pas étranger à son estime pour ces « chrétiens » engagés qui « étaient des gens sérieux plutôt que des excités », qui « mettaient en pratique », avec l'impression « que beaucoup de chrétien de gauche ou d'extrême gauche de cette époque sont restés engagés toute leur vie ». Il précise que ce sont « des gens dont certains sont devenus pasteurs de paroisse, mais qui ont fait tout un boulot militant, et si d'autres ont complètement quitté [le pastorat], ils sont restés très engagés ».

² Il souligne ainsi que « c'était assez brutal, c'était difficile pour mon père, d'autant plus que j'étais un orateur très brillant ».

Schéma biographique 9 : David G.



Conclusion

On peut dégager trois séquences du façonnement de la carrière militante de ces individus. En amont, plusieurs facteurs interviennent dans le processus d'engagement de ces militants d'origine chrétienne dans ce type de militantisme. *Primo*, on observe l'influence déterminante de l'insertion dans un réseau d'interconnaissance constitué dans le cadre des actions collectives portées par des chrétiens contestataires dans le processus d'engagement dans ce type de militantisme. Ces mobilisations collectives provoquent un sentiment d'appartenance à une communauté d'engagement et de rompre avec le système de croyances de leur milieu social d'origine. Ces liens d'amitié et de complicité sont toutefois étroitement dépendants des affinités sociales et dispositionnelles de ces individus qui sont, pour la plupart, de jeunes étudiants. On observe que l'engagement dans les groupes gauchiste est souvent davantage une affaire collective qu'individuelle¹, et que certains individus, en particulier les prêtres « défroqués », légitiment la relaqualification de l'engagement religieux et des biens du salut qui lui sont associés². On a vu ainsi que le passage vers le gauchisme, du MSA à l'OLC, s'opère en groupe autour de prêtres en rupture avec l'Église.

Cette dynamique d'intégration au groupe de référence est largement prépondérante sur l'adhésion à l'idéologie officielle du groupe³, qui intervient plus comme un *motif* que comme une *motivation* à l'engagement⁴. Toutefois, les liens qui conduisent à rejoindre une organisation gauchiste ou un militantisme radical ne sont pas nécessairement ceux qui conduisent à y demeurer investi⁵. Si l'adhésion aux contenus idéologiques ou représentations en rupture avec les principes de la société capitaliste ne précède de loin pas toujours l'engagement dans ces organisations, l'attractivité exercée par ce militantisme, et les contenus idéologiques qui lui sont associés, sur ces militants d'origine chrétienne suppose l'existence d'un terreau favorable à son enracinement, dans la mesure où a su entrer en résonance avec leur expérience personnelle et collective. Le discours gauchiste centré sur la lutte des classes et l'anti-impérialisme entre particulièrement en écho chez les militants d'origine catholique, dont l'expérience de la contestation de l'Église, en relation avec la solidarité ouvrière et internationale, a profondément convaincu de la collusion entre les institutions religieuses, politiques et économiques avec les intérêts d'une classe bourgeoise dominante étroitement associés aux pratiques et croyances instituées (rites, dévotions, division du travail religieux, etc.). C'est parfois la radicalité de ce militantisme qui a offert parmi les militants d'origine

¹ E. C. CALABRESE, « « On n'arrive jamais seul au parti » », *op. cit.*

² Pour un autre exemple de ce phénomène, voir J. SIMEANT, « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », *op. cit.*

³ Ce que montre bien Ziad W. Munson dans son analyse des militants anti-avortements. Voir Z. W. MUNSON, *The making of pro-life activists: how social movement mobilization works*, Chicago, Ill., University of Chicago Press, 2008

⁴ Sur cette distinction, voir notamment O. FILLIEULE, « Post scriptum », *op. cit.*, p. 203 et ss.

⁵ B. DURIEZ et F. SAWICKI, « Réseaux de sociabilité et adhésion syndicale. Le cas de la CFDT », *op. cit.*

bourgeoise un terrain sur lequel des enjeux existentiels ont pu être investis, dans la mesure où il subsume le rejet de modèle et d'attentes (en particulier familiales) synonyme de souffrance. La crise que traversent les organisations gauchistes peut ainsi s'accompagner d'une crise biographique et d'un intérêt pour des activités permettant de réaliser un travail sur soi (e.g. psychanalyse, littérature existentialiste, etc.).

À ces facteurs situés en amont interviennent les facteurs associés aux transformations qui s'opèrent dans et à travers le militantisme. D'une part, les liens sociaux formels et informels (amicaux, familiaux, conjugaux) entre militants d'origine chrétienne peuvent affaiblir la loyauté à l'organisation. Le modèle du « bon militant » peut, certes, induire la rupture de ces liens préexistants, mais ceux-ci survivent parfois aux exigences de ce militantisme et peuvent concurrencer la loyauté aux cadres de l'organisation. Ces liens favorisent les échanges en coulisse et la constitution de sous-groupes informels à travers des relations de complicité et de confiance réciproque. D'autre part, certains d'entre eux semblent être porteurs d'un éthos militant structuré par la critique anti-institutionnelle de l'Église c'est-à-dire par le rejet de la délégation de l'engagement sur le terrain par un corps de dirigeants. C'est le cas dans l'OLC et au CLP où ces militants d'origine catholique éprouvent un malaise qui accompagne la prise de parole (voix) qui, catégorisée de « conduites déviantes » par les ténors de l'organisation, conduit à la dissidence par la création d'organisations concurrentes par fidélité aux idées que ceux-ci trahissent. Ces dissidences n'impliquent donc pas la perte de fidélité aux principes fondateurs de ce militantisme. Toutefois, une nouvelle séquence intervient avec l'effritement des croyances dans lesquelles ils ont puisé la force de poursuivre des engagements coûteux. Le sentiment de l'inefficacité pratique de leur engagement, la difficulté à recruter de nouveaux militants (le sentiment d'être un groupe clos et isolé qui ne parvient guère à recruter de nouveaux militants) dans un contexte marqué par la fin d'un cycle de mobilisation ouvrière, la fatigue militante qu'accompagne la formation de nouveaux intérêts liés au développement de la sphère familiale et professionnelle, tout cela contribue à augmenter les coûts objectifs et subjectifs de l'engagement. Ils se heurtent à une dissonance cognitive qui les engage dans un « processus de rationalisation » consistant à « modifier leurs croyances et contribuer ce faisant à ébranler celles de leur groupe »¹.

La croyance selon laquelle ce type de militantisme (ses rôles, hiérarchies, normes, discours, pratiques, etc.) constitue le meilleur moyen pour transformer la société s'effrite, sans pour autant conduire à la perte des représentations et des convictions intimes en la nécessité d'un changement

¹ I. SOMMIER, « Sortir de la violence. Les processus de démobilisation des militants d'extrême gauche. », *op. cit.*, p. 276

profond et radical de société. Cette tension (désillusion à l'égard de ce militantisme versus conviction profonde en la nécessité d'un changement radical) se traduit rarement par un repli sur la sphère privée. Bien que certains individus s'investissent davantage sur le plan familial, on assiste davantage au déplacement des investissements dans d'autres sphères d'activités, notamment professionnelles (parfois dans une logique de « rattrapage »), où ils retrouvent une manière de se valoriser et se faire valoir productrice de réenchantement¹ ; ou encore dans d'autres formes d'engagement (associatif, politique), tout en se mettant à distance de ce qu'ils perçoivent comme des « luttes d'appareil » au sein de l'extrême-gauche, d'une part, et les ambitions de conquête électorale à plus large échelle qu'impliqueraient des compromissions inhérentes au système politique, d'autre part. On les retrouve ainsi parfois dans les associations où s'engagent d'autres militants d'origine chrétienne n'ayant pas milité dans les groupes gauchistes. On ne saurait toutefois surdéterminer le poids des représentations liées à leurs expériences passées, car ce sont aussi les activités dans lesquelles ils s'investissent qui mettent en veille, réactivent et transforment certaines dispositions. Leur investissement professionnel peuvent les amener à se reconvertir dans une activité autrefois associées à l'exercice de la domination par la « bourgeoisie », par exemple dans la direction d'un département (éducation, RH, etc.), exigeant d'adapter leur idéologie aux ressources mobilisables dans ce cadre professionnel,² et ce, au prix d'un travail de mise en cohérence biographique³.

CHAPITRE 8 : « L'ACTION SYNDICALE NE SE PASSE PAS AU 16 RUE DES CHAUDRONNIERS ! »⁴ DE L'ENGAGEMENT RELIGIEUX A L'ACTION SYNDICALE

Ce chapitre explore l'hypothèse selon laquelle l'engagement syndical, en relation étroite avec les transformations idéologiques qui s'opèrent dans les syndicats dits « chrétiens » dès l'après-guerre à Genève et Lausanne, constitue une matrice politique de sortie de la « religion » et d'intégration dans l'espace militant pour certains enquêtés. Comment ces militants d'origine chrétienne en sont-ils venus au syndicalisme ? Comment leur itinéraire militant s'insère-t-il dans le processus sociohistorique de transformation des syndicats chrétiens dans les deux régions étudiées ? Quelle(s)

¹ S. TISSOT (éd.), *Reconversions militantes*, Limoges, PULIM, 2005, p. 16

² *Ibid.*, p. 132

³ M. VOEGTLI, « Du Jeu dans le Je », *op. cit.* ; Pour une analyse détaillée de ce processus, voir G. DESCLOUX, « Socialisation religieuse, engagement militant et carrières professionnelles », *Emulations - Revue de sciences sociales*, n° 25, 10 septembre 2018, p. 81-96

⁴ C'est à cette adresse que situe les bureaux des organisations syndicales chrétiennes de la métallurgie et du tertiaire qui se déconfessionnalisent au cours des années soixante et septante.

forme(s) prend leur engagement en fonction de leur socialisation et des logiques de leur parcours biographique ?

On verra que leur engagement s'inscrit dans un contexte de renouveau syndical initié au début des années septante par certaines fédérations syndicales chrétiennes de Suisse romande, qui n'est pas sans rapport avec le souffle créé par le mouvement de 68. Les militants syndicaux dont il est question ici et qui ont milité dans les syndicats chrétiens (hormis le dernier cas analysé qui a milité au Syndicat des services publics de l'USS) sont nés soit au début des années 1930 dans un milieu rural ouvrier-paysan, soit à la fin des années 1940 de parents employés subalternes¹. La plupart – dont un aumônier – sont d'origine catholique et ont fréquenté les organisations du catholicisme de mouvement, à savoir le scoutisme, la JOC ou la JEC, et les plus jeunes d'entre eux ont milité dans les maisons de jeunes où ils ont souvent joué un rôle d'animateur-agitateur – deux exerceront plus tard une activité d'éducateur. Enfin, rappelons que le paysage syndical durant les années septante est pluriel, avec deux grandes confédérations : les syndicats chrétiens réunis au sein de la FSCG à Genève et membres de la Confédération des syndicats chrétiens, et les fédérations de l'Union syndicale suisse (USS) avec sa centrale à Berne dirigée par des membres du parti socialiste. Les effectifs des syndicats chrétiens pèsent pour moins d'un tiers en comparaison avec l'USS, mais ils occupent dans les années septante une place centrale dans l'animation des luttes sociales, notamment du fait que certaines fédérations (métallurgie et tertiaire) se distinguent par un syndicalisme en phase avec les schèmes de 68 et le contexte de grève.

Une première partie aborde les transformations des organisations syndicales (CRT, FCOM) qui rompent avec le syndicalisme chrétien de la Confédération des syndicats chrétiens. On verra sur quels aspects ces organisations se différencient du paysage syndical dominé par les syndicats de l'USS. Car à partir de la fin des années quarante, les syndicats chrétiens à Genève sont progressivement investis par des militants formés par les organisations du catholicisme de mouvement – notamment la JOC –, et progressivement par d'autres militants d'origine catholique qui se politisent dans les années soixante-huit. La rencontre entre les dispositions et aspirations de ces militants, d'une part, et un contexte marqué par un long cycle de grève et d'occupation, d'autre part, favorise la formulation d'un syndicalisme de tendance autogestionnaire qui se démarque dans l'espace syndical de ses concurrents de l'Union syndicale suisse (USS). Outre l'immense travail théorique, on verra que les discours, programmes et mode d'intervention de ce syndicalisme d'inspiration autogestionnaire, qui entrent largement en résonnance avec les préférences

¹ L'un d'entre eux, né en France et arrivée durant sa prime jeunesse en Suisse romande est le fils d'un père artiste et d'une mère employée.

idéologiques de militants libertaires, s'épanouissent durant le cycle de grève des années septante malgré sa « marginalisation » de l'espace syndical. Comme s'opère la transformation des syndicats chrétiens, de Genève à Lausanne ? En quoi ce syndicalisme qui prend racine dans les fédérations syndicales chrétiennes se distingue-t-il de l'USS ? En quoi porte-t-il la marque de dispositions, valeurs et références communes intériorisées dans le cadre des mouvements de l'après-guerre ?

Une deuxième partie porte sur les itinéraires d'engagement syndical des enquêtés. Quelles sont les logiques biographiques sous-jacentes à leur engagement ? Quelle(s) forme(s) leur engagement syndical prend-il en fonction de leur patrimoine dispositionnel ? En quoi cet engagement s'inscrit-il chez certains enquêtés dans la continuité d'une carrière d'émancipation à l'égard des schèmes et croyances de la religion instituée ?

Section 1 : La transformation des syndicats chrétiens

Si l'histoire de la grande centrale syndicale de l'USS des années 1960-1970 est mieux connue, celle des syndicats chrétiens en Suisse romande et de ses militants l'est beaucoup moins. Cette section décrit les transformations considérables qui s'opèrent dans les syndicats chrétiens à Genève et Lausanne. Elle revient sur leur implantation très inégale et sur les dynamiques internes qui conduisent à d'importantes confrontations idéologiques et organisationnelles entre fédérations.

L'espace syndical à Genève et à Lausanne

Genève, une ville semi-ouvrière soumise à des mutations économiques de grande ampleur

Dès la fin des années trente, en l'espace de quelques décennies, la région genevoise devient l'un des territoires les plus industrialisés et denses de Suisse romande. Région d'immigration et entourée par le territoire français, sa population double en moins de quarante ans, passant de 171'366 habitants en 1930 à 331'599 en 1970. Elle se compose de couches d'immigrés successives, avec des travailleurs en provenance d'Italie, de France, mais aussi des régions rurales, telles que Fribourg et le Valais. Ce dynamisme se traduit par l'extension du nombre de travailleurs qui se monte à 170'000 en 1970, et par la forte croissance du secteur de la construction (bâtiment et travaux de génie civil), de l'hôtellerie, et de l'industrie métallurgique et des machines. En 1975, l'industrie emploie à elle seule 37'323 travailleurs sur les 52'000 que compte alors le secteur secondaire, le secteur tertiaire

employant alors 143'900 travailleurs¹. par comparaison, Lausanne et son agglomération passent de 125'000 habitants en 1930 à un peu plus de 200'000 en 1970, abritant environ 110'000 travailleurs en 1975².

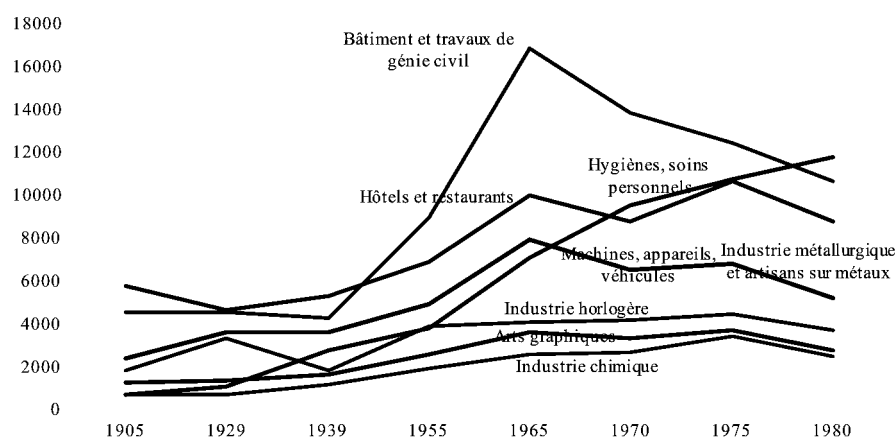
Dès le milieu des années septante, la situation économique en Suisse se dégrade fortement. Le nombre d'emplois supprimés entre 1973 et 1976 se monte à environ 340'000, soit plus de 10% des postes de travail. Toutefois, deux tiers d'entre eux concernent des travailleurs immigrés dont le contrat n'a pas été renouvelé³. Entre 1966 et 1982, l'industrie genevoise perd ainsi plus d'un emploi sur cinq, passant de 29'046 à 23'132 travailleurs, l'effectif maximum se situant en 1971 avec 30'000 travailleurs. Entre 1971 et 1982, près de deux Suisses sur cinq quittent leur emploi dans l'industrie qui, dès 1971, compte plus de travailleurs étrangers que de Suisses (59% en 1966 à 45% en 1981). Le recul de l'emploi se concentre sur la période 1971 à 1976 (- 24,4%), et plus particulièrement sur les années 1974 à 1976 qui enregistrent plus de 5 000 suppressions d'emplois. Les activités liées à la métallurgie ont globalement perdu plus d'un millier d'emplois entre 1971 et 1982 (-35,5%). Dans les arts graphiques, le recul qui s'amorce dès 1972 (- 5,6%) s'aggrave entre 1973 et 1976 (- 21,3%). En 1982, les arts graphiques qui emploient un peu moins de 2 000 travailleurs subissent une diminution de 34,1% par rapport à 1969-71. Enfin, l'industrie des machines et de la métallurgie enregistre une perte de 4 205 emplois entre 1971 et 1982, tandis que les activités liées à la métallurgie ont globalement perdu plus d'un millier d'emplois durant la même période (35,5%).

¹ SERVICE CANTONAL DE STATISTIQUE GENEVE, « Evolution de l'emploi à Genève depuis 1973. Estimation des effets de la récession », *Aspects statistiques*, n° 5, juin 1977, p. 32 ; SERVICE CANTONAL DE STATISTIQUE GENEVE, « Evolution de l'emploi dans l'industrie genevoise de 1966 à 1982 », *Aspects statistiques*, n° 40, avril 1984, p. 32

² C. ROH, *La mosaïque sociale lausannoise. Population, emplois, cycles de vie et classes sociales entre 1970-1995*, Villes de Lausanne. Office d'études socio-économiques et statistiques, Lausanne, s.e., 1996

³ SERVICE CANTONAL DE STATISTIQUE GENEVE, « Evolution de l'emploi à Genève depuis 1973. Estimation des effets de la récession », *op. cit.*

Figure 15 : Évolution de l'emploi dans l'industrie à Genève¹



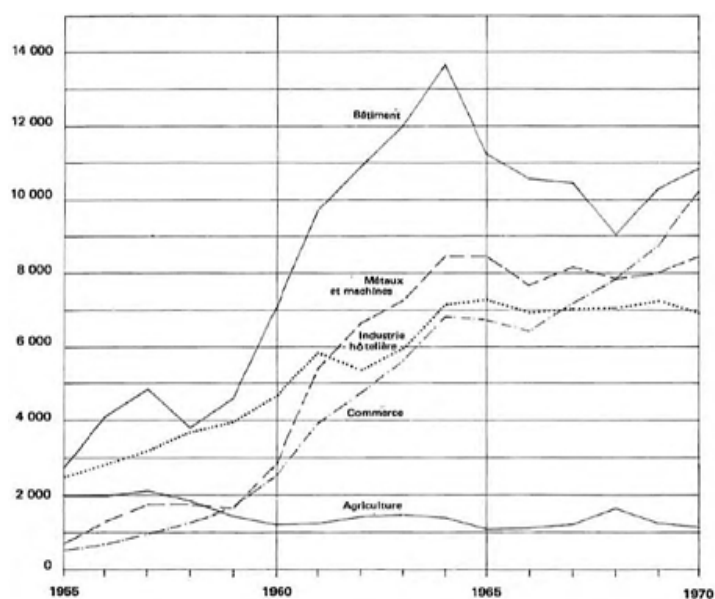
Durant cette période, seules trois activités industrielles connaissent une croissance de leurs effectifs : l'industrie de l'alimentation et des boissons (+465 personnes), la bijouterie (+578) et la chimie (+835). Toutes les autres branches industrielles subissent une régression de l'emploi, en particulier l'industrie des textiles et de l'habillement (-725 personnes par rapport à 1966), les arts graphiques (-1000 par rapport à 1969-1971), la métallurgie et l'industrie des machines (- 4200 par rapport à 1971) et l'horlogerie (-1100 par rapport à 1966-1970)².

Genève est l'une des principales portes d'entrée des immigrés. Le nombre de permis annuel passe de 15'000 au début des années cinquante à environ 35'000 quinze ans plus tard, essentiellement dans les services (restauration, soins, etc.), mais aussi dans l'industrie et le bâtiment, deux secteurs qui recrutent principalement des travailleurs italiens et espagnols parmi lesquels figurent des militants du PCI/PCE.

¹ SERVICE CANTONAL DE STATISTIQUE GENEVE, « Evolution de l'emploi dans l'industrie genevoise de 1966 à 1982 », *op. cit.*, p. 17-18

² SERVICE CANTONAL DE STATISTIQUE GENEVE, « Evolution de l'emploi dans l'industrie genevoise de 1966 à 1982 », *op. cit.*

Figure 16 : Main-d'œuvre étrangère des principaux groupes professionnels à Genève depuis 1955¹



C'est dans ce bassin industriel en progressive mutation vers une économie plus tertiaisée et marquée par les flux de travailleurs immigrés que s'inscrit l'un des pôles les plus dynamiques du syndicalisme en Suisse romande. L'afflux presque constant de travailleurs d'origine catholique (164'644 catholiques déclarés contre 124'065 protestants en 1970) accompagne la formation du mouvement chrétien social, dont sont issus les syndicats chrétiens.

La mutation du syndicalisme au sein de la FSCG

À ses débuts dans les années trente et sous l'influence de l'unité entre l'Eglise et le Parti indépendant chrétien-social (PICS), la famille syndicale chrétienne de la FSCCG² reprend à son compte l'idéologie corporatiste jusqu'à opérer des rapprochements avec la nouvelle droite³. Bien que minoritaires sur le plan des effectifs et complaisantes par rapport à la radicalité du mouvement ouvrier dont se réclament les syndicats de l'Union syndicale suisse (USS), les fédérations syndicales chrétiennes à Genève, parmi les plus importantes de Suisse romande, connaissent toutefois des transformations profondes, mais variables selon les fédérations. C'est notamment sur l'initiative de nouveaux permanents et militants des fédérations de la métallurgie (FCOM) et du tertiaire (FchP et FCES), dès les années cinquante, qu'émerge un syndicalisme de contestation. Elles vont assumer une conflictualité plus affirmée par rapport aux syndicats de l'USS, qui

¹ SERVICE CANTONAL DE STATISTIQUE GENEVE (éd.), *Annuaire de statistique 1970*, op. cit., p. 232

² La Fédération des syndicats chrétiens corporatistes de Genève (CSCCG)

³ U. ALTERMATT, *Le Catholicisme au défi de la modernité*, op. cit., p. 308 et ss.

s'opposent à la grève en se référant à la paix du travail. En promouvant un intérêt commun entre patronat et ouvrier, la paix du travail vise à préserver la « paix sociale » en excluant le recours à la grève par le biais des conventions collectives de travail¹. Souvent membres et élus du parti socialiste dont l'accès dans les gouvernements fut possible par ses orientations sociales-démocrates, les principaux dirigeants de l'USS s'y réfèrent à travers une lecture qui exclut d'emblée le recours à la mobilisation collective. Car dans le contexte de l'époque, celle-ci fait clairement écho à la lutte des classes et à un répertoire d'action porté par les militants communistes et les gauchistes. Président central (1958-1972) de la FTMH et membre du comité de l'USS (1958-1973) qu'il préside de 1969 à 1973, Ernst Wüthrich exclut tout recours à la grève et règlementation des conflits et du travail hors des conventions collectives ; avec pour effet une relative exclusion des ouvriers aux négociations menées par les seuls secrétaires syndicaux². Toutefois, ces transformations ne vont pas sans soulever des tensions avec d'autres fédérations syndicales chrétiennes et avec la faïtière nationale, la CSC, ce qui aboutira à leur séparation de l'entité syndicale chrétienne en 1993.

ENCADRE 28. STRUCTURE ORGANISATIONNELLE ET AUTONOMIE SYNDICALE

S'il y a bien une division du travail politique entre le PS et les syndicats socialistes de l'USS, et ce dès la fin du XIX^e siècle, il s'agit avant tout d'une « division instrumentale » plutôt que « fonctionnelle » dans la mesure où elle repose sur une séparation partielle des domaines et des moyens d'intervention et que l'intervention politique est conçue en prolongement de l'action syndicale³. Dirigeants du PS et de l'USS appartiennent à la même famille politique, mais, à l'inverse du modèle britannique, les syndicats sont considérés comme l'instrument du parti ou, du moins, subordonnés à des enjeux propres au champ politique. Il en résulte notamment une structure organisationnelle des syndicats de l'USS caractérisée par une forte centralisation, les fédérations cantonales étant tributaires des décisions de leurs « centrales » respectives, elles-mêmes dépendantes du Comité central de l'USS sis à Berne. L'intégration progressive du PS dans le système politique suisse concordataire⁴, au prix d'un abandon de la lutte des classes, est parallèle à celle de l'USS qui s'engage sur la voie de la paix du travail dès 1937 : sortes de compromis dans lequel les organisations patronales s'engagent, en cas de conflits, à négocier à huis clos avec les syndicats, en échange de quoi ces derniers renoncent à recourir aux moyens de luttes traditionnelles, en particulier la grève⁵.

Les syndicats chrétiens se structurent selon un tout autre modèle. D'une part, l'unité entre l'Église, les partis chrétiens-sociaux et les syndicats se délitent progressivement dès les années cinquante, en particulier à Genève, cédant ainsi la place à une autonomie syndicale plus affirmée.

¹ Le patronat s'appuie sur les conventions collectives de travail pour obtenir le respect d'une procédure en matière de conflit pour éviter et résoudre ceux-ci sans recourt à la grève et mobilisation des travailleurs. En 1952, 1400 conventions collectives de travail concernent 800'000 travailleurs.

² En 1969, un débat parlementaire porte sur la réglementation des vacances par la loi. Au Conseil national, Ernst Wüthrich s'oppose à la fixation d'un minimum de quatre semaines de vacances par la loi, estimant que cette question relève exclusivement des conventions collectives. P. GARBANI et J. SCHMID, *Le syndicalisme suisse: histoire politique de l'Union syndicale, 1880-1980*, Lausanne, Suisse, Éditions d'en bas, 1980, p. 211

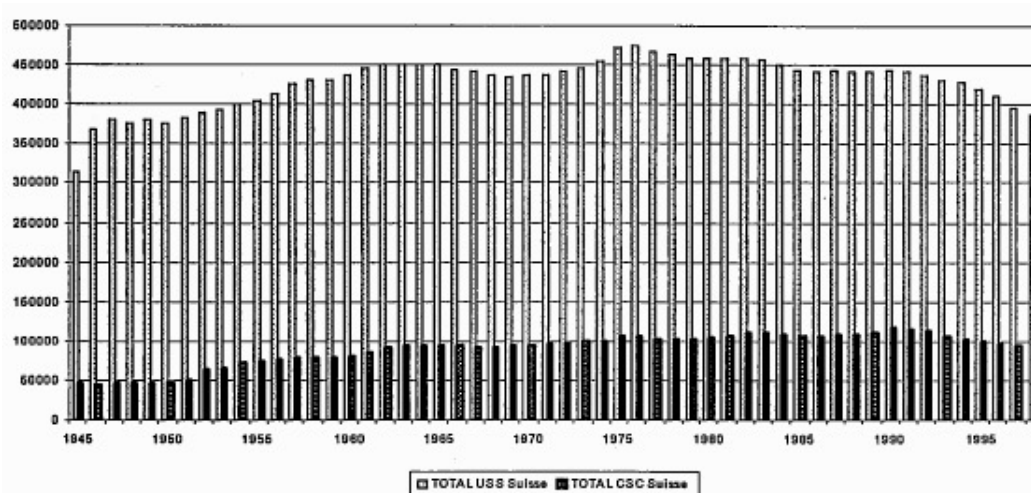
³ H. HATZFELD, *Faire de la politique autrement. Les expériences inachevées des années 1970*, Paris, Adels, Revue Territoires [u.a.], 2005, p. 35-36

⁴ H. KRIESI, *Le système politique suisse*, s. l., Économica, 1998

⁵ A ce propos, voir l'ouvrage critique de C. MASNATA-RUBATTEL et F. MASNATA, *Le pouvoir suisse. Séduction démocratique et répression suave*, Paris, C. Bourgois, 1978

D'autre part, l'absence de centralisation au profit de fédérations cantonales détentrices de leur direction politico-administrative porte la marque des particularismes locaux du catholicisme, notamment entre régions catholiques de diaspora (Genève, Vaud, Jura) où émergent le mouvement catholique social, et les cantons catholiques (Fribourg, Valais) dominés par le Parti conservateur. Il en résulte des organisations syndicales qui, à l'instar de l'USS, sont organisées par secteurs, mais dont la direction se situe à l'échelle locale – bien que des collaborations et discussions étroites s'opèrent régulièrement entre fédérations régionales. Au niveau national, leur adhésion à la Confédération des syndicats chrétiens (CSC) n'a historiquement pour objectif que de renforcer l'unité et la visibilité des syndicats chrétiens, sans pour rien leur ôter de leur prérogative. Au total, les effectifs cumulés des fédérations chrétiennes atteignent à peine un quart des effectifs de l'USS, la Fédération romande des syndicats chrétiens revendiquant 25'000 membres en 1970¹, mais d'importantes disparités régionales existent. Dans les cantons catholiques (Fribourg, Valais), les fédérations chrétiennes sont souvent majoritaires dans certains secteurs, du moins pour toute la période concernée c'est-à-dire jusque dans les années nonante. De plus, la relative autonomie des fédérations chrétiennes explique les importantes divergences idéologiques entre fédérations chrétiennes cantonales, mais aussi au sein même d'un même canton. La Fédération valaisanne des syndicats chrétiens (FVSC) ou, au sein même de la FSCG, la Fédération chrétienne des travailleurs de la construction (FCTC), revendique son attachement à la doctrine sociale de l'Eglise et à la référence chrétienne de leur syndicalisme, qui rejette la notion de « lutte de classe » au profit d'une approche plus concordataire.

Figure 17 : Effectifs des syndicats à Genève



sur le plan organisationnel, Genève se distingue avec la création de la Fédération des syndicats chrétiens de Genève (FSCG) qui réunit les fédérations locales, que ce soit la FCOM (métallurgie), la FCBB (bois et bâtiment) la FCTC (construction) ou encore la FCES (employés) et la FchP (service public). Alors qu'un permanent de la FCOM-Vaud reçoit sa rémunération de cette dernière, un permanent de la FCOM-Genève la reçoit de la FSCG. Des fédérations sectorielles identiques (FCOM, FCBB, FchP...) se constituent dans les autres cantons, mais elles n'atteindront jamais les effectifs de leurs homologues genevois. Dans le canton de Vaud, les plus

¹ S.A., « Les chrétiens-sociaux: Non à l'initiative Schwarzenbach, Oui au statut des catholiques », *Gazette de Lausanne*, 20 avril 1970, p. 11

grandes fédérations syndicales chrétiennes se concentrent dans la région lausannoise, bien que d'autres sections se constituent sur certains sites industriels comme au chablais (région entre Lausanne et le Valais). Dans les années 1950, une section syndicale FCOM est créée à Monthey par un groupe de la JOC, avant d'être rattachée à l'arrondissement de Martigny. En 1963, l'installation des Raffineries du Rhône augmente les effectifs industriels de la région, et permet à la FCOM de Monthey de devenir un arrondissement autonome. Pour assurer sa viabilité, la section va s'étendre sur le district vaudois d'Aigle où se produit un certain chevauchement avec la FCOM lausannoise, qui organise par exemple des métallos aiglons employés aux Ateliers de Vevey. Les effectifs cumulés des fédérations

Après l'échec du corporatisme syndical¹, les années cinquante ouvrent une période de redéfinition du syndicalisme chrétien. L'épiscopat prend de la distance avec le projet du catholicisme politique et n'apparaît plus guère en public sur ces questions². L'unité entre l'Église et le Parti indépendant chrétien-social qui rebutait bon nombre de jocistes se rompt pour céder la place à un pluralisme politique³. Les statuts sont révisés pour fixer la séparation des mandats politiques et syndicaux, et une convention est signée avec la Fédération des syndicats chrétiens nationaux (CSC)⁴ qui se mobilise sur la question du logement⁵, pour le suffrage féminin, la durée du travail et la défense des travailleurs immigrés.

Secrétaire permanent en 1945, puis secrétaire général de la nouvelle FSCG (qui succède à la FSCCG) en 1968, le jociste Fernand Pittet scelle définitivement la réconciliation des jocistes avec les syndicats chrétiens⁶. D'autres suivront. Avec l'abandon du corporatisme, des jeunes militants engagés à la JOC et au MPF, qui s'autonomisent du clergé et nouent des alliances avec les militants communistes, réinvestissent les syndicats chrétiens : « Il y a une grève des ferblantiers en 1944, et une autre en 1954, et j'avais lu le rapport de grève qui montre une espèce de front syndicat-chrétiens et parti du travail contre la FTMH [métallurgie et horlogerie, USS]. » Vers la fin des années 1960, les derniers militants syndicaux qui exerçaient des charges importantes au Parti indépendant chrétien-social, mais qui l'estiment désormais trop à droite, quittent le parti⁷. Cette relative autonomie vis-à-vis du champ politique marque la fin des liens privilégiés avec le parti chrétien et le syndicat cesse d'être la pépinière des membres du parti. Toutefois, l'étiquette chrétienne-sociale du syndicat persiste encore des années dans les rangs de l'USS et de la gauche, tandis qu'une partie des délégués et secrétaires syndicaux – notamment au sein de la FCTC – refuse de figurer dans le cortège du 1^{er} Mai aux côtés des communistes du PdT : « Ce qui fait qu'il y avait deux 1^{er} Mai, celui de l'USS, du Parti du travail et du Parti socialiste, et celui des syndicats chrétiens, à part, avec

¹ A ce propos, voir R. RUFFIEUX (éd.), *Le Mouvement chrétien-social en Suisse romande (1891-1949)*, op. cit.

² U. ALTERMATT, *Le Catholicisme au défi de la modernité*, op. cit., p. 173

³ *Ibid.*, p. 171

⁴ B. MATHEY, D. DIND et G. TISSOT, « Histoires de syndicats », *Sit info*, n° 37, septembre 1996, p. 16

⁵ S.A., « Pénurie de logements: "La politique officielle de déflation est insupportable" », *Gazette de Lausanne*, 1^{er} août 1964, p. 3

⁶ B. MATHEY, D. DIND et G. TISSOT, « Histoires de syndicats », op. cit.

⁷ *Ibid.*, p. 15

un culte à la fin parce qu'ils voulaient être œcuménique. »¹ L'arrivée de militants – notamment à la FCOM² – issus de l'immigration italienne ou espagnole dès les années cinquante, membres ou compagnons de route du PCI et du PCE, modifie les rapports de force interne. Les événements de 68 et les cortèges des 1^{er} Mai suivants qui fustigent la paix du travail y contribuent également, si bien qu'en 1971 « une assemblée de délégués votent à peu de voix de la majorité la décision de défilier avec les communistes, enfin avec tout le monde, mais aussi avec les communistes. »³ Les syndicats chrétiens – en particulier la FCOM – affichent ainsi une image publique qui le situe clairement au sein de la gauche, qui plus est combative, qui marginalise les militants attachés à une conception catholique sociale du syndicalisme. Ce tournant renforce la réorientation de la ligne stratégique de certaines fédérations, telles que la FCOM et les fédérations du tertiaire et services publics. Cette nouvelle ligne stratégique du « renouveau syndical » – sur laquelle on reviendra – qui remet en cause le « mythe » de la paix du travail permet à ces fédérations « chrétiennes » de se distinguer du « réformisme » et du « consensus » pratiqués par l'USS « qui a conduit à renoncer de promouvoir des luttes syndicales susceptibles de mobiliser réellement les travailleurs sur des positions de classe, voire même à la répression des luttes »⁴. Toutefois, la plupart des gauchistes, critiques à l'égard des « bureaucrates » de l'USS, investissent ses différentes fédérations, car elles leur apparaissent comme la principale organisation de masse des travailleurs. Les organisations marxistes-léninistes (CLP, OLC, LMR) se réfèrent à une stratégie d'entrisme clairement établie. À Genève et à Lausanne, leurs militants investissent surtout la FTMH et le SSP (service public) dans lesquels ils tentent de modifier leur orientation stratégique en faveur d'une politisation ouvrière par la mobilisation et la combativité.

Certains issus du catholicisme de mouvement (scoutisme, JOC, etc.) sollicitent d'autres militants catholiques dont le regard et la conception sur le syndicat se modifient sous leur influence⁵. Né en 1932, le Français Jacques Lafargue contribue fortement à l'orientation progressive que prennent la FCOM et la FSCG. Il milite à la JOC, à Paris, puis s'établit à Genève, en 1957, où il travaille en tant qu'horloger-rhabilleur⁶. Il adhère à la FCOM et devient rapidement un pilier de la FCOM de Genève qu'il préside plusieurs années, avant d'être nommé président de la FSCG durant 11 années

¹ Entretien avec GT, février 2017

² M. VON ALLMEN et J. STEINAUER, *L'apport de l'immigration au syndicalisme suisse depuis 1945*, op. cit., p. 61-62

³ Entretien avec GT, février 2017

⁴ CRT et SIT, « Paix du travail: mythes, réalités et enjeux », *Bulletin CTR/Sit-information*, n° 75/49, décembre 1987, p. 2

⁵ Sur le passage du catholicisme d'associations au catholicisme de mouvement, voir U. ALTERMATT, *Le Catholicisme au défi de la modernité*, op. cit., p. 177 et ss.

⁶ M. VON ALLMEN et J. STEINAUER, *L'apport de l'immigration au syndicalisme suisse depuis 1945*, op. cit., p. 220

: « Et comme il y a ces gens-là, ça donne envie à d'autres de venir. »¹ Ces jeunes militants et syndicalistes qui se politisent à travers les mouvements sociaux des années soixante et au sein de l'Action catholique importent dans l'action syndicale une pensée du changement social, économique et politique d'inspiration anticapitaliste et anti-impérialiste. Militant de l'Action catholique, l'économiste Bernard Mathey joue un rôle moteur dans ce processus. Nommé secrétaire général de la FSCG de 1964 à 1969, il se rend ensuite en Afrique pour le compte du syndicat chrétien international (CMT), avant d'être l'un des acteurs majeurs de la création de la Confédération romande du travail (qui chapeaute les fédérations du tertiaire). Très bon théoricien autodidacte, il inaugure un syndicalisme de participation et de contestation fondamentale de la dépossession politico-économique des travailleurs par le capitalisme, et, de 1980 à 1995, se consacre à développer l'interprofessionnel au sein du SIT.

L'ancien jociste Fernand Pittet qui lui succède à la FSCG en 1968, et Jacques Lafargue qui devient président de la FSCG de 1971 à 1983 contribuent à ce processus. En quelques décennies, la FSCG et, en son sein, la FCOM dont « la fraction romande est anti-paix du travail », émettent peu à peu des critiques de plus en plus vives contre les organisations patronales, notamment face au refus de celles-ci d'accorder des améliorations de la sécurité sociale (protection contre les accidents, vacances, jours fériés, AVS, allocations familiales) dans une conjoncture de forte hausse de la productivité. En 1955, la FSCG refuse de rallier un comité (contre une initiative fiscale déposée par le PdT) composé d'opposants aux améliorations sociales. En 1966, elle appuie un projet de loi du communiste Armand Magnin en faveur des allocations familiales² :

« Donc la FSCG vire à gauche, dès 1968, même un peu avant, et elle s'intègre au mouvement syndical général. En 1971, elle décide de faire le 1^{er} Mai en commun avec les autres [les syndicats de l'USS, le Parti socialiste et le Parti du travail (communiste)]. (...) En 1971, une assemblée de délégués vote à quelques de voix de la majorité en faveur du 1^{er} Mai avec les communistes et les autres. »³

Le virage le plus à gauche est manifeste au sein de la FCOM. L'arrivée de ces militants d'origine catholique explique, par exemple, que « la remise en cause de la paix du travail est plus forte à la FCOM qu'à la FTMH », une orientation que renforce l'arrivée de Georges Tissot en 1974 : « Quand je rentre, les jeux sont faits ! Ce n'est pas moi qui fais les jeux. Mais bon, je rajoute un joker ou un as de carreau. Nommé secrétaire général adjoint de la FSCG en 1981, Georges Tissot grandit dans la jeunesse paroissiale de l'Église catholique de Sainte-Clothilde, puis rejette le scoutisme et assez brièvement la JEC durant ses études de Sciences politiques, avant de militer à Chrétiens du mouvement, dans les luttes de quartiers et les Centres de loisir et de rencontre. Il joue

¹ Entretien avec GT, janvier 2017.

² B. MATHEY, D. DIND et G. TISSOT, « Histoires de syndicats », *op. cit.*, p. 17

³ Entretien avec GT, février 2017

un rôle important dans la collaboration étroite que noue la FCOM avec la CRT de Bernard Mathey dans la mise en œuvre d'un syndicalisme d'orientation autogestionnaire (on y reviendra plus loin).

Les fédérations chrétiennes lausannoises de la métallurgie et du tertiaire qui disposent d'effectifs plus limités encore suivent également ce mouvement. Avec la création de la CRT-romande, les fédérations chrétiennes du tertiaire à Lausanne, pratiquement en veille à la fin des années soixante, sont investies par de jeunes militants politisés dans les mouvements sociaux et organisations gauchistes du début des années septante. Elles profitent notamment de l'arrivée de deux militants, dont l'itinéraire passe par la faculté de théologie et la LMR, qui voient dans ces fédérations l'occasion de développer un syndicalisme de lutte porté par les nouveaux thèmes anticapitalistes (gestion autoritaire des institutions parapubliques, violence psychiatrique, exploitation des immigrés, critère de rentabilité, etc.). À la FCOM, l'arrivée et le recrutement de militants qui se démarque par leur activisme accompagnent cette orientation nouvelle. L'attractivité de la FCOM parmi les ouvriers en grèves doit beaucoup à Innocencio Garcia-Carreras. Engagé en 1964 pour la FCOM-Vaud, il crée l'une des plus grandes sections de travailleurs espagnols dans l'Ouest lausannois, dont une quinzaine lancent la grève chez Bobst SA (machine) en 1973, et s'impliquera en faveur de la grève à Matisa¹, en mars 1976, avec Sébastien C.. Fils de « chrétiens sans Eglise et de communistes sans parti », ancien jéciste impliqué dans les mouvements de collégiens se revendiquant des chrétiens anarchistes, Sébastien C. est quant à lui nommé permanent en 1975 pour la FCOM-Vaud, qui le mandate également pour développer la CRT-Vaud. Il joue un rôle central dans la grève de l'usine Matisa SA dans l'Ouest lausannois, en mars 1976, et devient l'un des acteurs incontournables de la CRT-Vaud en syndiquant les chauffeurs de taxi, en animant la grève au Levant (foyer pour toxicomane) et en s'investissant corps et âme dans les mobilisations de défense des requérants d'asiles aux côtés d'autres militants chrétiens – notamment des pasteurs – proches du Centre social protestant.

Peu à peu, le particularisme confessionnel s'atténue. Toutefois, ce mouvement dont le centre de gravité se trouve à la FSCG « n'est pas unanime » et même « contesté » à l'interne par des militants attachés au syndicalisme d'inspiration chrétienne en référence à la doctrine sociale de l'Eglise. Les responsables de FCTC genevoise, par exemple, qui couvre des secteurs où s'emploient des ouvriers souvent plus qualifiés que dans la métallurgie, contestent sérieusement l'orientation de la FSCG. Ils se trouvent marginalisés et les références chrétiennes qu'ils prêtent à leur engagement et à leur

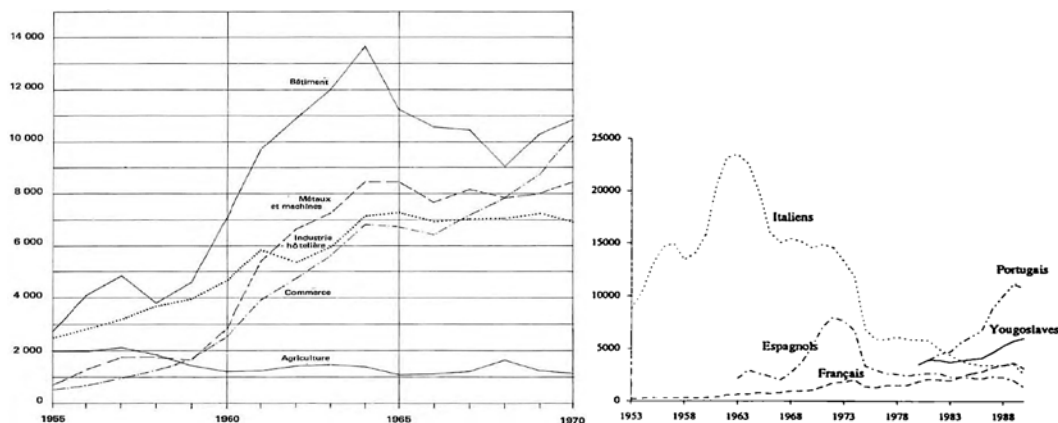
¹ Sur cette grève, voir le chapitre 5 dans Y. BOUGHABA, *Citoyennetés populaires en Suisse. Sociabilités et politique à Renens (1945-2013)*, op. cit.

pratique démonétisées¹. Cette dynamique aboutit en 1978 à la rupture des rapports entre la FSCG et la CSC et, au niveau local, de la séparation de la FCTC avec la FSCG. Le terrain est désormais totalement libre pour rompre officiellement avec la référence chrétienne, ce qui donne lieu à la création du Syndicat interprofessionnel de travailleuses et travailleurs (SIT).

L'ouverture des syndicats chrétiens aux travailleurs immigrés

En Suisse, le nombre de permis annuels accordés aux travailleurs immigrés triple entre 1950 et 1980. En janvier 1961, plusieurs milliers d'ouvriers espagnols arrivent en Suisse : la moitié d'entre eux se font recruter à Genève². Ces travailleurs immigrés en provenance d'Italie, d'Espagne et du Portugal sont essentiellement recrutés dans les services (restauration, soins, etc.), dans l'industrie et le bâtiment³. À Genève, ils sont particulièrement nombreux dans la construction et la métallurgie, tandis que des immigrés plus qualifiés (ingénieur, technicien) se font embaucher dans des entreprises comme la SIP (Société des instruments de physique) ou au CERN. Ils fréquentent les cercles associatifs d'immigrés et, pour les catholiques dits « pratiquants », les cercles paroissiaux. Certains deviennent aussi des sympathisants ou militants de groupes et partis politiques, que ce soit durablement - au PICS, au PS, au PdT-POP ou à la LMR - ou passagèrement dans différents collectifs, mouvements autonomes et fractions de l'après 1968⁴.

Figure 18 : Main-d'œuvre étrangère par secteurs à Genève et par origine en Suisse⁵



¹ Phénomène que Catherine Leclercq montre bien dans son étude du PCF, et que Yann Raison du Cleuziou identifie à son tour dans les processus de contestation interne et défection dans l'Ordre dominicain. Y. R. DU CLEZIOU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *op. cit.*, p. 178

² M. ENCKELL, « Franco assassin! », *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier*, n° 21, Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier, 2005, p. 158

³ Voir notamment D. CASTELNUOVO FRIGESSI, *La condition immigrée*, *op. cit.* ; G. FONTE, « L'intégration des immigrés italiens à Lausanne, un modèle de réussite? », *op. cit.* ; C. MAIRE, « La représentation des immigrés italiens dans les affiches politiques de 1965 à 1981: construction et déconstruction d'une image. », *op. cit.* ; P. BARCELLA, « Missions catholiques et immigration italienne. Réseaux et repères sociaux », *Revue suisse d'histoire*, vol. 65, n° 1, Schwabe Verlag, 2015, p. 49-64

⁴ M. VON ALLMEN et J. STEINAUER, *L'apport de l'immigration au syndicalisme suisse depuis 1945*, *op. cit.*, p. 71

⁵ Genève, Service cantonal de statistique, *Annuaire statistique*, 1970, p. 232 ; GROUPE VALAISAN DE SCIENCES HUMAINES, *Le Valais et les étrangers. XIXe-XXe*, Sion, Société et culture du Valais contemporain, 1992, p. 135

Outre les coûts élevés d'une syndicalisation pour ces immigrés, les efforts d'intégration et de défense de ces travailleurs par les syndicats sont à géométrie variable selon les régions, les moments et les fédérations. Leur intégration dans les organisations syndicales gagne à être retracée, car ces militants constituent un apport considérable à l'action syndicale en Suisse romande, autant en termes d'effectifs qu'en matière de militantisme. Et la progression de leur nombre compte moins que les dynamiques contestataires qu'ils instaurent dans tel groupe d'entreprises ou telle branche.

La CSC se montre très tôt ouverte aux étrangers et, sur l'ensemble des années septante, plus progressiste en matière de politique d'immigration, par comparaison avec l'USS¹. On peut penser que cet accueil moins réservé que l'USS, dont l'anticommunisme des dirigeants provoque leur méfiance à l'égard des travailleurs immigrés proches du PCI ou du PCE, tient en partie à leur référence à l'Eglise en matière d'engagement social. La doctrine sociale de l'Eglise investit le terrain social en insistant sur la solidarité avec les pauvres, parmi lesquels l'étranger bénéficie d'une place privilégiée. À Genève, le comité de la FSCG donne son accord en 1947 pour organiser les travailleurs immigrés. Par la suite, les syndicats chrétiens présentent la configuration inverse de l'USS². Pour la fédération socialiste du bois et du bâtiment (FOBB), les travailleurs immigrés constituent un bassin important de recrutement de ses effectifs, en baisse progressive avec le transfuge des ouvriers suisses vers des secteurs plus valorisés. Cette configuration explique l'attitude résolument hostile de la FOBB à l'égard d'une association comme le Centre de contact Suisses-immigrés, issu du Centre social protestant, qui vise à offrir aux immigrés un espace d'engagement, d'entraide et de sociabilité sans prétention syndicale. Ce bassin de recrutement explique qu'avec la crise qui éclate en 1974-1975, et par conséquent le non-renouvellement de contrats de travailleurs immigrés, les effectifs de la FOBB subissent une chute importante.

Son rival chrétien, la FCBB, est plutôt rétif à l'égard des immigrés, notamment lorsqu'il est question de dégager des ressources pour recruter un permanent spécialisé, ou pour promouvoir des syndiqués immigrés à certains postes syndicaux. La FCBB, principale fédération de la FSCG en termes de membres, estime que les travailleurs immigrés vont exercer une pression à la baisse sur les salaires. La force de cet argument tient sans doute à son implantation dans des secteurs où la main-d'œuvre reste largement indigène³, mais peut-être aussi à la moindre importance de militants issus de

¹ J. STEINAUER et M. V. ALLMEN, « 1970-1980 : les syndicats entre xénophobie et solidarité », dans *Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier*, Lausanne, 2001, vol. 17, p. 77

² *Id.*

³ Ainsi, les schèmes humanistes de solidarité avec le « frère étranger » entrent en tension avec les craintes de voir les salaires et conditions de travail se prêter par le recrutement massif de travailleurs immigrés I. ALBANESE, *L'apport de l'immigration au monde syndical. L'exemple du syndicat genevois, SIT, 1945-1995*, Mémoire de licence, Université de Fribourg, 1997, p. 88 et ss.

l'Action catholique. En effet, la JOC insiste dans ses congrès et brochures sur la fraternité ouvrière au-delà des frontières et des territoires, et nombreux sont les jocistes missionnés dans le Tiers-Monde pour former les jeunes ouvriers. La JOC internationale entreprend des contacts étroits avec des jocistes espagnols engagés dans la résistance contre le régime franquiste. Ce n'est pas donc pas un hasard si, dans les régions genevoise et lausannoise, la FCOM dont le vice-président est un immigré italien se distingue par son ouverture aux travailleurs étrangers. Elle met sur pied la commission romande de la main-d'œuvre étrangère (FCOM, FCTC), ainsi qu'un comité national des travailleurs étrangers¹. Surtout, parmi ces travailleurs immigrés figurent des membres et compagnons de route du PCI ou PCE, et, parmi les Espagnols, des militants anarchistes orphelins de la CNT. Quelques-uns ont fréquenté la JOC espagnole ou l'HOAC (Fraternité ouvrière d'Action catholique) qui participent l'un comme l'autre au front d'opposition dans l'Espagne franquiste du début des années soixante. À leur arrivée en Suisse, ils sont plusieurs à adhérer à la FCOM et à envisager la refondation clandestine de la CNT. L'un d'eux, qui va permettre leur réorganisation au début des années septante, notamment à Lausanne, raconte :

« Dans l'organisation de la CNT, à Lausanne et en Suisse en général, on avait déjà une expérience de ce qu'était la gauche du syndicalisme chrétien, et pour deux raisons. L'une parce que toute une partie de nos camarades à Genève, à Zurich venaient de la JOC, la Jeunesse ouvrière chrétienne, qui avait rejoint l'anarcho-syndicalisme. Une partie a rejoint les maos et une autre partie a rejoint la CNT. Et une partie de ces camarades étaient dans les syndicats chrétiens. L'autre parce que les camarades métallos, pour la plupart, comme la FTMH - anciennement la FOMH de l'époque – était particulièrement mauvaise, avaient pris la décision d'aller à la FCOM. La FCOM de Lausanne était en contact avec des organisations du syndicalisme chrétien espagnol clandestin, à cette époque, dans laquelle travaillait un certain nombre de camarades pour essayer de faire évoluer ces secteurs vers la reconstruction de la CNT, dans la clandestinité. Et puis il faut dire que le gars qui était le secrétaire de la Fédération chrétienne des travailleurs de la construction, à Lausanne, était un Espagnol qui avait quitté la FOBB et qui venait d'une famille anarcho-syndicaliste. Son frère cadet avait été fusillé. »²

Ces immigrés apportent des forces militantes non négligeables face à la FTHM, bien que celle-ci dispose d'effectifs bien plus nombreux. En 1973-1974, les deux fédérations rivales bénéficient d'un bond proportionnel de leurs effectifs militants avec l'arrivée de nouveaux militants issus de l'immigration³. celle de Innocencio Garcia-Carreras, par exemple, recruté en 1963 comme permanent à la FCOM vaudoise, favorise le développement des sections espagnoles, notamment dans la région industrielle Lausanne-Renens où se trouvent les usines Matisa SA et Bobst SA (machines)⁴. En 1978, le recrutement d'un nouveau secrétaire de la FCOM, Luigi Forchini, un

¹ D. CASTELNUOVO FRIGESSI, *La condition immigrée*, op. cit., p. 255 ; M. VON ALLMEN et J. STEINAUER, *L'apport de l'immigration au syndicalisme suisse depuis 1945*, op. cit., p. 66

² Entretien collectif, Aristide Pedraza et alii, novembre 2011

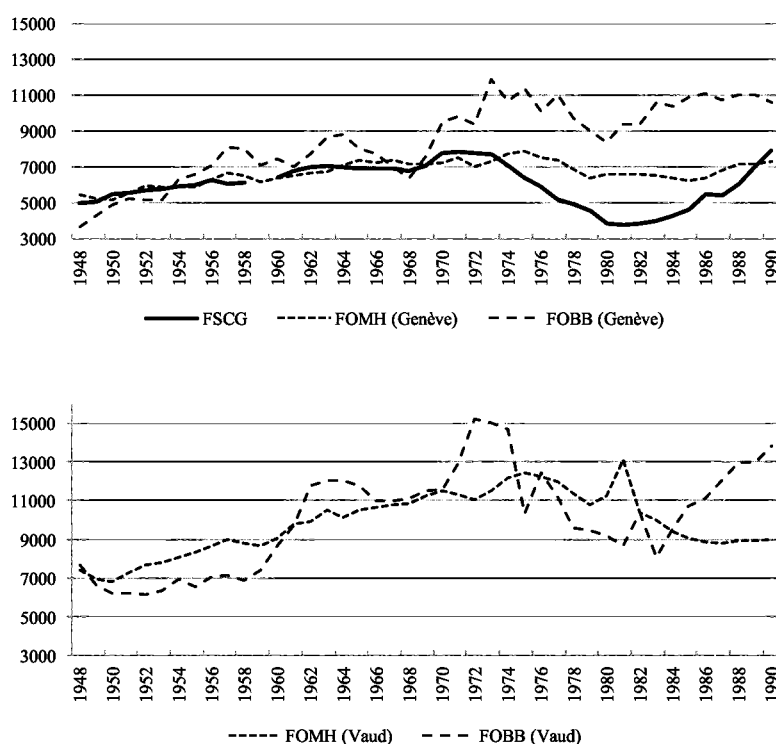
³ M. VON ALLMEN et J. STEINAUER, *L'apport de l'immigration au syndicalisme suisse depuis 1945*, op. cit., p. 42

⁴ *Ibid.*, p. 114

ancien prêtre-ouvrier italien, aumônier de chantier et membre du PCI, témoigne de l'ancrage du syndicat dans les milieux de l'immigration.

Dans certains secteurs de la métallurgie et du tertiaire, les immigrés occupent peu à peu des métiers dépréciés pour les travailleurs suisses, de plus en plus qualifiés (hôtellerie, vente, nettoyage). Dans les années septante, la CRT – qui, dès 1971, coordonne la politique syndicale des fédérations chrétiennes du tertiaire – et la FSCG – le SIT dès 1985 – se distinguent par une volonté claire et idéologiquement fondée de défendre les travailleurs et travailleuses des secteurs les plus précarisés et les moins familiers avec l'action syndicale. En organisant des casseroliers tamouls et des femmes de chambre portugaises, la FSCG renforce son implantation dans le secteur tertiaire et s'affirme comme un syndicat d'importance dans l'hôtellerie-restauration. Si vers 1975, et plus tard dans les années nonante, beaucoup de travailleurs immigrés sont contraints de rentrer au pays après avoir perdu leur emploi, leur présence dans les syndicats n'a pas pour autant faibli. En effet, la suppression de places de travail dans le bâtiment et l'horlogerie ou encore dans l'industrie des machines n'a pas encouragé les travailleurs suisses à réinvestir ces secteurs, qui sont aussi historiquement les plus syndicalisés.

Figure 19 : Effectifs syndicaux à Genève et Vaud pour la FSCG, FOMH (USS) et FOBB (USS)¹



Une partie de ces travailleurs immigrés devient d'importants recruteurs ou propagandistes. Leur implication dans certains conflits du travail, avant d'obtenir un poste syndical, en fait parfois des militants aguerris qui cherchent le rapport de force avec la direction de l'entreprise. On a déjà mentionné Sébastien C. qui, après son passage par la JEC à Lausanne et les mouvements de quartiers à Genève, est recruté par la FSCG puis la FCOM à Lausanne où il devient l'un des animateurs majeurs des mouvements de défense des immigrés et plus tard des requérants d'asile. L'influence des travailleurs immigrés s'exerce principalement *via* ces « agitateurs » qui s'engagent par « attachement à la cause » et pour « la satisfaction de défendre ses idées ». Ils entretiennent de ce fait des relations souvent conflictuelles avec la direction de l'organisation. D'autres militants dont certains sont issus des PC italien et espagnol, réputés efficaces et siégeant rapidement dans les assemblées et commissions, mettent leur capital politique au service du respect de la discipline syndicale, en devenant les garants de l'unité face à l'attraction que peuvent parfois exercer les groupes gauchistes.

Parmi ceux qui intègrent les syndicats dans les années soixante se trouvent des militants revêtant la posture de l'« agitateur »² : toujours « prêts à s'emparer d'une cause à promouvoir », ils sont capables de « faire bouger les choses ailleurs, sans se borner au terrain syndical », n'hésitant pas à

¹ Les données pour les fédérations chrétiennes au niveau cantonal ne sont pas publiquement disponibles. celles pour l'USS sont tirées de la Revue syndicale suisse ; ceux de la FSCG sont tirés du SYNDICAT INTERPROFESSIONNEL DE TRAVAILLEUSES ET TRAVAILLEURS, « Les 20 ans du SIT », *op. cit.*, p.

² M. VON ALLMEN et J. STEINAUER, *L'apport de l'immigration au syndicalisme suisse depuis 1945*, *op. cit.*, p. 111

jouer la confrontation avec les cadres de l'organisation en invoquant une question de principe. Ces militants d'origine italienne, espagnole ou française contribuent également à l'engagement de la FSCG sur les questions d'asile.

Une période de forte conflictualité syndicale et ouvrière

Extension du domaine de la grève

Au début des années septante, les conflits et grèves qui éclatent un peu partout en Suisse romande sur les chantiers et dans les usines ouvrent une séquence qui contraste avec les trois dernières décennies de calme plat scellé par la paix du travail, sur fond de discours anti-grévistes¹. Outre le mythe de la paix du travail, la « formule magique »² inaugurée en 1959, qui associe le Parti socialiste au gouvernement fédéral, renforce la croyance généralisée en la valeur du consensus et le mythe d'un pays où le conflit « est géré avant même d'éclater »³. Si le phénomène de la grève n'est pas nouveau dans l'histoire contemporaine de la Suisse, ces luttes ouvrières constituent bien, comme le note Frédéric Deshusse, un cycle de grève et non une série de conflits isolés⁴. Cette séquence se caractérise par un élargissement du répertoire d'action, des références partagées à certains conflits emblématiques de la période et une critique externe, et plus tard interne au sein de l'USS, sévèrement muselée au sein de la FTMH.

Ce cycle d'insubordination ouvrière est initié par des travailleurs immigrés proches du PCI, du PCF et du PdT. Une première phase se caractérise par l'émergence de grèves dès 1970, notamment dans la construction et la métallurgie. Les travailleurs immigrés et parmi eux certains militants communistes sont souvent impliqués dans le démarrage de ces conflits qui se répercutent dans plusieurs sites industriels de Suisse romande et du Tessin⁵. En effet, les travailleurs et leaders des commissions syndicales ou comités de grève dans les entreprises ont la particularité, à Genève et Lausanne, d'être des membres ou militants des organisations communistes. Ces conflits enrayent la gestion routinière des conflits du travail qui situe les secrétaires syndicaux au centre du dispositif

¹ C. KOLLER, « La grève comme phénomène “anti-suisse”. Xénophobie et théories du complot dans les discours anti-grévistes (19e et 20e siècles) », dans *Des grèves au pays de la paix du travail*, Lausanne, AEHMO & Edition d'en bas, 2012, p. 25-46

² Ce terme désigne la distribution de ses sept sièges du Conseil fédéral unissant les principaux partis depuis 1959, mythifiée comme le produit d'un consensus qui serait propre à la culture politique suisse. Voir É. BURGOS, O. MAZZOLENI et H. RAYNER, *La formule magique: conflits et consensus dans l'élection du Conseil fédéral*, Lausanne, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, 2011

³ ASSOCIATION POUR L'ETUDE DE L'HISTOIRE DU MOUVEMENT OUVRIER (éd.), *Des grèves au pays de la paix du travail*, Lausanne, AEHMO & Editions d'en bas, 2012, p. 6

⁴ F. DESHUSSES, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, op. cit.

⁵ F. VERI, « Au tessin, il faut chaud », op. cit.

de négociation à huis clos avec la direction de l'entreprise. La FOBB et la FTMH font l'objet, par les militants impliqués dans ces conflits, d'une critique sur la faible participation des ouvriers dans le processus de négociation syndicale et, plus largement, sur la dépolitisation du monde ouvrier généré par cette gestion routinière et « bureaucratique » qui profite ainsi au patronat.

À Genève, la grève des travailleurs espagnols de l'entreprise Murer, le 25 mars à Genève, ouvre la séquence dans la mesure où elle objective le décalage entre le discours syndical et les mobilisations de ces ouvriers immigrés. Au lendemain de l'arrêt de travail, la FOBB (USS) et la FCBB (FSCG) s'accordent avec la Société suisse des entrepreneurs pour souligner dans la presse que ces « incidents de chantier allant jusqu'à l'arrêt du travail sont dus à la méconnaissance de la convention collective de travail en vigueur dans le canton de Genève par des ouvriers nouvellement arrivés en Suisse »¹. Ces syndicats estiment que ces ouvriers immigrés n'ont pas « suivi la procédure prévue par la convention collective, qui préserve avant tout la paix du travail, pour demander le règlement de quelques problèmes ». Ils déclarent sous forme d'avertissement que de « tels incidents ne devraient plus se produire et le travail devrait reprendre normalement »². Toutefois, les grévistes sont immédiatement soutenus par le PdT, le CLI et l'ATEES – les organisations italiennes et espagnoles de l'immigration proches du PCI et du PCF – et, le 12 avril, pas moins de 4000 manifestants défilent dans les rues de la ville rejoints par les militants du MSR et du CLP.

Ces conflits collectifs et ouverts marquent « le retour des forces de l'émigration sur la scène politique »³ et inaugure un cycle de lutte et d'insubordination ouvrière qui s'étend à plusieurs grandes fabriques, à Genève, mais aussi à Lausanne, Neuchâtel ou encore au Tessin⁴. Ces conflits collectifs et ouverts qui s'accompagnent de nouvelles formes d'organisation ouvrière (assemblée ouvrière, comités de grève) se poursuit pendant toute la séquence, à la faveur des organisations gauchistes et des groupes révolutionnaires qui renforcent ainsi le climat de conflictualité. Ces derniers mènent des actions de propagande autour des usines et proposent une analyse détaillée de ces conflits dans la presse militante dans le but d'assurer une extension de la mobilisation en ralliant des ouvriers demeurés à l'écart des conflits et des organisations syndicales. Les gauchistes et militants politisés dans les années soixante-huit développent la conviction que l'usine devient un

¹ ATS, « Patrons, syndicats: "Et la convention?" », *Feuille d'avis de Lausanne*, 8 avril 1970, p. 9

² *Id.*

³ D. CASTELNUOVO FRIGESSI, *La condition immigrée, op. cit.*, p. 316

⁴ Au Tessin, les ouvriers italiens appuient la grève qui éclate en 1970 à la fabrique Savoy à Stabio à l'usine Monteforno à Bordio. Leur caractère exceptionnel dans le paysage helvétique fait souffler l'air de l'automne chaud italien jusqu'en Suisse romande. M. PELLI, « "On n'avait peur de rien" : immigrés et grève à la Monteforno de Bodio (1970-1972) », *AEHMO & Éditions d'en bas*, n° 28, 2012, p. 93-114

des lieux décisifs de la lutte des classes, dans un contexte – en France et en Italie notamment – caractérisé par la « centralité ouvrière »¹.

À Genève, d'autres conflits éclatent dans de grandes entreprises et chantiers, tels qu'à Hispano-Suiza, à Verzniss, ou encore aux usines Charmilles – où 180 des 750 ouvriers posent leurs outils Severino Maurutto –, dans lesquels la FTMH est bien implantée *via* les commissions syndicales. La création de comités de grève dans les ateliers des usines de métallurgie ou de l'industrie des machines permet toutefois aux ouvriers de prendre des décisions en dehors du cadre imposé par la FTMH, bien que la plusieurs d'entre eux impliqués dans les comités sont des membres actifs du syndicat, mais souvent insubordonnés à sa direction². En première ligne dans ces conflits, les syndicats de l'USS – FTMH, FOBB – font l'objet d'un cadrage en phase avec les théories marxistes par les organisations gauchistes, qui voient dans ces luttes le signe d'un réveil de la combativité ouvrière. Pour les gauchistes, les syndicats, en refusant de soutenir les luttes au nom de la paix du travail, étouffent les luttes ouvrières et les trahissent les intérêts de la classe ouvrière ; il faut dès lors soutenir, encourager et renforcer ces luttes au potentiel révolutionnaire. Ces militants mettent ainsi sur pied des comités *ad hoc* réunissant parfois des militants de différentes organisations, tels que le Groupe des travailleurs de la métallurgie (GTM), le Groupe d'action syndical (GAS), le Comité unitaire des travailleurs (CUT), et divers comités de soutien.

¹ X. VIGNA, *L'insubordination ouvrière dans les années 68: essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007 ; O. FILLIEULE *et al.* (éd.), *Changer le monde, changer sa vie: enquête sur les militantes et les militants des années 1968 en France*, Arles, Actes sud, 2018

² C'est le cas de l'Italien Severino Maurutto qui arrive en 1963 à Genève. Il est engagé aux Charmilles comme manoeuvre à l'atelier de modelage des turbines où il apprend le métier sur le tas, adhère à la FOMH et milite au comité des métaux. Membre du PCI, dont il était le responsable pour la Suisse romande, il dispose comme d'autres militants communistes d'une puissante capacité de mobilisation. En 1968, il se fait le porte-parole des ouvriers du département de peinture privés de prime de fin d'année. Le débrayage s'inscrivant en violation de la paix du travail, la section syndicale incite les grévistes à le suspendre et à s'en remettre à un tribunal arbitral, mais ceux-ci arrivent à faire plier la direction. J. BEGUIN, « Severino Maurutto avait choisi son camp, celui des travailleurs », *L'événement syndical*, 6 novembre 2019

Figure 20 : Principaux conflits collectifs au Tessin, à Genève et dans le canton de Vaud entre 1967 et 1975¹

Mignon	Chiasso, janvier-février 1967	Verrerie
Penrex	Mendrisio, 22 juillet – 20 août 1968	Métallurgie
Murer	Genève, avril 1970	Bâtiment
Savoy	Stabio, mai 1970	Confection (chaussures)
Vaucher Rey	Genève, 27 avril 1971	Bâtiment
Zschokke	Genève, mai 1971	Bâtiment
Verntissa	Genève, 1971	Métallurgie-Mécanique
Hispano	Genève, 1971	Métallurgie-Mécanique
Charmilles	Genève, 1971	Métallurgie-Mécanique

Paillard	Sainte-Croix, Yverdon-les-Bains, mars-avril 1971	Machines
Monteforno	Bodio, juin 1971	Métallurgie
Bobst	Prilly, octobre 1971	Machines
Beyeler SA	Vaud, 1973	Machines
IRIL	Renens, mai 1973	Textile
Hôpital cantonal	Genève, 1973	Mouvement 300 francs – 40 heures
Beton Bau	Genève, 1974	Bâtiment
Imedilco	Lugano, 12-13 mars 1975	Bâtiment
	Trevano (Tessin), 26 mai 1975	École professionnelle. Grève d'apprentis
Nagel	Genève, mai 1975	Arts graphiques
Charmilles	Annemasse (France), octobre 1975	Métallurgie-Mécanique
Leu	Chavannes (Vaud), décembre 1975	Bois
APLIM	Lausanne, novembre 1975	Machines. Occupation

Quelques mois après la grève de « la Murer », les ouvriers de l'usine métallurgique Verntissa se mettent en grève par la création d'un comité de grève présidé par le mécanicien Alfiero Nicolini. Le comité central de la FTMH et le secrétaire régional, Jean-Pierre Thorel, détesté des gauchistes, rejettent virulemment « ces méthodes importées de l'étranger au mépris des engagements signés », affirmant que « les grèves organisées récemment à Genève montrent nettement que les travailleurs étrangers ne comprennent pas notre politique contractuelle »². En face, la FCOM adopte un tout autre ton. La liste de distribution des tracts dans les entreprises genevoises de la métallurgie – mais aussi à l'hôpital et dans les imprimeries – indique que le soutien apporté à ces conflits est principalement assumé par des organisations gauchistes, telles que la LMR, l'OLC, le CLP, RPLC par le biais notamment des groupes « parasyndicaux », mais aussi par la FCOM³. Le fait que son secrétaire syndical régional, Georges Tissot, est un ami proche de militants du MSA-OLC *via*

¹ F. DESHUSSES, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, op. cit., p. 123-126

² C. KOLLER, « La grève comme phénomène "anti-suisse". Xénophobie et théories du complot dans les discours anti-grévistes (19e et 20e siècles) », op. cit., p. 44

³ M. FOURNIER, *L'occupation de l'entreprise Sarcem à Meyrin en 1976 : les conditions d'une mobilisation improbable*, op. cit., p. 95

Chrétiens du mouvement explique en partie les affinités militantes et idéologiques qu'il entretient avec ces groupes :

« À l'usine des Charmilles, on s'était retrouvé à cinq à tracter le même jour. Il y avait la FTMH, il y avait nous la FCOM, il y avait l'OLC et il y avait la Ligue marxiste révolutionnaire probablement. (...) [Les militants de l'OLC et la FCOM] on allait boire des verres après. »

Ces relations cordiales expliquent la rhétorique marxiste qui figure dans les tracts de la FCOM quelques années plus tard. En 1976, un tract et un bulletin cosignés par la CRT et la FCOM, titrés « La crise, osons lutter ! », portent ainsi l'empreinte d'une rhétorique gauchiste. Malgré sa volonté affichée de ne pas jouer le rôle d'amortisseur de « chocs entre les travailleurs et le patronat » pour s'engager aux côtés des travailleurs, la FCOM reste minoritaire dans la plupart des entreprises où éclatent ces conflits. Elle exerce néanmoins une pression supplémentaire sur la FTMH en discréditant la paix du travail et en apportant des ressources à la mobilisation des travailleurs :

« À Verntissa, la boîte où j'allais à corps défendant de la FTMH, sur les 300 ouvriers, il y avait 292 syndiqués dont 290 à la FTMH et deux à la FCOM. Alors je savais bien que les mecs étaient plus d'accords avec moi, mais ils n'allaient pas aller à la FCOM pour ça. Surtout qu'ils savaient aussi que le président de la commission ouvrière était président des métaux à la FTMH. »¹

À Lausanne, la FCOM s'illustre dans le conflit à l'usine de machine Bobst, en 1973, après un premier arrêt de travail en octobre 1971. Là encore, les travailleurs immigrés jouent un rôle important dans cette grève qui se solde toutefois par un échec et le renvoi des ouvriers concernés. Le conflit qui éclate dans la même entreprise de machines, après que la FCOM ait vainement tenté une action en justice contre les dirigeants de l'entreprise pour avoir porté atteinte à la réputation et dignité des travailleurs licenciés, met à nouveau en évidence son secrétaire, Innoncencio Garcia-Carreras, face à une FTMH peu encline à soutenir les grévistes.

Durant cette première phase, ces luttes ouvrières initiées le plus souvent par des travailleurs immigrés remettent en question les références et principes de l'action syndicale qui avaient prévalu jusque-là. Elles mettent à l'épreuve les dirigeants de l'USS, peu enclins à appuyer ce type d'action collective qui remet en cause le statut de partenaire social du syndicat. Leur modérantisme est également alimenté par leur vive opposition au « gauchisme », qu'ils perçoivent comme des agitateurs qui instrumentalisent et manipulent les travailleurs immigrés, mettant ainsi en péril l'unité du mouvement ouvrier². Toutefois, ces mobilisations et conflits collectifs placent les

¹ Entretien avec GT, février 2017

² A ce propos, voir le témoignage de P. SCHMID *et al.*, *Pierre Schmid, souvenirs d'un syndicaliste FTMH*, Genève, Collège du travail : Diff. Collège du travail, 2002

dirigeants syndicaux de l'USS sous le feu des critiques des militants gauchistes et de certains travailleurs immigrés engagés dans les organisations de l'immigration animées par des militants des partis communistes italiens et espagnols (ATEE, CLI). Le décalage entre les débats et dynamiques de lutte dans les ateliers, d'une part, et le discours des secrétaires syndicaux de l'USS, d'autre part, est tel que la paix du travail leur apparaît comme un instrument de contrôle de la classe ouvrière par la bourgeoisie via les syndicats. Au sein de la FTMH en Suisse romande, une partie des militants et responsables publient une prise de position « antibureaucratique » sous le nom de Manifeste 77, sévèrement sanctionnée par les dirigeants régionaux et fédéraux.

Ces luttes ouvrières offrent un terrain inédit de rencontre, de confrontation, mais aussi de collaboration ponctuelle entre syndicalistes, ouvriers et militants gauchistes souvent multipositionnés qui mettent sur pied des groupes d'action syndicale regroupant parfois des militants d'organisations gauchistes rivales, dans le but de s'insérer et de soutenir ces mouvements de « masse », afin notamment de faire pression sur les syndicats. Avec peu de succès, comme le reconnaissent rétrospectivement plusieurs enquêtés : « On y était pour aller tracter et on allait aux manifestations, mais on n'était pas en première ligne dans ces choses-là. »¹ Il faut dire que dans certains conflits, notamment dans la métallurgie, les leaders de ces conflits ouvriers sont parfois des militants communistes farouchement opposés au gauchisme. L'Italien Maurutto, un communiste proche du PCI inscrit dès 1964 à la FTMH, est ainsi nommé président de la commission d'entreprise des Ateliers des Charmilles, où il devient le leader du débrayage qui éclate en mars 1971. Bien que militant communiste, Maurutto reçoit le soutien de direction socialiste de la FTMH, y compris du président Ernst Wüthrich, satisfait de le voir ramener les grèves sur le terrain conventionnel au déplaisir des gauchistes².

Une deuxième phase s'ouvre à partir de 1975 sous les premiers effets des restructurations en cours du capitalisme (délocalisation, acquisition-fusion, mondialisation, etc.), lesquelles entraînent la fermeture de certains sites de production. Le répertoire d'action, qui s'étend notamment à l'occupation d'usine, exprime une plus forte conflictualité, bien que peu marquée par des épisodes violents. L'occupation des lieux de production permet aux conflits de s'installer dans la plus longue durée qui prennent désormais un caractère plus spectaculaire et illégal, avec l'organisation de cortèges et d'événements de soutien impliquant les habitants du quartier et les familles des ouvriers et ouvrières (récolte d'argent, discours, vente, etc.). La contestation ouvrière sort ainsi du cadre fermé des lieux de production. On assiste à une déroutinisation de l'action syndicale et à un renouveau des formes d'implication politique dans la mesure où l'occupation « contraste fortement

¹ Entretien avec BT, septembre 2018.

² M. VON ALLMEN et J. STEINAUER, *L'apport de l'immigration au syndicalisme suisse depuis 1945*, op. cit., p. 207

avec la prise en charge syndicale du problème, qui traduit une gestion routinière des conflits d'intérêts au travail »¹.

Figure 21 : Principales grèves et occupations à Genève et dans le canton de Vaud entre 1976 et 1978²

Massa	Payerne, janvier 1976	Horlogerie. Occupation	Luxar	Aigle, février-juin 1977	Métallurgie. Occupation
Le Courrier	Genève, janvier 1976	Arts graphiques. Occupation	inconnu	Boussens (VD), février 1977	Transport. Occupation
Sarcem	Genève, juin-septembre 1976	Mécanique de précision. Occupation	Grève de branche	Genève, mars 1977	Typographes
Matisa	Lausanne, mars-avril 1976	Métallurgie	Ertma	Genève, juin-septembre 1977	Métallurgie. Occupation
Dubied	Bienne, 9 août – 4 septembre 1976	Horlogerie	Grève de branche	Saint-Cergue, septembre 1977	Bâtiment
Imprimerie	Genève, 1976	Arts graphiques	Orgaprim	Lausanne, février 1978	Arts graphiques
			CERN	Genève, février-avril 1978	Mécanique

L'implication de la FCOM dans ces mobilisations se concrétise notamment par un soutien financier aux grévistes et s'illustre par l'intervention de syndicalistes favorables à la grève chez qui ces luttes activent le schème autogestionnaire. À Genève, la FCOM soutient d'emblée – notamment financièrement – les ouvriers des ateliers de la Société genevoise d'instruments de physique (SIP), l'un des fleurons de l'industrie genevoise, dont les deux tiers votent le débrayage en juin 1975. Son secrétaire tente également d'élargir la mobilisation aux cols blancs de l'entreprise en impliquant la FCES :

« Quand je suis rentré en 1974, les gens de mes secteurs [FCOM] étaient... c'était pas des gauchistes, mais c'était des mecs... des chrétiens de gauche vraiment très à gauche. Et lorsqu'il y a eu les premiers licenciements, en 1974, il y a eu aucune discussion sur la paix du travail. On a fait un tract à la SIP, *Les travailleurs décident de débrayer, la FCOM les soutient !* (...) Nous, la FCOM, on a soutenu tout de suite, tandis que la FTMH a dit qu'elle soutenait les travailleurs, mais pas la grève... »³

Les grévistes bénéficient parfois de l'appui de gauchistes et féministes qui entretiennent des liens étroits avec certains leaders de la grève. Le 2 juin 1976, le conflit qui éclate dans l'entreprise Sarcem (machines à bobiner), à Meyrin, aboutit à l'occupation de l'usine par la « quasi-totalité » des travailleurs qualifiés, attachés à l'entreprise et pour la plupart non-syndiqués. Un des leaders de la

¹ Y. BOUGHABA, *Citoyennetés populaires en Suisse. Sociabilités et politique à Renens (1945-2013)*, op. cit., p. 221

² F. DESHUSSES, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, op. cit., p. 123-126

³ Entretien avec GT, janvier 2017

grève est aussi un militant de l'OLC engagé dans le Groupe d'action syndicale (GAS). Le GAS fournit une aide logistique non négligeable aux mouvements d'occupation de l'usine¹. L'apport financier, logistique et militant de ces derniers joue un rôle essentiel dans la médiatisation de l'occupation et son élargissement territorial en organisant, notamment, deux fêtes « de solidarité » générant un apport financier considérable. De même, le conflit qui éclate en 1978 à l'usine Lucifer est en partie suscité par une ouvrière de l'usine et militante du Parti démocratique d'unité populaire (PDUP), qui compte moins d'une dizaine de militants, avec le soutien de la FCOM de Georges Tissot.

À Lausanne, la FCOM s'illustre lors de la mobilisation des travailleurs de l'usine Matisa (matériel ferroviaire), dans l'Ouest lausannois, qui dure de juin à octobre 1976. Assez peu implantée dans le canton de Vaud et la région lausannoise, la FCOM cherche à renforcer sa présence dans les entreprises de la branche. Les permanents syndicaux Innocencio Garcia-Carreras et Sébastien C. jouent un rôle essentiel dans cette mobilisation. Chrétien libertaire, proche du PSU et de la CFDT, ce dernier pousse la Commission d'entreprise et les représentants de la FTMH à organiser l'assemblée d'information du 4 mars qui vote la grève². Il obtient de la FCOM le soutien de l'action et le versement d'indemnités aux grévistes. À nouveau, le recours à l'assemblée et au comité de grève dans lequel siège un militant de RPLC via le Comité d'action syndicale (CAS) évite la délégation de la lutte aux secrétaires syndicaux de la FTMH, qui ne cesse de revendiquer le monopole de la gestion de la crise. Lorsque, dans l'après-midi, la FTMH et la FCOM évoquent les résultats de la première journée de négociation, les ouvriers votent la grève et, avec le soutien de Sébastien C., forment un comité de grève :

« Nous ne devons pas les laisser décider pour nous, soyons fermes sur nos revendications. Comme l'ont été les travailleurs de LEU à Chavannes où toute décision se prenait dans l'assemblée générale des travailleurs. »³

Minoritaire dans l'entreprise, cette intervention amène un nombre spectaculaire de nouveaux membres à la section lausannoise de la FCOM. Comme à Sarcem, le conflit sort du cadre strict de l'entreprise par des manifestations et cortèges de soutien, avec l'appui des militants de RPLC et de militantes féministes engagées aux côtés des femmes de travailleurs. Toutefois, contrairement à l'occupation de Sarcem, à Genève, le conflit de Matisa révèle la concurrence entre, d'une part, les secrétaires syndicaux, en particulier Sébastien C. et, d'autre part, les gauchistes du CAS⁴.

¹ Sur cette grève, voir M. FOURNIER, *L'occupation de l'entreprise Sarcem à Meyrin en 1976 : les conditions d'une mobilisation improbable*, op. cit.

² Y. BOUGHABA, *Citoyennetés populaires en Suisse. Sociabilités et politique à Renens (1945-2013)*, op. cit., p. 226-227

³ Mentionné par ASSOCIATION POUR L'ETUDE DE L'HISTOIRE DU MOUVEMENT OUVRIER (éd.), *Des grèves au pays de la paix du travail*, op. cit., p. 13

⁴ Entretien avec BC, février 2016

Ces occupations se réfèrent au « conflit matriciel¹ » de la grève productive de LIP en 1973, à Besançon, à laquelle s'associent les militants de la CFDT et dans laquelle s'illustre Jean Raguénès, un dominicain embauché en qualité d'OS. Avec LIP, on assiste à l'invention d'une forme d'action permettant de poursuivre une grève au long cours. Pour les militants d'origine catholique, la LIP où se rendent plusieurs syndicalistes fournit « l'occasion de parler de l'autogestion ». Elle manifeste le souci de préserver les emplois, et exprime un droit ouvrier sur l'usine et la production². Les idées d'autogestion et d'autonomie ouvrière franchissent ainsi la frontière et pénètrent la FSCG, en particulier la FCOM et la CRT, sous l'influence aussi de certaines fédérations locales de la CFDT. Les thèmes de « participation », de démocratisation de l'entreprise et d'autogestion sont également portés par l'USS quinqué joint à la CSC pour déposer, en août 1971, l'initiative populaire pour la participation des travailleurs³. Ces idées suscitent toutefois d'âpres résistances au sein de la FTMH. Le groupe de militants et permanents locaux et cantonaux de la FTMH qui publie en 1977 le « Manifeste 77 », animés par une revendication de type autogestionnaire, est sévèrement maté par André Ghelfi, alors vice-président du syndicat, qui y voit une « infiltration gauchiste ». Au point qu'il « est probable que la FCOM a cru qu'elle allait récupérer les signataires du Manifeste 77 »⁴. André Ghelfi voit dans ce mouvement l'influence exercée par « le "gauchiste" de la FCOM », ajoutant que « même si les "gauchistes" des syndicats chrétiens ne sont pas affiliés à des groupuscules politiques, du moins dans la pratique, ils sont en plein accord sur l'essentiel avec les méthodes d'action et les buts que ces groupuscules poursuivent »⁵. De fait, la présence de Sébastien C., impliqué dans le déclenchement de la grève chez Matisa à Renens (ouest lausannois), ou encore de Georges Tissot, secrétaire de la FCOM à Genève, qui entretient une amitié avec plusieurs gauchistes de l'OLC via Chrétiens du mouvement explique la pénétration des idées autogestionnaires. Que ce soit à Sarcem ou à Matisa, la FCOM apporte des fonds de soutien aux grévistes qui rendent possible leur installation sur la durée, et par conséquent les chances de succès :

« Jean Schmid [secrétaire centrale de la FTHM] me l'a dit après, il était assez furieux contre nous. La FTMH les tenait parce qu'ils étaient en grève, ils ne touchaient pas de salaire, et nous la FCOM on leur a prêté du fric. (...) On avait fait une manif où on gueulait « Lip, Sarcem Dubied » parce qu'il y avait Lip en même temps en France. (...) On y a été plusieurs fois et on avait pas mal de liens. Ils sont venus à Genève, ils ont fait un meeting

¹ X. VIGNA, *L'insubordination ouvrière dans les années 68*, op. cit., p. 107

² *Ibid.*, p. 108

³ L'initiative avait la teneur suivante : « Article 34, alinéa 1, lettre b) bis : La Confédération a le droit de légiférer sur la participation des travailleurs et de leur organisation aux décisions dans les entreprises et administrations ». Le 21 mars 1976, l'initiative est très largement rejetée en votation.

⁴ Georges Tissot, extrait tiré de L. AVVANZINO, *La Manifeste 77. Une revendication pour la démocratie au sein de l'organisation syndicale*, Mémoire de licence, Lausanne, Ecole d'études sociales et pédagogiques, 1999, p. 80

⁵ Extrait du rapport Ghelfi, tiré de L. AVVANZINO, *La Manifeste 77. Une revendication pour la démocratie au sein de l'organisation syndicale*, op. cit.

en 1973 à la salle de Plainpalais. Il y avait beaucoup de monde, c'était la FTMH qui avait organisé d'ailleurs. Et puis après ils sont revenus, mais plutôt dans les milieux gauchistes avec justement des copains de Sarcem. Et nous on avait des bons liens avec la CFDT de Annemasse. Mais à Annemasse c'était aussi dans la CFDT une tendance un peu plus à gauche. »¹

Face à la FTMH, la FCOM affiche une rhétorique autogestionnaire d'inspiration cédétiste en phase avec ces mobilisations. Toutefois, elle n'agit pas seule, car tant Georges Tissot à Genève que Sébastien C. à Lausanne se réfèrent étroitement aux outils théoriques formulés dans le cadre de la CRT, la Confédération romande du travail, qui opère dès le début des années septante un renouveau syndical des plus ambitieux.

La CRT et le renouveau syndical

Au début de l'année 1970, une réflexion s'engage entre plusieurs secrétaires des syndicats chrétiens² sur les « solutions à apporter »³ pour renforcer les « petites fédérations professionnelles » du tertiaire et engager un « renouveau syndical ». Ces secrétaires syndicaux estiment que le syndicalisme doit offrir des réponses pertinentes à ces « temps nouveaux », et par conséquent adapter les structures syndicales en dépassant les luttes catégorielles au profit de l'interprofessionnel – d'où le travail commun avec le syndicat chrétien des PTT (FChPTT) et la FCOM. Autrement dit, la CRT est à la fois une « nouvelle structure » orientée vers l'interprofessionnel visant à déssectoriser l'action des fédérations du tertiaire, et le « signe d'un changement quant à l'action syndicale à mener ».

La CRT est portée par des militants qui entendent repenser l'action syndicale. Parmi eux figurent des chrétiens de gauche qui, à travers l'Action catholique et les mouvements catholiques, développent une attitude anti-institutionnelle⁴ à l'égard de l'Église et plus largement de la société, tout en cherchant « à se faire reconnaître dans la gauche de l'espace politique »⁵. La CRT leur offre l'occasion d'exprimer cette attitude. Parmi eux figure Bernard Mathey (1941-2000) dont l'itinéraire passe par l'Action catholique, le scoutisme et des études d'économie. Il est l'un des artisans majeurs

¹ Entretien avec GT, janvier 2017

² On retrouve notamment Franco Guggiari (militant syndical des PTT à Genève, secrétaire syndical FSCG pour le secteur FChP de 1972 à 1992, secrétaire général adjoint de 1980 à 1992) et Joseph Rey (militant de la FChP à Fribourg, puis secrétaire central romand de la FCOM et vice-président de la FCOM suisse de 1974 à 1978 ; mais aussi Robert Morisod (militant à la FChP à Fribourg, puis secrétaire central romand de la FCOM à Lausanne de 1969 à 1974), et sa femme Huguette, secrétaire syndicale pour le textile dans le canton de Vaud.

³ Bernard Mathey, « Note sur la formation de la CRT », Genève, 12 septembre 1972, Fonds CRT 1/2 (1972 Assemblée constitutive).

⁴ R. Dulong, « Christian Militants in the French Left », dans S. Berger (éd.), *Religion in West European politics*, London, Frank Cass & Co. Ltd, 1982, p. 55-72.

⁵ A. Rousseau, « Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Église », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 44, n° 1, 1982, p. 67.

de la CRT dont le « projet de statuts¹ » est adopté en juin 1972². D'autres militants d'origine catholique rejoignent le projet, tels que Jacqueline Gury³ et Bernard Carrel⁴ qui contribuent fortement au développement de la CRT en Suisse romande. À ces derniers s'ajoutent des militants dont l'itinéraire militant se déroule en dehors des mouvements et milieux catholiques, et qui se radicalisent dans le cadre des mouvements de Mai-Juin 68. L'un d'eux, très actif à Genève dans le mouvement de la fonction publique, milite au Centre d'information sur les mouvements de libération (CIML) d'inspiration maoïste qui entend mettre l'accent sur une « intervention à la base dans l'émigration, les entreprises, les quartiers, les écoles »⁵.

L'empreinte des idéaux de 68 et la critique anti-institutionnelle dont ces militant·e·s sont porteur·es sont présentes dès la création de la CRT, même si le vocabulaire des textes fondateurs employé reste prudent en raison, notamment, de ses liens avec la CSC. Il s'agit de se donner les moyens de transformer la société en profondeur par l'action collective, l'éveil et la participation de la base par les assemblées et la production d'une contre-information sur les logiques du capitalisme afin de favoriser l'émancipation des travailleurs-euses. Lorsque Bernard Mathey présente au comité de la CRT le projet de rapport qu'il a rédigé en vue du congrès de la CSC de 1973, « certains membres reprochent alors que ce texte ne prononce pas explicitement le mot “socialisme” et que l'analyse marxiste en tant qu'instrument d'analyse de la société ne soit pas utilisée »⁶.

ENCADRE29. LES QUATRE AXES D'ACTION DE LA CRT

La « plateforme » rédigée et approuvée en 1972 mentionne quatre axes d'action de la CRT⁷. Il s'agit premièrement « d'appuyer les revendications de travailleurs marginaux, des étrangers et de pratiquer la démocratie à l'intérieur de la CRT (le secrétaire permanent sera élu par l'assemblée des délégués, qui pourra ainsi le contrôler, le démettre) ». Deuxièmement, le syndicat tient à « trouver de nouvelles formes d'actions dépassant les traditionnelles négociations "au sommet", notamment par l'organisation d'actions à la base », mais aussi, troisièmement, en inscrivant « son action quotidienne dans une réflexion sur la réalité du capitalisme et de l'exploitation (suisse et

¹ Bernard Mathey, « Note sur la formation de la CRT », Genève, 12 septembre 1972, Fonds CRT 1/2 (1972 Assemblée constitutive).

² En février 1972, le sigle « CRT » est adopté et le 28 juin se déroule l'Assemblée constitutive de la CRT (Bernard Mathey est élu secrétaire romand).

³ Née en 1947, enfance à Vicques (Jura), ex-militante jociste au Jura et à Genève où elle suit une formation syndicat à la FSCG avec Franco Guggiari et Bernard Mathey, infirmière de formation, elle est recrutée par Bernard Mathey pour créer la CRT-Vaud avec Sébastien C., puis en 1978 elle est chargée de créer la CRT-Jura avant de devenir secrétaire romande.

⁴ Né en 1949, enfance à Torny-le-Grand (Fribourg), ex-militant de la Jeunesse rurale catholique puis d'une organisation maoïste, employé de commerce de formation, il devient secrétaire syndical pour la CRT-Fribourg et mène une intense activité syndicale dans le secteur de la santé et du personnel de l'État.

⁵ N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, op. cit., p. 121

⁶ Procès-verbal de la réunion du comité de la CRT du mardi 19 septembre 1972 à Lausanne, Fonds CRT 1/2 (1972 Assemblée constitutive).

⁷ CRT, « La plateforme de 1972 », Fonds CRT 1/19/2 (1987 Comité et activités).

internationale), que les travailleurs subissent (...) »¹. Dans cet esprit, l'action syndicale ne devra pas se limiter à la seule défense des conditions de travail, mais bien aussi porter sur le contenu et la qualité du travail. Quatrièmement, la CRT refuse la centralisation du pouvoir qu'elle voit dans l'USS, pour préférer « laisser aux fédérations adhérentes le maximum de souplesse dans l'action ». Les membres et militants dépendent ainsi de leur fédération locale, la CRT jouant un rôle de coordination.

Il faut insister sur l'important investissement théorique, et le travail d'appropriation et de continuelle formulation théorique par ces militants pour la plupart de formation universitaire. La CRT leur donne les moyens de concrétiser, en matière d'engagement syndical, des convictions et réflexions qui reflètent la tendance de radicalisation nouvelle de l'après-Mai 68 et les schèmes autogestionnaires. Ceux-ci circulent notamment à travers les publications et congrès cédétistes, dont les transformations idéologiques partagent des traits communs avec celles de la FSCG et reflètent la socialisation militante de ses responsables à travers les mouvements catholiques, tels que la JEC, la JOC et le MPF. Car là « où le concept marxiste d'exploitation est avant tout économique, l'aliénation est plus généralisée et l'autogestion, qui se présente alors plus comme une critique de l'aliénation qu'une proposition positive, prétend donc concerner toutes les dimensions de la vie sociale – éducation, condition féminine, vie quotidienne, culture, etc. »².

Après une première séquence de lancement dans un contexte de conflit ouvrier dans l'industrie, la crise de 1974-1975 et l'émergence de conflits dans les secteurs public et tertiaire offrent à la CRT des opportunités d'interventions qui accompagnent un important travail de décryptage des logiques capitalistes de phénomène économique tout en formulant des propositions de contre-projets. Sur le terrain, la CRT n'entend pas jouer un rôle d'amortisseur de « chocs entre les travailleurs et le patronat », ni s'en tenir à « encadrer » les travailleurs dans leurs revendications. Elle investit les secteurs du tertiaire délaissés par l'ensemble des syndicats, tels que les taxis et les institutions sociales, et s'active dans les secteurs de la santé en menant un important travail de réflexion sur le système de santé. À Genève, où la CRT repose sur un bassin militant plus important qu'ailleurs, les militants s'engagent dans le mouvement « 40 heures / 300 francs ». Dès 1974, cet important mouvement s'étend à tout une partie de la fonction publique. La CRT apporte non seulement des militants engagés, mais également une réflexion de fond en faveur d'une « véritable politique de la santé et du social » qui profite à la fois aux employés et aux patients³ :

¹ Bernard Mathey, « Note sur la formation de la CRT », Genève, 12 septembre 1972, Fonds CRT 1/2 (1972 Assemblée constitutive).

² N. DEFAUD, *La CFDT (1968-1995). De l'autogestion au syndicalisme de proposition*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2009, p. 32

³ FCES-FChP-FCTCA, « Oui aux 40 heures », *Bulletin d'information*, n°20, 25 novembre 1976 ; CRT, « Fonction publique : aussi la crise », *Bulletin d'information*, n°24, 1^{er} décembre 1977.

« On a énormément pensé les politiques sociales, donc le contenu du travail. On luttait notamment contre cet appareil social qui met des emplâtres sur des jambes de bois à partir de toute une réflexion sur la place du travail dans la société. »¹

À Lausanne, la CRT joue un rôle central dans le conflit ouvert qui éclate, en 1976, au foyer *Le Levant* pour toxicomanes, le plus important qu'ait connu le travail social en Suisse romande². Suite à l'introduction d'une méthode de prise en charge « répressive et humiliante » qui indignes les éducateurs, l'un d'eux dont la politisation s'opère durant ses études de théologie la décennie précédente et qui préside le groupe des travailleurs sociaux de la CRT-Vaud lance le mouvement d'occupation des locaux après une grève de la faim de six éducateurs. Face au SSP, Sébastien C. – chargé de développer la CRT-Vaud et ancien jéciste et animateur socioculturel – explique rétrospectivement avoir voulu amener « un langage différent, une insistance sur la formation, avec une démocratie interne et une capacité d'affrontement »³. Pour les éducateurs marqués par les schèmes et thèmes politiques de l'après 68, il est question aussi bien « de la défense de l'emploi que du droit des travailleurs sociaux à participer à la définition de leur travail et au choix des méthodes »⁴. À cela s'ajoute une contestation de fond sur les idées et les images « faussées et dramatisées » concernant la drogue et les toxicomanes, en relation avec « la manipulation des informations et les besoins du pouvoir »⁵. Si le SSP à Lausanne, dans le cadre de ce conflit, dépasse le cadre des revendications portant sur les conditions de travail en intégrant les revendications autour de la conception du travail social, à Genève le syndicat « refuse d'entrer en discussion sur la méthode et le contenu »⁶.

Le 22 janvier, une manifestation d'une ampleur jamais vue dans un conflit du travail social presse les éducateurs à poursuivre l'occupation. La menace d'une intervention policière et la crainte de voir la plupart des travailleurs sociaux ne pas les suivre en cas d'affrontement⁷ poussent les occupants à déplacer le lieu de la contestation au Centre paroissial d'Ouchy en emmenant avec eux les résidents. L'extension du conflit (justice, psychiatrie, syndicat, parti, etc.) par la mobilisation de nombreux éducateurs amène de nouveaux effectifs à la CRT, désormais connue du paysage syndical romand : « En quelques semaines il y a toute une série de gens du social et de la santé qui vont chercher leurs cartes d'adhésion à la CRT du canton de Vaud. »⁸ Cependant, les effectifs officiels

¹ Entretien collectif, décembre 2019

² Louis-Pierre Roy, Nelly Malherbe, Michel Glardon et alii, *Qui shoote qui ? Le problème de la drogue*, Editions d'en bas, 1978, 258 p.

³ Entretien avec BC, février 2016

⁴ L. P. ROY (éd.), *Qui shoote qui ? Le problème de la drogue*, Lausanne, Éditions D'en bas, 1978, p. 201

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 207

⁷ *Ibid.*, p. 203

⁸ Entretien avec BC, février 2016

restent faibles en comparaison avec le SSP, l'apport de nouveaux membres n'étant observable que plusieurs années après ce conflit.

« La CRT, on n'était presque rien. Mais on s'est très vite développés, par strates successives, dans le social et la santé, avec toute une série de gens dans le social, la santé, le commerce, les grands magasins, l'hôtellerie-restauration et les taxis. »¹

Il faut dire aussi que les permanents de la CRT et en particulier Sébastien C. voient davantage le syndicat comme un vecteur de mobilisation qu'un appareil destiné à faire des membres et payer des cotisations.

Figure 22 : Effectifs des membres de la CRT et du SSP dans les régions d'implantation²

	1973		1978		1988
	CRT	SSP	CRT	SSP	CRT
Genève	2250	2426	1820	2308	1900
Fribourg	760	285	1040	422	1150
Vaud	50	3281	30	3754	130
Valais	12		60		10
Jura	-		70		250

La CRT se différencie en se situant sur le terrain de la confrontation idéologique et par la promotion d'un projet alternatif au « syndicalisme de gestion ». Il s'agit de se distinguer des syndicats de l'USS dont ils critiquent les logiques de délégation et de dépossession du travail politique. La formation syndicale et l'exceptionnel travail de vulgarisation et d'analyse thématique produite dans les bulletins constituent l'outil privilégié pour permettre aux travailleurs d'acquérir un regard critique et informé sur les logiques économiques qui pèsent sur les travailleurs. Ce travail de « conscientisation » mené en étroite collaboration avec la FCOM est aussi le « fruit d'un travail collectif des militants CRT »³. Le tract pour le cortège de mai 1976, de la main du secrétaire FSCG pour la FCOM, annonce le changement de ton : « Il n'y a plus de paix du travail : c'est le patronat qui l'a rompue ! » Le tract qui liste les grèves, occupations et mobilisations de la décennie appelle les travailleurs à penser ensemble leur « lutte ».

Par leurs références implicites, ces publications se distinguent toutefois d'une extrême gauche accusée, dans ses propres rangs, de vouloir « contrôler » insidieusement les « masses ». Le bulletin d'avril 1977 consacre ainsi un chapitre à « la prise de pouvoir » décliné en « participation-cogestion » et « autogestion », à l'instar de la confédération française CFDT des années septante dont s'inspirent certains permanents : « J'ai encore chez moi toutes les revues mensuelles de la

¹ Entretien avec BC (février 2016).

² Chiffres tirés des comptes rendus et rapports d'activité de la CRT : « Budget prévisionnel pour 1973 et membres des FCES et FCHP », Fonds CRT 1/2 (1972 Assemblée constitutive) ; Documents de l'Assemblée des délégués 1978, Fonds CRT 1/10/1 (1978 Assemblée et comité) ; Documents du Congrès CRT. Moyens d'action 86-89, Fonds CRT 1/18 (1986-1989 Comité et activités). Les effectifs du SSP sont tirés de la *Revue syndicale suisse : organe de l'Union syndicale suisse*, des deux années mentionnées.

³ FCES-FCHP-FCTCA, s.n., *Bulletin d'information*, n°10-11, 20 janvier 1975.

CFDT parce qu'on se basait là-dessus. C'était un modèle. »¹ Plusieurs militants se rendent d'ailleurs sur le site d'occupation de l'usine LIP en France voisine (1973-1976).

ENCADRE 30. L'ENGAGEMENT DE MILITANTS LIBERTAIRES AU SEIN DE LA CRT-VAUD

Si la référence implicite à l'autogestion comme réponse à l'aliénation constitue « un point de convergence possible entre courants chrétiens, marxistes et anarchistes »², c'est dans l'espace lausannois et à travers Sébastien C. que s'opère concrètement la jonction. Inépuisable agitateur et chrétien libertaire convaincu, Sébastien C. conçoit l'action syndicale comme un vecteur de mobilisation orienté vers l'émergence d'un mouvement social plus large. En même temps, les années 1980 s'ouvrent avec la dissolution de presque toutes les organisations d'extrême gauche, ce qui fait de la CRT-Vaud l'un des principaux acteurs à déclencher ou soutenir les luttes locales – elle en pose d'ailleurs le diagnostic³. Disposant de moyens limités, il va trouver appui dans son réseau militant, à la fois parmi les « chrétiens de gauche » engagés dans les luttes de soutien aux migrants (par exemple venant du Centre social protestant), des militants du Parti ouvrier populaire (POP), mais surtout auprès de militants libertaires avec l'appui d'Aristide Pedraza. Très actif au sein de l'Organisation socialiste libertaire (OSL) créée en 1984, ce dernier convainc une dizaine de jeunes universitaires et militants de l'OSL de s'engager à la CRT. Lecteurs de Cornelius Castoriadis et d'Errico Malatesta, proches de l'opéraïsme italien et soucieux d'éviter le « sectarisme groupusculaire », ces militants voient dans la jeune CRT-Vaud un espace d'opportunité d'engagement.

En 1984, ces militants participent à l'élaboration d'une stratégie d'action portée par la CRT-Vaud qu'ils résumant par la notion « d'aire politique-syndicale ». Cette stratégie consiste à approfondir « notre insertion dans les mouvements populaires et sociaux », à poursuivre le « processus d'unité d'action avec la gauche syndicale de l'USS (SSP-VPOD, FOBB) et la gauche politique », à « renforcer les relations existantes entre la CRT et les mouvements sociaux sectoriels (Magasins du Monde, Déclaration de Berne, Médecins progressistes, Juristes progressistes, Verts, antinucléaires, etc.) », tout construisant de « nouveaux syndicats de branche CRT »⁴. La CRT sera ainsi de toutes les luttes sur l'asile avec notamment le mouvement SOS Asile, Élisabeth mon Amour, etc. Ces actions donnent à la CRT-Vaud une forte visibilité qui tranche avec le nombre limité des syndiqués cotisants, sans résoudre sa « mauvaise » situation financière⁶. Dans sa « perspective 92 » élaborée en vue du congrès de 1986, la Commission de préparation entend « vérifier la concordance de la pratique syndicale quotidienne avec la déclaration de principes et le programme d'action de la CRT » et met en débat les stratégies nécessaires pour que la CRT ne devienne pas « un syndicat comme les autres »⁷. Autre élément de continuité, un an plus tard, la CRT publie un bulletin commun avec le SIT sur les « mythes, réalités et enjeux » de la paix du travail. Loin de s'enliser dans la pure critique des autres syndicats puisqu'il serait

¹ Entretien avec JMD (secrétaire romand de la CRT de 1980 à 1989), août 2017.

² N. DEFAUD, *La CFDT (1968-1995)*, op. cit., p. 32

³ CRT-Vaud, « Propositions pour l'AG du 8 décembre 1984 », Fonds CRT 3/2/2 (1984 Assemblée générale).

⁴ Ibid., p. 3,

⁵ Qui lu à l'envers donne « Asile ».

⁶ CRT-Vaud, « Assemblée générale du 30 janvier 1982. Priorités du plan de travail », Fonds CRT 3/2/1 (1982 Assemblée générale).

⁷ CRT, « CRT Perspectives 92. Document de débat proposé pour la préparation du Congrès 86 de la CRT romande », janvier 1986, Fonds CRT 1/18 (1986-1989 Comité et activités).

« trop facile et réducteur d'attribuer cet état de fait à la seule "trahison" de bureaucrates syndicaux », le bulletin souligne la complicité des travailleurs dans l'acceptation de ce cadre de gestion des conflits rendue possible par la dynamique historique de « démobilisation des travailleurs » en Suisse, faisant de la paix du travail « à la fois une institution et un mythe » sur « la base d'idées fausses »¹.

Si ce cadrage permet à la CRT de se positionner dans le paysage syndical comme un syndicat de lutte anticapitaliste, il explique aussi le choix de ne pas vouloir se lier organiquement à des confédérations telles que la CSC et l'USS dans lesquels « les "changements" qu'on peut observer se réduisent à quelques coups de gueule de quelques dirigeants syndicaux »² ; surgissent d'ailleurs régulièrement des discussions sur les modalités de sortie de la CSC, enjeu central des débats du Congrès de 1986³, qui sera effective en 1988⁴. Derrière cette intégrité tant sur le plan des idées que des pratiques, avec d'importantes luttes sur l'asile et dans la restauration, où la défense de cas individuels absorbe beaucoup de temps⁵, se profile en même temps la question des moyens permettant de réaliser ces objectifs, étant donné les effectifs et ressources restreints et la tendance au « repli » des CRT cantonales⁶. En 1986, le secrétariat note que les « effectifs de la CRT stagnent ; s'ils ont augmenté de 12% entre 1980 et 1985, ils rejoignent tout juste les effectifs de 1972 (après une baisse entre 1974 et 1980) ; on en est toujours aux "4500 adhérents" du début (...) ; notre « rénovation syndicale résiste à la crise, mais ne mobilise pas les foules qui lui seraient nécessaires... » La CRT-Vaud rencontre également d'importantes difficultés à mobiliser et à construire un syndicat dans des secteurs sans aucune tradition syndicale et souvent pas ou peu politisés⁷. La multiplication des conflits individuels et le travail d'accompagnement juridique sollicitent par ailleurs d'importantes ressources militantes, tandis que le développement de l'interprofessionnel rencontre de nombreux obstacles dans un espace syndical encore fortement structuré par des logiques sectorielles.

Ce travail idéologique est poursuivi sans relâche en consacrant plusieurs bulletins par année (presque une centaine de pages par bulletin !) à la crise, l'inflation, la paix du travail, le nucléaire, mais aussi par la formation interne. Il s'agit d'élaborer une contre-information afin de faire « éclater les mensonges de la presse traditionnelle » – sur l'inflation⁸, les crises économiques⁹, la fiscalité¹⁰, les retraites et le système social¹¹, etc. En 1979, la CRT et la FCOM publient également un bulletin sur l'énergie et l'environnement, fruit de plusieurs mois de réflexion, qu'elles accompagnent de meetings et de sessions d'information dans plusieurs villes¹².

¹ CRT-SIT, « Paix du travail : mythes, réalités et enjeux », *Bulletin d'information*, n°75 (CRT), n°40 (SIT), décembre 1987 – janvier 1988.

² *Idem*.

³ CRT, « Procès-verbal du Congrès CRT 1986 », 14-15 novembre 1986, Fonds CRT 1/18 (1986-1989 Comité et activités).

⁴ En fait, la CRT en tant que telle n'a jamais été membre de la CSC, seules ses fédérations FchP et FCES en faisaient partie. En 1988, la CSC refuse une demande d'adhésion de la CRT.

⁵ Voir par exemple les documents de l'année 1988 dans le Fonds CRT 1/20/1 (1988 Comité et activités).

⁶ Document « Les CRT du Nord », Fonds CRT 1/20/1 (1988 Comité et activités).

⁷ CRT-Vaud, « Assemblée générale du 30 janvier 1981. Rapport d'activité », Fonds CRT 3/2/1 (1982 Assemblée générale).

⁸ CRT-FCOM, « Les salariés paient l'inflation », *Bulletin d'information*, n°8, novembre 1974.

⁹ CRT-FCOM, « La crise : osons lutter », *Bulletin d'information*, n°16-17, mars 1976.

¹⁰ FChP-FCES, « Inégalités et fiscalité », *Bulletin d'information*, n°23, octobre 1977.

¹¹ FChP-FCES, « Quel travail pour quelle vieillesse ? », *Bulletin d'information*, n°25, janvier 1978.

¹² D.-S.M., « Réflexion syndicale sur l'énergie », *Gazette de Lausanne*, 19 janvier 1979, p. 9.

« Quand on [FCOM] a fait la brochure contre le nucléaire en commun avec la CRT, on était le seul syndicat à porter une réflexion sur ce thème. Il y avait à la CRT [et plus généralement à la FSCG] toute la question de la finalité du travail. »¹

Les bulletins décrivent les nouveaux modes de production et de division de la classe ouvrière (spécialisation, individualisation, flexibilisation), les logiques capitalistes sous-jacentes au développement de technologies sans considération pour les besoins réels des citoyens, ainsi que leur légitimation (l'idéologie du progrès, l'opacité des logiques capitalistes des cycles de crise et de l'inflation, la supposée nécessité de limiter les dépenses sociales et salariales pour juguler la crise, etc.). Dans un contexte de crise économique, la CRT formule des mesures « contre la spécialisation, l'évasion fiscale, les intermédiaires improductifs, la publicité, la production de gadgets, de biens inutiles ou mal façonnés », et plus généralement pour « remettre en cause notre économie » fondée sur la croissance et le profit.

La fin d'une séquence de forte conflictualisation de l'action syndicale

La séquence qui débute au début des années septante s'achève au milieu des années huitante par l'épuisement des luttes collectives, sans compter la disparition de presque toutes les organisations gauchistes. Le mouvement de grève se poursuit dans l'imprimerie, fortement touchée par la restructuration et l'évolution technique, et où le taux de syndicalisation est élevé en raison de la pratique du closed shop. En automne 1980, une grève nationale des typographes menée par le Syndicat du Livre et du Papier touche plusieurs imprimeries à Genève et surtout à Lausanne. Le souffle se brise toutefois contre la résistance patronale et cette « défaite syndicale » se fait longtemps sentir dans les rangs militants². Une partie des ouvriers les plus combattifs, souvent issus de l'immigration, font le choix de rentrer au pays où l'économie redémarre, « si bien qu'après 1980, le patronat réussit grosso modo à imposer son plan de restructuration qui passe par de nombreuses suppressions de postes de travail et le déplacement d'une partie de la production à l'étranger »³. Dans un contexte marqué par les coups portés par Margaret Thatcher à la grève des mineurs anglais de 1984, les conflits collectifs n'atteignent plus le seuil de la grève, bien que la conflictualité sociale reprenne de l'ampleur dans le secteur public une décennie plus tard. Le désengagement progressif de militants politisés dans les années soixante-huit qui ont longtemps animé ces mouvements de contestation se répercute également sur les organisations militantes, même si l'accès de travailleurs

¹ Entretien collectif, décembre 2019

² ASSOCIATION POUR L'ETUDE DE L'HISTOIRE DU MOUVEMENT OUVRIER (éd.), *Des grèves au pays de la paix du travail*, op. cit., p. 15

³ O. PAVILLON, « La nouvelle gauche en Suisse romande, des années 60 au milieu des années 80 : un essai de mise en perspective », *Contestations et mouvements 1960-1980*, AEHMO & Editions d'en bas, n°21, 2005, p. 26

immigrés à certains postes clés des syndicats – notamment au sein de la FSCG qui devient le SIT en 1984 suite au départ de la FCTC en 1978, remplacée par la STC¹ – renforce une politique syndicale combative.

La CRT romande pâtit quant à elle de la création pionnière de l'interprofessionnel par le SIT à Genève. En effet, la FSCG-SIT a fourni d'importantes ressources à la CRT qui fonctionne comme une sorte de laboratoire syndical vers un projet plus ambitieux porté, entre autres, par Bernard Mathey : l'interprofessionnel avec la création du SIT qui permet, outre l'intérêt stratégique, de mettre en commun les ressources financières et humaines. Une partie importante des ressources est dès lors investie dans le développement du SIT et les militants genevois se rendent dès lors de moins en moins souvent au comité romand de la CRT. À Lausanne, le départ de Sébastien C. peu après l'échec d'une mobilisation jusqu'au-boutiste au foyer de la Croix-Rouge qui crée des tensions internes enlève une force vive dans un syndicat qui en compte déjà peu. À cela s'ajoutent des difficultés financières : l'extrême valorisation de l'engagement dans les mouvements sociaux, la défense de travailleurs précarisés et le refus de pratiquer une politique active de recrutement de membres, enfin, l'exclusion de certaines négociations à l'échelle nationale mettent la CRT en sérieuse difficulté. La CRT-Vaud dure autant qu'elle peut, mais en mai 1998, les caisses vides et sa capacité d'action diminuée sur les négociations, elle déclare sa dissolution.

La décision, à l'unanimité, de supprimer la référence chrétienne pour créer le SIT achève symboliquement une trajectoire organisationnelle de recomposition sociographique et idéologique de ces syndicats d'origine chrétienne. Le discours de ce catholicisme de mouvement centré sur la dignité ouvrière, valorisant l'autonomie militante vis-à-vis des structures d'encadrement, la solidarité avec les ouvriers au-delà des frontières nationales, le rejet d'un discours religieux centré sur la soumission à un ordre moral qui allait de soi, ou encore l'apostolat orienté vers la transformation du monde au nom des valeurs universelles d'épanouissement et d'accomplissement de soi convergent pour générer un nouveau type d'engagement syndical. Cet itinéraire organisationnel et son inscription au sein de la configuration militante locale sont importants à comprendre, car les parcours de militants syndicaux sont en partie façonnés par ces dynamiques internes et externes aux organisations syndicales. Parmi les enquêtés, ce contexte organisationnel, local et international les a conduits à persévérer dans leur engagement militant. Il a surtout rendu possible, chez plusieurs d'entre eux, la prégnance d'une socialisation qui a structuré durablement

¹ Le duo formé par Benedetto Franzonello et Aldo Messina contribuera grandement à l'essor de la STC, et ainsi combler les effectifs perdus par la FSCG-SIT suite au départ de la FCTC.

leur rapport au politique, voire opéré, chez certains, un réalignement idéologique en rupture avec les schèmes religieux intériorisés dans le cadre de leur primo-engagement.

Ce syndicalisme trouve un terreau favorable pour s'enraciner chez les militants d'origine chrétienne et les catholiques de gauche, dans la mesure où il procure un espace d'appartenance militante qui fonctionne aussi comme un espace de conversion collective : l'appartenance sociale par l'engagement à une génération de militants d'origine chrétienne qui ont en commun de s'éloigner et de se sentir de plus en plus étrangers à l'univers catholique institutionnel, mais aussi les schèmes et visions du monde intériorisés durant ce processus ne peuvent que générer un sentiment d'appartenance à une « famille » militante. Ces organisations syndicales d'origine chrétienne (FCOM, FchP, FCES, etc.) fonctionnent, en effet, comme une sorte de sas de « sortie » de l'univers catholique et comme un espace privilégié d'invention d'une nouvelle conception du syndicalisme. À travers elles, ces militants ont pu collectivement « modifier leur engagement sans pour autant se trahir », en réinvestissant dans ce militantisme syndical « des croyances et des pratiques issues d'anciens engagements » et en rupture avec l'offre syndicale existante¹. Par conséquent, cet engagement syndical constitue pour la plupart des enquêtés concernés « un élément central de leur identité sociale, et la persévérance militante une condition de possibilité de la fidélité envers soi-même et de la conservation d'une estime de soi »². Au-delà de la prise en compte du contexte militant et politique et des dynamiques organisationnelles, seule l'analyse des parcours biographiques permet de comprendre les logiques – les contraintes objectives et subjectives – qui amènent les enquêtés à endosser et s'approprier les rôles associés à l'engagement syndical, en particulier le sens que revêt pour chacun d'eux leur investissement militant en regard avec leurs expériences passées.

Section 2 : Des parcours d'engagement syndical

L'engagement syndical des enquêtés revêt plusieurs formes. On peut distinguer le « syndicaliste de carrière » qui consacre l'ensemble de son parcours professionnel à l'activité syndicale ; le « syndicaliste de mouvement social » pour qui l'organisation syndicale est avant tout mis au service de la contestation ; le « militant de base » actif syndicalement à la fois dans les structures internes des syndicats et sur son lieu de travail ; enfin, le « permanent » pour qui l'engagement syndical intervient comme une étape dans la carrière professionnelle.

¹ L. WILLEMEZ, « Perseverare Diabolicum », *op. cit.*, p. 77

² *Id.*

Les carrières militantes de responsables syndicaux

Les deux itinéraires dont il est question ici s'inscrivent dans ce premier cas. Leur itinéraire montre bien en quoi leur adhésion à la vision du monde et conception du syndicalisme de la FSCG-SIT tire une partie de sa force de ce qu'elle s'inscrit dans un processus biographique plus large de sortie de la « religion » et d'intégration dans l'espace militant.

Germain T., un syndicalisme de carrière à forte dimension vocationnelle

Chez certains enquêtés, l'engagement syndical prend parfois la forme d'une « vocation » au sens où il devient un élément central de leur identité par la manière dont ce militantisme est « pris dans les appartenances sociales »¹ de ces individus, notamment dans leur réseau de relations proches.

On le voit dans le cas de Germain T. dont la carrière syndicale débute à la FCOM au début des années septante, et se poursuit jusqu'à sa retraite en accédant aux instances de direction de la FSCG-SIT. Il présente un cas typique où la conjugalité est étroitement liée au syndicalisme. Son itinéraire montre tout ce que doit son engagement et attachement syndical à la « socialisation par les groupes »² via le réseau de sociabilité du quartier populaire de la Jonction dans lequel il grandit durant toute son enfance et adolescence. Les catholiques qu'ils côtoient et avec lesquels il participe aux mobilisations de l'immédiat après 68 partagent un style de vie, des pratiques militantes et des jugements politico-religieux relativement similaires qui favorisent le sentiment d'une certaine complicité idéologique. Cette dynamique s'inscrit dans un contexte local et global marqué par l'érosion de l'attachement de certains milieux catholiques d'origine populaire aux orientations politico-syndicales du catholicisme héritées des années d'entre-deux-guerres. Cette érosion est le produit d'un processus sociohistorique d'autonomisation croissante des militants catholiques vis-à-vis du clergé, d'une part, et de légitimation du pluralisme politique par le magistère, d'autre part. Si celui-ci met en garde les fidèles contre les liens concrets unissant le mouvement ouvrier et ses organisations, telles que le parti communiste, à leur « idéologie d'origine », il accorde désormais aux laïcs de discerner l'orientation et le degré d'engagement politique qui leur semblent compatibles avec le respect et l'intégrité de la foi chrétienne³. Enfin, on verra que le maintien de son engagement en franchissant les étapes du *cursus honorum* syndical est favorisé par le fait qu'il englobe les différentes sphères de vie (affective, professionnelle, familiale, militante) et s'insère dans une organisation syndicale animée par des militants avec lesquels il partage des valeurs et références communes.

¹ *Ibid.*, p. 71

² M. DARMON et F. de SINGLY, *La socialisation*, op. cit., p. 94

³ J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir*, op. cit., p. 73

Né en 1948, Germain T. grandit dans le quartier populaire de la Jonction où les milieux catholiques sont très présents (avec son cercle paroissial, le patronage et le scoutisme) ainsi que le milieu communiste associé au PdT, via ses organisations de jeunesse. Il appartient à la seconde génération d'une famille ouvrière de la région d'Annecy qui s'installe à Genève au début du siècle. Ses parents se rencontrent dans la communauté catholique genevoise de l'immigration française. Cette origine française qui se traduit par une ouverture familiale à la vie politique française n'est sans doute pas étrangère à l'intérêt que Germain T. portera plus tard à la CFDT dans le contexte de son engagement syndical. Il grandit dans « une famille très, très catholique », c'est-à-dire fidèle aux rites d'institution et à l'autorité de l'Église. Toutefois, les transformations du catholicisme dans les années soixante qui tendent à disqualifier un catholicisme jugé trop « rigoriste » par certains croyants trouvent un écho positif chez son père. Si ce dernier « se mettait à genoux » quand le pape accordait une bénédiction radiophonique et que, sur le plan de la morale sexuelle, il était d'un « rigorisme abominable », il n'est pas pour autant « intégriste parce que, quand il y a eu le concile, il trouvait bien, quand la messe a changé, il trouvait bien ».

Dans son récit, Germain T. inscrit son milieu familial dans le monde ouvrier catholique genevois. Sa mère reçoit une formation de couturière et, une fois mariée, s'emploie au foyer et dans la confection de vêtements prêt-à-porter. Son père entre à 17 ans au Crédit lyonnais et y réalise toute sa carrière en tant qu'employé subalterne. Germain T. assimile toutefois le statut de son père, l'un des rares cols blancs de la famille, à celle de l'ouvrier, même s'il était « un peu mieux » payé. Bien qu'il hésite à qualifier son milieu familial « d'ouvrier vraiment ouvrier », il souligne que « c'était des gens modestes » et que, par ailleurs, presque tous ses oncles et tantes sont ouvriers. Ses parents, frères et sœurs habitent dans le quartier populaire de la Jonction, où le parti communiste obtient, en 1965, 32% des voix lors des élections au Grand Conseil :

« Donc tous mes copains, leur père, étaient dans des usines. Enfin pas tous, aussi employé de banque, mais ils étaient... il n'y avait pas de différence de classe entre eux. C'était des employés subalternes, ce n'était pas des cadres. »

Son père votait probablement pour le MRP, sorte de démocratie chrétienne à la française, puis gaulliste dès 1958, même si dans la famille on raconte qu'un portrait du Maréchal était accordé au mur : « Du point de vue des mœurs et tout ça, c'était l'extrême droite. » En bon catholique, son père prend sa carte au syndicat chrétien dès son entrée à la Banque jusqu'à son décès : « Il n'a pas vraiment milité, mais oui, il allait aux assemblées. » Quant à son anticommunisme, il exprime la défense de la religion par ces catholiques sociaux, davantage qu'une condamnation du communisme dans ses principes politiques. Et lorsque, plus tard, ses deux sœurs et son frère s'engagent à gauche, ses parents « n'ont jamais empêché ce glissement ». Sa mère, elle, entretient des contacts avec le syndicat par le biais des allocations chômage. Quant à sa tante avec qui il a des contacts réguliers,

elle sera un temps présidente du syndicat de la couture avant de se marier avec un ancien combattant français.

L'essentiel de la socialisation de Germain T. et la formation de certaines dispositions transférables dans l'activité syndicale s'opèrent durant sa jeunesse, dans le milieu paroissial du quartier. Il fréquente la paroisse St-Clothilde qui, au début du siècle, est une paroisse de mission en milieu ouvrier. D'abord enfant de chœur, il participe au patronage et retrouve ses amis de quartier au catéchisme, dans les colonies de vacances, le scoutisme et le cercle des jeunes de la paroisse : « C'était un monde qui était totalement défini. Comme dirait Amélie Nothomb, c'est plein comme un œuf. (...) Tout est très sécurisant parce que tu as une religion, tu sais qu'il y a le paradis, etc. » Cette insertion dans ce réseau de sociabilité juvénile catholique de quartier génère un puissant sentiment d'appartenance à un même « milieu » catholique.

Dans le cercle des jeunes de la paroisse, il participe aux premières discussions qu'il hésite à qualifier « de gauche », en particulier sur la démocratisation des études et le Tiers-Monde. Il évoque les actions menées lors de la journée missionnaire durant laquelle « les Pères Blancs venaient et nous passaient des films », d'abord sur l'Afrique, puis sur l'Amérique latine. Ces prêtres missionnaires le sensibilisent « aux pauvres, la misère, la faim dans le monde », avec un discours qui, à l'instar de l'abbé Pierre, tient certes de la « charité », mais aussi et de plus en plus de l'indignation. Son milieu social est en particulier marqué par un Conseiller d'État démocrate-chrétien qui s'engage en faveur des immigrés, ce qui contribue à donner une image positive de la gauche chrétienne et de la valeur accordée à l'immigré :

« Tu avais à la Jonction des clapiers habités par des saisonniers. Et tu avais un Conseiller d'État démocrate-chrétien qui était un peu chrétien social, mais qui avait été au syndicat chrétien dans l'avant-guerre. C'est lui qui a fait démolir ces trucs. Tu avais donc tout cet aspect caritatif, plus humaniste : « C'est scandaleux ces gens qui habitent là, etc. » Par rapport aux étrangers, il y a quelque chose de particulier. Mon père je ne l'ai jamais entendu dire un mot contre les étrangers. (...) On était chrétien au sens de communion avec les gens. Donc les immigrés italiens, c'étaient aussi des chrétiens. »

La solidarité ouvrière constitue ainsi la seconde face de la vie religieuse de ce quartier populaire, l'autre étant le Tiers-Monde qui fonctionne comme une « cause passerelle » de la sphère religieuse à la sphère politique¹. Le devoir de solidarité et le soutien aux plus démunis, y compris les immigrés, font partie des convictions communes affirmées par ses pairs, puisque « tous mes copains du quartier, on était tous au moins humanistes ». À la solidarité avec les plus pauvres s'ajoute le rejet de la guerre à travers la visualisation de certains films, les revues progressistes, et l'engagement de certains prêtres. Alors que son père engagé au front pendant la guerre n'en parle presque jamais, c'est d'abord par le cinéma à travers un film comme la 317^e section sur la guerre d'Indochine que

¹ J. PAGIS, « La politisation d'engagements religieux », *op. cit.*, p. 72

Germain T. se souvient s'être rendu compte de « l'horreur » de la guerre. Il lit également *Témoignage chrétien* auquel son père est abonné, sans doute en raison des nombreuses positions que la revue partage jusqu'à la fin des années cinquante avec le MRP¹. À partir des années soixante, la revue prend ouvertement position contre la guerre d'Algérie et pour la négociation avec le FLN, et entame sa quête pour une autre gauche en se rapprochant du PSU : « Après [mes parents] ont arrêté [l'abonnement] parce que ça devenait quand même trop à gauche. » Durant son adolescence, il devient responsable du cercle des jeunes animé par l'abbé Paggy, un prêtre ouvert au renouveau liturgique du Concile, aumônier de la JOC, plus tard signataire de la liste des 32 clercs refusant de payer la taxe militaire : « Lui a fait un tournant avec nous, c'était à l'époque de ces prêtres comme Givanni Chichério, Jacques Mino. (...) C'est lui qui nous a dit que Che Guevara, c'était un exemple. »

Tous ces éléments convergent vers la formation des préférences politiques portées par ces catholiques de gauche, qui définissent leur engagement religieux dans le cadre d'un catholicisme de mouvement social orienté vers la transformation des rapports sociaux – entre riches et pauvres, puissants et faibles, etc. – par l'action collective. Toutefois, à ce stade, son attitude politico-religieuse se caractérise davantage « par une volonté de renouvellement de l'être chrétien que par un positionnement politique de droite ou de gauche »² qu'il établit rétrospectivement :

« On était déjà très à gauche. Avec les copains on disait que la religion ne te dit pas ce que tu dois faire, elle te dit ce que tu dois penser et après tu fais selon ce que tu penses. Ça m'a détaché d'une espèce de christianisme, de croyance [figée]. (...) Et, de fait, je me détache totalement de la pratique religieuse, même si je me considère encore chrétien quand je rentre au syndicat chrétien. (...) Je ne voulais pas que la religion me dise « fais-ci ou fais-ça », mais la religion ou la croyance ou Dieu me dit plutôt « tu dois être comme ça » et c'est moi qui discerne les choix politiques pour y arriver. Donc je peux choisir de prendre les armes et de faire la révolution avec les armes, et Dieu ne va jamais me dire s'il faut la faire ou non. »

Le principal vecteur de prise de contact avec la FSCG se situe toutefois dans son cadre familial. Son beau-frère en couple avec sa sœur, Bernard Mathey, qui est « déjà très chrétien de gauche » est nommé secrétaire de la FSCG. Sa présence dans le cercle familial multiplie les occasions de débattre politique et action syndicale. Parmi les souvenirs saillants de cette période, Germain T. évoque les débats dans la famille autour des élections présidentielles qui opposent Mitterrand à De Gaulle. Il se souvient également avoir « fait venir » Bernard Mathey dans le cercle paroissial pour présenter la FSCG.

¹ É. FOUILLOUX, « Les cinq étapes de Témoignage chrétien », *op. cit.*

² F. GUGELOT, « Intellectuels chrétiens entre marxisme et Evangile », *op. cit.*, p. 215

Germain T. est l'un des rares de sa classe d'école à accéder aux études supérieures en poursuivant des études de sciences politiques. Ce choix témoigne de l'intérêt qu'il porte, à ce stade de sa vie, à l'action et analyse de la vie politique. C'est toutefois moins le savoir acquis par ces études, qui l'ennuient assez vite, que la fréquentation des cercles étudiants engagés dans la contestation de Mai 68 qui génère une « socialisation politique de renforcement »¹ engendrant une radicalisation politique d'orientation révolutionnaire. Lorsqu'il fréquente le collège, de 1964 à 1968, il se rend à plusieurs assemblées et réunions étudiantes, et participe à la manifestation contre les journées militaires : « L'université était tout près du collège. On y va, on assiste aux assemblées, mais on n'a jamais arrêté les cours. » Étudiant en sciences politiques, il fréquente le CUC, lit occasionnellement *Témoignage chrétien*² et la presse révolutionnaire, et assiste de loin, en février 1969, à l'occupation du rectorat. Le faible intérêt qu'il porte à ses études s'explique en partie par son appétence pour les activités qui se déroulent dans les cercles de sociabilité juvénile en dehors de l'université. Son engagement dans le cercle paroissial des jeunes l'amène à entrer d'abord en contact, puis à s'engager dans le Centre de loisirs de la Jonction qui ouvre ses portes en 1968 : « J'allais très rarement au cours, et puis, j'étais surtout à la maison du quartier. » La valorisation du groupe et des formes de sociabilité ludique qui s'y développent avec une forte autonomie organisationnelle, dans le prolongement de la sociabilité paroissiale, vont de pair avec la réalisation de projets dont il prend l'initiative avec d'autres jeunes :

« On a commencé avec le centre de loisirs en faisant des trucs en commun. Tout un pan de la société qu'on avait dans la paroisse a disparu parce qu'avant on organisait des concerts rock, des soirées dansantes, des journées sportives à la paroisse. »

Loin d'entraîner le repli sur un entre-soi de quartier, cette activité l'amène à s'investir avec d'autres étudiants et apprentis dans la réflexion qu'ils engagent sur la vie et l'identité de ce quartier populaire dans un contexte de politisation de l'urbanisation et de la culture :

« On organisait des trucs sociétaux comme "Vivre à la Jonction", on avait fait une exposition. Qu'est-ce que ça veut dire habiter dans un quartier comme celui-là. C'était extrêmement politique. (...) Je militais dans un tas de trucs, les mouvements d'habitants, etc. »

Il s'investit dans le comité de gestion de la Maison de quartier, puis devient « président, en 1971 je crois, pas très longtemps, mais les jeunes du quartier m'appelaient "président" ». Il est ensuite nommé secrétaire de la fédération des centres de loisirs, pendant deux mois, ce qui l'amène à se confronter aux autorités de la Ville dans le cadre de conflits :

« Et il y a eu un conflit avec la Ville parce qu'on a prêté la salle une fois à l'Église catholique et une fois au parti du travail, à un mois d'intervalle. Alors ça, c'était

¹ J. PAGIS, « Incidences biographiques du militantisme en Mai 68 », *op. cit.*. Le concept n'est pas d'elle, il faut rendre à César etc

² « En 1969, j'avais une copine, je me souviens lui avoir offert un bouquin, *Clef pour une nouvelle église* (paru en 1971), qui était un machin genre Témoignage Chrétien. Elle n'avait pas aimé parce qu'elle était pas très église... »

inadmissible parce que c'était, et politique, et religieux. (...) Et ils nous ont coupé les subventions. On a occupé, on a fait un foin pas possible. Et pour finir, ils ont dû rétablir la subvention. »

Jeune adulte, il occupe ainsi très tôt des fonctions de négociation et de représentation. C'est principalement cet engagement qui l'amène à s'investir dans l'espace militant local, notamment les luttes de quartiers, aussi parce que la JEC à laquelle il accorde assez peu d'intérêt et de temps « n'existait déjà plus tellement à l'époque ». C'est par ce biais et son réseau d'interconnaissance catholique qu'il va participer à Chrétien du mouvement et s'engager avec ces militants catholiques dans les mouvements de quartiers :

« On a créé à la Jonction un mouvement d'habitant et on fait une première manif⁷ contre les appartements vides, parce qu'on avait découvert qu'il y avait 75 appartements vides dans le quartier alors qu'il y avait la crise du logement à l'époque. On a occupé une baraque. »

Cette insertion et l'amitié qu'il entretient avec son beau-frère l'amènent à participer aux premières séances du MSA auxquels participent des militants syndicaux de la FSCG :

« C'était des chrétiens de gauche, il y avait notamment un secrétaire syndical, au tout début, qui s'appelait Jacques Vitori, qui était au syndicat chrétien. Bernard Mathey n'était pas là quand le MSA s'est créé, mais c'est lui qui m'a dit « vas-y, il se passe un truc, va me chercher des docs ». Il était en Afrique à l'époque, pour les syndicats d'ailleurs. »

Cet engagement va fortement favoriser son insertion syndicale. En effet, il lui procure une appétence forte pour l'activité syndicale, non pas *per se*, mais du fait qu'il fréquente des militants et secrétaires syndicaux de la FSCG qui s'impliquent de près ou de loin dans ces mobilisations. L'activité syndicale lui procure aussi le moyen de poursuivre un engagement en conciliant la sphère professionnelle et militante – et très vite aussi affective. Ainsi, lorsqu'il postule la première fois en 1973 pour un poste de secrétaire syndical à la FCOM, « je connaissais le tiers des gens qui étaient là parce qu'ils étaient de la Jonction, etc. Donc je rentre dans un cadre assez ouvert. Et ça va vite évoluer. (...) Je ne rentre pas dans un milieu complètement sclérosé et hostile. » Secrétaire syndical pour la FCOM, il continue à fréquenter les militants du MSA qui constituent l'OLC :

« J'étais très proche de beaucoup de gens du MSA, y compris sentimentalement puisque j'ai eu deux copines au MSA et à l'OLC. (...) C'est moi d'ailleurs qui ai trouvé l'acronyme OLC pendant qu'on était en vacances. »

Cette affinité pour le gauchisme n'est pas étrangère à son engagement pour l'évolution à gauche de la FSCG. Il devient rapidement l'un des artisans de la collaboration étroite entre la FCOM et la CRT initiée en partie par Bernard Mathey. Il penche pour le socialisme autogestionnaire qui fait son entrée à la CFDT et qui, inscrite dans la lutte des classes, se propose de bâtir une société libérée des trois maux du capitalisme : l'exploitation, l'aliénation et la domination :

« Avec Sébastien C. [engagé par la FCOM-CRT], on est allé à plusieurs congrès de la CFDT. (...) À Genève on avait des grands liens avec la CFDT de la région. On faisait des tracts en commun. »

Il entretient « de bons liens avec la CFDT d'Annemasse » qui est une « tendance un peu plus à gauche », et fait passer « des montres LIP à la frontière pour les vendre ici ». Il se rend notamment au Congrès de la fédération CFDT des métaux du 25 au 28 avril 1974 à Grenoble. Son ethos militant fondé en partie dans les mouvements de la gauche catholique lui permet de se sentir proche, du moins en sympathie pour les ouvriers et animateurs de LIP issus de ce milieu ouvrier catholique, notamment de l'ACO¹ :

« Alors moi j'ai été au congrès de la fédération des métaux, alors eux étaient à droite de la CFDT, les métaux. On avait été au congrès [25-28 avril 1974] à Grenoble, et c'était juste après LIP. (...) Et tu avais / un attroupement autour des mecs de LIP, tu avais Charles Piaget et Roland Vito, tout le monde était autour d'eux. Et ils avaient fait au moins quatre ou cinq cents amendements, aucun n'avait passé. (...) Et eux étaient très en opposition avec la centrale. (...) On a même fait un tract, on l'a distribué le 1^{er} mai, je crois. La FCOM-CFDT-LIP. »

Ce contexte l'amène à inscrire son engagement syndical dans la dynamique et les revendications autogestionnaires qui offrent une alternative crédible à la social-démocratie à laquelle se rattache l'USS, et donc un moyen de concurrencer dans le monde ouvrier l'enracinement historique de la centrale. Ses liens avec la CRT, la CFDT et la CMT – à travers notamment son beau-frère, Bernard Mathey – et ses affinités avec la critique du capitalisme menée par certaines fédérations cédétistes l'amènent à s'approprier un cadrage qui politise certains thèmes que certains syndicats relèguent hors du champ syndical. Il contribue ainsi à l'édition du bulletin CRT-FCOM qui formule une critique syndicale du nucléaire et plus largement du rapport entre capitalisme et production de l'énergie, qui aboutit à des conclusions similaires à celles du Secteur économique de la CFDT², à savoir que le nucléaire et le pétrole conditionnent les formes d'utilisation de l'énergie et les modes de consommation. Cette critique s'inscrit dans un contexte marqué par les marches antinucléaires et occupation de site prévu à la construction de centrales en Suisse alémanique, avec ³ l'initiative pour le contrôle démocratique du nucléaire soumise au vote le 18 février 1979 : « J'avais lu les brochures de la CFDT pour me donner une opinion sur le nucléaire, parce que je ne connaissais vraiment rien du tout. »

¹ « Là aussi, à la CFDT, Vito et Piaget, c'étaient des ACO. Et il y avait dans les ouvriers de LIP un mec qui s'appelait (...) Agnes qui était un jésuite. Là aussi, c'était... Piaget c'était vraiment un chrétien chrétien, l'ACO, etc. »

² R. BECOT, « La CFDT face à la mutation du système énergétique français (1973-1977) », *Le Mouvement Social*, vol. 1, n° 262, 2018, p. 17-35

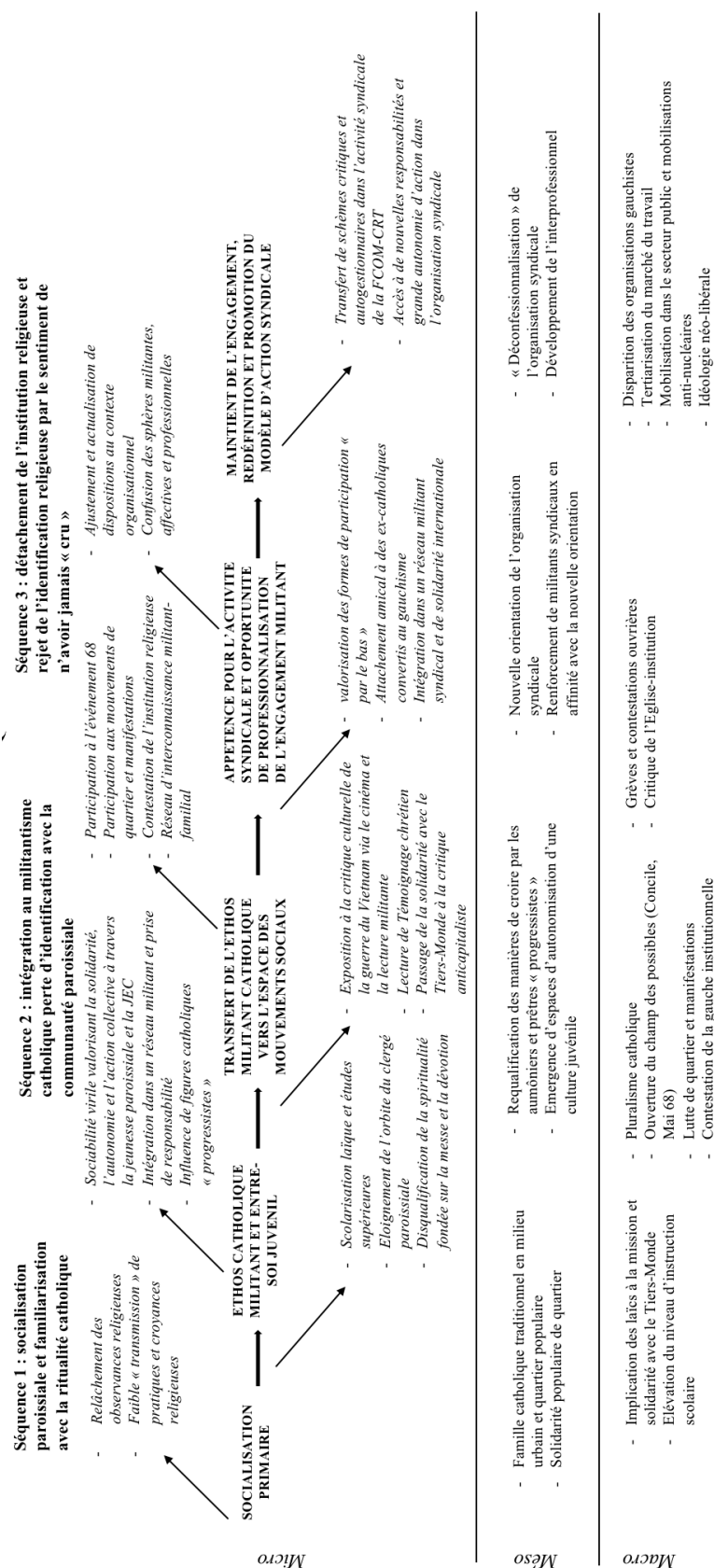
³ Au printemps 1975 débute en effet l'occupation du chantier à Kaiseraugst, aux portes de Bâle. Deux ans plus tard, c'est « la Marche de Pentecôte » où plus de 7000 manifestants antinucléaires défilent entre Kaiseraugst et Gösgen pour exiger l'arrêt du programme nucléaire suisse pendant quatre ans.

La longévité de sa carrière syndicale résulte en partie de son inscription dans une organisation dans laquelle se retrouve une génération de militants partageant des idéaux, valeurs et conceptions similaires de l'action syndicale. Par la suite, sa nomination à la vice-présidence de la FSCG-SIT en 1981 pour le secteur privé, le changement de la FSCG en SIT, puis son élection à l'UOG constituent autant de rétributions symboliques étroitement associées à la nouvelle identité du syndicat : « Notre ligne, à ce moment-là, elle a gagné. Bernard Mathey est secrétaire général, moi je suis secrétaire-adjoint, je rentre à l'UOG¹, etc. Donc c'est la reconnaissance par les syndicats qu'on existe par une nouvelle ligne. » La trajectoire organisationnelle dans laquelle s'inscrit sa carrière syndicale s'accompagne d'un sentiment d'accomplissement, bien que le changement attendu de société ne s'est pas donné : « Il me semble qu'on pouvait changer la société. Je l'espère toujours, mais maintenant j'en suis moins sûr. »

On voit ainsi que la longévité de sa carrière syndicale et son investissement dans les organes de représentations et de décision du syndicat est la manifestation d'un type de trajectoire tendu vers la recherche d'une entrée réussie à la gauche de l'espace militant et syndical. Cette volonté se renforce progressivement par la coexistence affinitaire entre militants d'origine catholique partageant un ethos et des intérêts qui les prédisposent à se situer à gauche alors qu'il n'y a pas de place disponible pour les catholiques à la gauche de l'espace politique, l'Église étant marquée à droite. Ils partagent ainsi une même situation sous l'effet d'un contexte dans lequel s'opère une déstructuration du maintien du lien religieux, au sein d'une configuration dans laquelle les acteurs incarnant historiquement la gauche attribuent au syndicat chrétien l'étiquette du « jaune ». Ils portent à bout de bras le projet consistant à transformer les syndicats chrétiens en cherchant à faire la preuve de leur capacité à animer sur la gauche syndicale les mouvements sociaux, sans la certitude d'y parvenir face à la résistance que leur opposent ceux qui, dans le syndicat et les mouvements dominés par des militants d'origine catholique, leur font obstacle en tenant à la référence chrétienne.

¹ L'université ouvrière de Genève (UOG). Si, dès 1964, certains de leurs membres peuvent suivre des cours à l'UOG, les syndicats chrétiens désirent être mis sur pied d'égalité avec les autres fédérations en participant à l'établissement des programmes et en siégeant au comité de l'UOG. (85) Dans les années septante, l'implication croissante de l'Université de Genève et de représentants de la droite politique et patronale à l'UOG conduit à la mise en minorité des syndicats au sein de son comité. La crise éclate en 1980 lorsque Jean-Pierre Thorel (secrétaire syndical et représentant de la FTMH au comité) menace de démissionner si le directeur des Ateliers de Sécheron est accepté dans le comité. L'Union des syndicats du canton de Genève (l'organisation faîtière des syndicats non confessionnels) s'associe à la FSCG dont le secrétariat général passe de Fernand Pittet (ancien jociste) à Bernard Mathey (artisan du renouveau syndical) pour se réinvestir dans l'UOG. Soutenus par le Centre de Contacts Suisses-Immigrés, les CLI et l'ATEES, de nouveaux statuts sont rédigés qui accordent aux syndicats une majorité au comité en raison de l'attribution des voix en fonction de l'importance numérique des effectifs des collectifs représentés. En décembre 1981, Jean-Pierre Thorel est nommé président et Germain T., tout juste nommé secrétaire-adjoint de la FSCG, intègre le comité de l'UOG. G. TISSOT et C. MAGNIN, *Le premier siècle de l'Université ouvrière de Genève. Quelles cultures et quels savoirs partager? Pour quoi faire?*, Genève; Lausanne, Éditions d'en bas, 2016, p. 85 et 121

Schéma biographique 10 : Germain T.



On trouve dans le cas d'Élise B., dont le parcours en Afrique a été évoqué plus haut, un autre type de trajectoire et de logiques biographiques qui structurent les affinités qu'elle entretient avec le syndicat de la CRT, au point d'y réaliser une bonne partie de son parcours professionnel jusqu'à sa retraite. On se souvient qu'après son expérience dans la mission, elle en vient progressivement – à l'instar de Jonathan M. – à percevoir l'Église comme une instance d'inculcation d'une vision du monde et de croyances contribuant, par l'évitement du politique, à la reproduction des rapports de domination qu'elle pensait alors combattre en s'engageant dans le cadre religieux. De retour d'Afrique, après avoir rompu avec la mission catholique rattachée à l'Église, elle se forme à l'université de Fribourg et de Turin en plein Mai 68 dans le but d'acquérir des outils pédagogiques et des connaissances en histoire débarrassées de l'idéologie religieuse. Cet investissement universitaire répond à sa volonté de trouver des réponses à la réalité à laquelle elle s'est confrontée en Afrique dans le contexte postcolonial, la décolonisation n'ayant pas offert les promesses attendues de la fin de l'exploitation, et les religieux et missionnaires rencontrés sur le terrain adoptant une attitude d'évitement du politique. Ce processus de conversion, durant lequel elle remet progressivement en question les croyances religieuses et la vision du monde intériorisée durant sa prime enfance et adolescence, est motivé par l'expression d'un ressentiment d'autant plus fort qu'il s'adosse à des expériences à forte charge émotionnelle (tuerie, démantèlement économique, etc.). Les contacts qu'elle noue à l'université de Fribourg avec des chrétiens de gauche – notamment des jécistes – lui offrent des éléments de réponses nourris par une analyse marxisante des rapports d'exploitation entre le nord et le sud.

Elle déménage à Genève où elle travaille pour les Auxiliaires féminines internationales (AFI), un mouvement catholique dont elle précise bien qu'à « l'époque il était considéré comme un groupe d'églises, mais indépendant, ce n'était pas une institution religieuse, ce n'était pas un couvent, c'était un institut qui donnait une formation et envoyait des gens travailler dans les pays dits en développement ». Ce déplacement en ville de Genève l'amène à prendre contact et à militer à Chrétiens du mouvement qui débute, on l'a vu, sur la défense des travailleurs immigrés. Elle participe aux occupations d'églises, s'engage à la Ligue des droits de l'homme et soutient la Déclaration de Berne. Elle se rend régulièrement à la Trinité où elle s'entretient et débat avec les militants et prêtres les plus engagés de Chrétiens du mouvement, en présence notamment d'un militant marxiste brésilien qui « avait fait le tour de la question politique et il nous expliquait une foule de choses ». Dans toutes ces activités, elle entretient une relation d'amitié forte avec Giovanni Chicherio, avec qui elle s'engage également à l'APAA, un mouvement qui dénonce la collusion de pays occidentaux avec l'impérialisme occidentale dans le Tiers-Monde. L'intensité de ces

engagements ne peut que creuser encore un peu plus la distance avec l'Église et son milieu d'origine, d'autant plus qu'elle subit le stigmate de la « gauchiste » alors même qu'elle n'adhère à aucune organisation politique :

« C'est la période de ma vie où j'ai vécu le plus intensément. C'était un jet continu. Et c'était aussi la plus riche, parce que toutes les rencontres qu'on faisait, tout cela, c'était fabuleux comme expérience. (...) Et certains de mes frères me traitaient comme une gauchiste invétérée. (...) On nous disait gauchistes, on était de gauche ! Mais gauchistes, qu'est-ce que cela veut dire ? (...) On était contre l'exploitation politique du Tiers-Monde, contre l'exploitation politique et économique du Tiers-Monde et des ouvriers. On était anticapitaliste, on n'avait pas envie de faire un dessin. »

Lorsque son mandat pour les AFI prend fin, en 1972, elle trouve un emploi dans l'import-export et démissionne quelques mois plus tard lorsque les militants de la Trinité lui font voir que le patron déguise son trafic d'armes en commerce de viande. En 1974, elle trouve un nouvel emploi de secrétaire au Conseil œcuménique des Églises, par lequel elle vit une expérience professionnelle qui va renforcer le sentiment d'une contradiction, d'autant plus forte que déjà vécue, entre l'image d'une Église bienfaisante et ce à quoi elle se confronte au sein de ses institutions. Si son parcours militant n'est sans doute pas étranger au fait que, très vite, elle rejoint la Commission du personnel du COE, crée « sous la pression du personnel », alors qu'elle n'est « pas syndicaliste du tout à l'époque », c'est « qu'il se passait aussi des choses dans le Conseil œcuménique des églises »¹, notamment « quelques cas de burnout, de pression sexuelle ». Ces « quelques cas » qui, en soi, ne suscitent pas chez elle un intérêt marqué par comparaison à ses engagements extérieurs l'amènent toutefois à se confronter à la direction des institutions œcuméniques. C'est dans ce cadre, poussée par « une autre copine qui a travaillé dans le monde syndical au niveau européen, dans la CMT », qu'elle se rend compte que « cette Commission du personnel était un magnifique alibi de la direction », et qu'elle se renseigne auprès de son réseau militant sur la possibilité d'une action syndicale. Si elle rejette avec véhémence l'idée d'adhérer aux syndicats chrétiens, c'est qu'elle a désormais en tête le souvenir - et les réactions émotionnelles qui l'accompagnent - des profondes contradictions vécues au sein des organisations religieuses, notamment de la mission. Elle vit assez mal les contradictions entre les discours de charité et de fraternité et la manière dont l'institution reproduit, par omission ou dénis, les rapports de domination ordinaire :

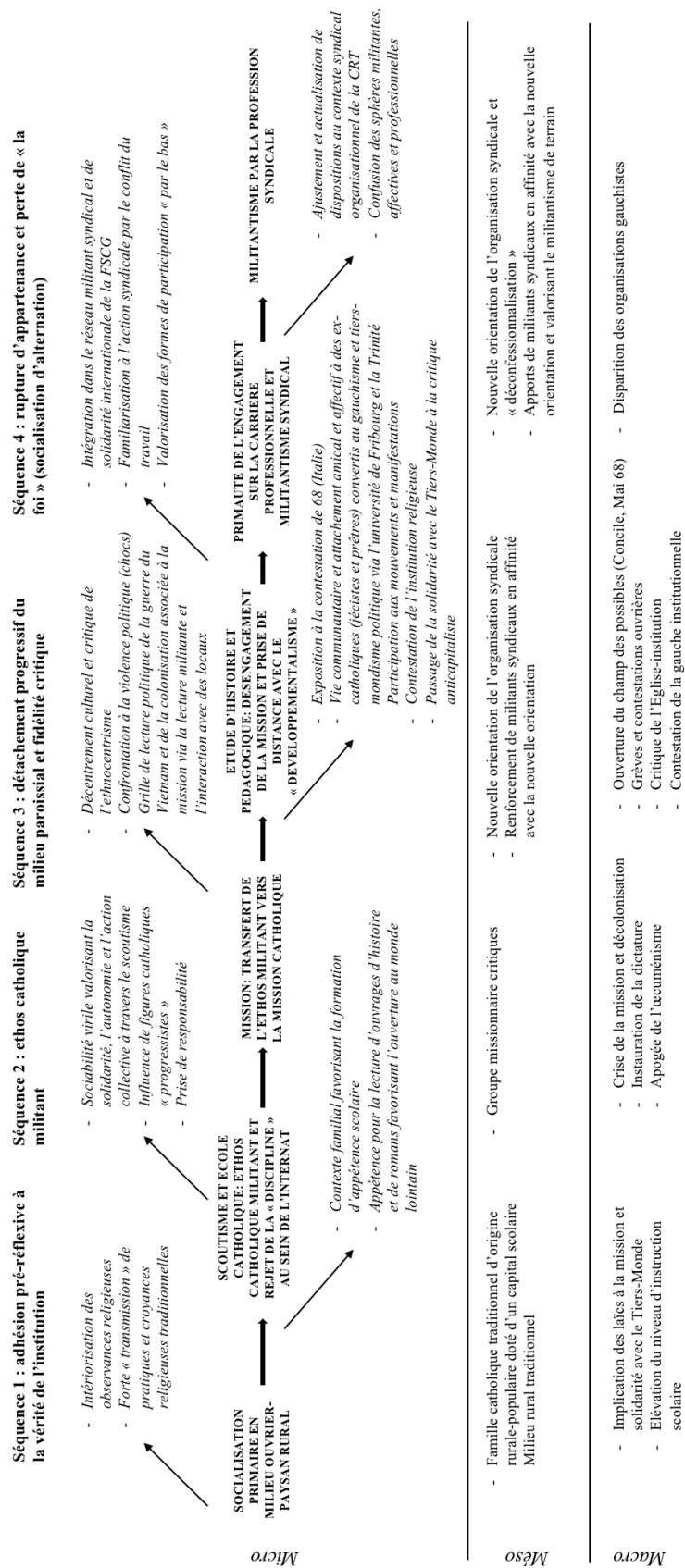
« Je n'avais pas du tout envie d'aller dans un syndicat chrétien. (...) Alors [Georges Tissot, secrétaire de la FCOM qu'elle rencontre à Chrétiens du mouvement] m'a dit, « écoute, il y a la CRT », la Confédération romande du travail. (...) Alors on s'est dit qu'on allait aller à une réunion et qu'on va voir. Et cela nous a assez plu. (...) C'est mon premier acte syndical. Si bien que quelques mois après, on m'a proposé d'aller travailler à la CRT comme secrétaire. »

¹ Sous-entendu, dans l'entretien, qu'il se passe *aussi* des choses au sein COE, qui se veut progressiste, du même ordre de ce qu'elle vit au sein de l'Eglise catholique, et qui l'amène à mal vivre la contradiction entre le discours d'institution et les pratiques réelles observées.

En 1977, elle devient secrétaire à plein temps pour la CRT. Célibataire et sans enfants, elle y consacre tout son temps parce que « secrétaire de la CRT, cela voulait dire participer à des tas de réunions, un jour à Lausanne, un autre jour ici un autre jour-là. (...) Si bien que j'ai un peu largué tout le reste parce que je n'arrivais plus. » Toutefois, loin de se contenter et de s'en tenir à l'exécution de tâches administratives, ce cadre syndical assez particulier et fortement décentralisé réactive chez elle une appétence marquée pour l'action militante sur le terrain :

« C'est un boulot qui me passionnait ! C'était intéressant. C'était administratif, mais ce n'était pas que ça, c'est-à-dire que j'ai participé aux rencontres, à des actions. Par exemple quand il y a eu le mouvement de contestation, au CERN, des nettoyeuses, des femmes de ménage. J'y allais, je participais. J'ai participé à différents trucs comme ça. (...) Donc en dehors du travail proprement dit, il y avait des tas de choses, ne serait-ce que distribuer des tracts là où les vendeuses ne pouvaient pas aller parce qu'elles se seraient fait éjecter. Ça, j'aimais beaucoup, je trouvais ce travail vraiment intéressant. »

C'est que, d'une part, cet engagement s'inscrit dans un cadre syndical dans lequel les règles du militantisme y diffèrent profondément des logiques de fonctionnement d'une institution religieuse ou partisane associée dans ce cas à la transmission hiérarchique et verticale d'une idéologie, du fait que les tâches routinières sont subordonnées aux exigences d'un engagement sur le terrain : « C'est une autre période assez intense par ce que, secrétaire de la CRT, cela voulait dire participer à des tas de réunions, un jour à Lausanne, un autre jour ici, un autre jour-là. C'était un syndicat qui essayait de ne pas être une institution. On essayait d'être le plus proche possible de la vie des gens, du travail, etc. » D'autre part, cet engagement lui permet de concilier la nécessité d'un revenu salarial avec le militantisme, d'autant plus qu'elle fait état d'une certaine fatigue qui rend difficile le cumul d'une activité professionnelle et militante : « Quatre ans de Trinité, ça vous lessive ! » Difficile, enfin, de ne pas voir dans les affinités qui la lient à son engagement à la CRT l'appropriation des schèmes autogestionnaires et anti-institutionnels véhiculés par les groupes qu'elle a fréquentés antérieurement, que ce soit en Italie ou à Genève au sein de Chrétiens du mouvement. Au-delà de l'investissement considérable de ce travail syndical mené à plein temps, on comprend qu'au regard des significations qu'elle accorde à son engagement à la CRT en relation avec ses expériences passées dans le cadre de son parcours militant dans l'Eglise, puis à gauche, elle n'envisage jamais et ne fait état d'aucune intention à s'engager dans un parti politique, du fait qu'elle accorde une place déterminante au militantisme en se distinguant des simples adhérents d'organisation partisane par sa propension à l'activisme et par son rejet des logiques de délégation du pouvoir synonyme, pour elle, de dépossession par une instance idéologique.



Le syndicalisme comme espace de réalisation de soi

Dans de rares cas, les enquêtés grandissent dans un milieu familial dans lequel les parents manifestent une attitude politique de gauche explicite au nom de leur foi chrétienne. On observe alors une continuité très forte entre les préférences idéologiques parentales et celles auxquelles se réfèrent ces enquêtés tout au long de leur engagement militant. Elle résulte notamment d'une transmission « réussie » de valeurs et attitude qui structurent des préférences politiques de forte intensité. Par la suite, plusieurs éléments essentiels de leur itinéraire biographique convergent pour produire des effets politiques congruents.

On se souvient de Sébastien C. qui passe ses premières années d'enfance à Nice auprès d'un père comédien descendant d'une lignée d'artiste, et d'une mère lettrée issue de la bourgeoisie d'affaire. On a vu que la transmission des préférences politico-religieuses durant son enfance par ses parents, qu'il désigne de « chrétiens sans Église », est rendue possible par la qualité relationnelle qu'il entretient avec ses parents, dont le capital culturel s'est constitué à partir de lectures et d'œuvres artistiques d'intellectuels qu'il assimile à la gauche libertaire. Le scoutisme et la JEC constituent des instances de socialisation à travers lesquelles il fait siennes les valeurs et orientations politico-religieuses de ses parents. La démarche classique de l'Action catholique qui prône l'initiative des opprimés « avec eux, pour eux, par eux », qu'il intériorise à travers son opposition de l'institution scolaire, accompagne la formation de ses préférences idéologiques de type libertaire.

La suite de son itinéraire met en évidence la manière dont ses préférences et dispositions structurantes sont réactivées dans les divers contextes d'engagement, notamment syndical au sein de la FSCG-CRT. Il incarne un type de militant d'origine chrétienne animé par une « éthique de la conviction » qui, dans sa version chrétienne, se réfère à « l'éthique absolue du Sermon sur la montagne »¹. Cette attitude inconditionnelle le fait apparaître, aux yeux de ses collègues syndicalistes, comme une personne à la fois « ingérable », car indocile et refusant le moindre compromis, et en même temps un militant « agitateur » hors-norme dont la capacité à mobiliser a beaucoup contribué à l'image combative du syndicat. Cette éthique nourrie par une lecture christologique et militante de la Bible entretient des affinités étroites avec l'idéologie libertaire rencontrée sur le chemin de son itinéraire militant, dont résulte une attitude anti-institutionnelle particulièrement marquée dans son cas. L'engagement englobe toutes ses sphères de vie, avec un militantisme en couple qui se traduit par une carrière affective plus instable. Les changements survenus dans la sphère militante et la centralité de l'engagement dans la vie de tous les jours se

¹ M. WEBER, *Le savant et le politique: une nouvelle traduction.*, C. Colliot-Thélène (trad.), Paris, La Découverte/Poche, 2003, p. 50

répercutent fortement sur la relation conjugale. Elle l'amène à rejeter des pratiques associées à une « professionnalisation » de l'engagement au profit d'un « militantisme pour le militantisme »¹, dans un contexte où celle-ci réfère à une gestion « bureaucratique » et « institutionnelle » des conflits dans le monde du travail.

Or, cette attitude ne saurait être comprise sans tenir compte de la force de ses convictions politico-religieuses qui reposent sur un christocentrisme d'un type particulier. Car son itinéraire jette la lumière sur la manière dont ses expériences d'humiliation scolaire, puis sa confrontation avec les figures d'autorité (scolaire, supérieure hiérarchique, etc.) via l'Action catholique et la fréquentation de militants libertaires, l'amènent à s'identifier à une certaine représentation du Christ en tant que modèle de réaffirmation de soi et réhabilitation sociale : chez lui, ce Christ incarne la figure subversive de l'ordre social qui dérange l'ordre établi par sa clairvoyance sur les rapports de domination et leurs justifications, le prophète « marginalisé » pour sa fidélité à la justice, traité par ses ennemis – c'est-à-dire les détenteurs du pouvoir religieux, politique et économique – comme un infatigable provocateur doté d'un charisme qui mobilise les foules et les libère du joug politique et économique. On verra que son identification à cette figure du Christ s'avère fondamentale pour comprendre ce qu'il ne saurait accepter et de qui il se sent proche, en particulier de certains militants libertaires. Cet élément existentiel de sa vie affecte également l'ensemble de ses sphères de vie qui contribuent à façonner sa carrière militante et vice-versa. Autrement dit, son itinéraire montre bien la correspondance qui existe entre sa sphère affective, professionnelle et militante, et les influences, tensions et crise dispositionnelle que produisent des événements plus ou moins dramatiques de l'une sur les autres en relation avec ses croyances politico-religieuses.

Sébastien C., un itinéraire militant aux engagements multiples

Né en 1950, Sébastien C. fréquente le scoutisme et la JEC à Lausanne où il devient l'un des leaders du mouvement collégien *via* le CLES. Un des traits marquants de son patrimoine dispositionnel réside dans sa forte autodidaxie, rendue en partie possible par la « transmission » réussie de l'héritage culturel de ses parents, artistes et intellectuels de gauche. On a vu que, tout au long de ses expériences scolaires et militantes catholiques, Sébastien C. intériorise une vision très conflictuelle des rapports sociaux qui alimente sa propension à susciter, mobiliser et s'engager corps et âme dans la défense de cause sur une pluralité de terrains (syndical, associatif, etc.), donnant l'impression d'être de tous les combats.

Il a 18 ans lorsqu'il intègre, vers la fin de l'année 1967, une banque à Genève pour y travailler officiellement en tant que gestionnaire de fortune, mais officieusement, dit-il, pour « faire de

¹ C. PECHU, « Les générations militantes à droit au logement », *op. cit.*, p. 83

l'ethnologie » du capitalisme financier. Cette expérience laisse « pour l'anticapitaliste que j'étais » le souvenir fort de « l'amoralisme d'une banque » qui compte, parmi les bons clients pour qui il est chargé d'opérer des placements en bourse, le socialiste et maire de la ville Claude Ketterer, ou encore Charles Levinson, secrétaire général de l'union syndicale mondiale des commerces de l'alimentation.

Le mouvement des collégiens genevois (FGMS), puis le mouvement du 17 mai auxquels il prend part réactivent des dispositions à l'engagement particulièrement fortes au vu de ses engagements passés. Il s'engage dans la défense des travailleurs immigrés à travers le MSR et aux côtés de Jean Ziegler, juriste et sociologue, militant de la LDH et enseignant à l'Institut africain. En 1970, il se fait licencié de la Banque après s'être fait le porte-parole d'un conflit interne : les nouveaux propriétaires de la Banque proposaient de licencier 65 anciens employés, afin de conserver la part patronale de la caisse de prévoyance maison que le règlement les obligeait à leur verser s'ils arrivaient à l'âge de la retraite. Il organise un rassemblement de protestation dans le hall de la Banque et rédige une lettre collective. La direction recule, ne licencie que cinq personnes, quatre anciens employés et lui-même. Il entreprend une formation dans l'animation socioculturelle et participe à l'occupation de la Maison de quartier de Carouge, contre le maire socialiste et « secrétaire général du parti genevois, de droite, droite... ». Il est choisi pour être le nouvel animateur de la Maison de quartier et se syndique à la FchP, la fédération chrétienne des services publics. Dans le cadre de la Semaine de la paix, il organise le débat sur la défense militaire dans la maison de quartier qui oppose le maire à son ami Jean Ziegler, un chrétien de gauche affirmé « qui l'achève en quatre minutes et demie ».

En couple depuis plusieurs années avec une jéciste rencontrée à Lausanne qui s'implique pour intégrer la pédagogie Freinet dans les écoles avec le soutien du député socialiste et catholique de gauche André Chavannes, Sébastien C. s'installe en communauté à Confignon avec une dizaine de personnes après que Jean Ziegler lui fait visiter une commune à base d'autogestion dans les bâtiments de l'Institut Africain. S'y retrouvent « en partie des chrétiens de gauche et des anarchistes », parmi lesquels des jécistes dont un jeune architecte engagé dans les luttes de quartier. Une moitié rêve d'autarcie et de libération sexuelle, l'autre « dans laquelle j'étais, avec [un jéciste, plus tard militant du CLP] et quelques autres, qui disaient que, tout en intégrant l'apport du mouvement de libération des femmes, on va politiser le quotidien ». Lorsque surgissent les premiers mouvements de quartier animés par des architectes, quelques gauchistes et militants de Chrétiens du mouvement, Sébastien C. se rapproche du MPF pour organiser des résistances collectives par immeuble et créer des permanences juridiques de l'ASLOCA délocalisée dans les quartiers : « Notre but était de trouver les deux ou trois révoltés qui permettaient à une partie du marais de

basculer, et de faire en sorte qu'on se retrouve avec des oppositions collectives des deux tiers de l'immeuble. » Il s'engage ainsi aux côtés des militants du MPF qu'il décrit comme « des gens extrêmement combatifs, très rouges, sans être membres d'un parti ».

Il participe aux premières assemblées du MSA, mais quitte rapidement le groupe lorsque la ligne « m-l » s'impose en 1974 pour former l'OLC. En octobre, il œuvre pour la création du Parti socialiste pour l'unité populaire (PSUP) qui se réfère au socialisme autogestionnaire, mais sans réel succès. À travers son engagement au MPF et le PSUP, c'est tout un ensemble de préférences orientées vers l'autogestion et l'autonomie d'action qu'il oppose aux organisations reposant sur la formation d'une « avant-garde éclairée » ne pouvant qu'opérer « des dénonciations à court terme et (...) critiquer toute opération visant à transformer tant soit peu leur réel (...) ce qui a amené les quelques militantes populaires à la plus grande lassitude et à un profond sentiment d'impuissance »¹. Unique animateur du PSUP qui fait long feu, son engagement au MPF aux côtés de militants comme Jean Ziegler lui procure un sentiment d'accomplissement de soi, de ses valeurs et idéaux² qui réactive sa croyance religieuse après une période de doute. Avec Jean Ziegler et la section genevoise de la LDH, il s'investit dans la défense d'une cause qui l'amène à « accompagner des dizaines et des centaines d'immigrés, de réfugiés après et de sans-papiers dans la défense sociale, ensuite juridique. J'ai saisi onze fois Strasbourg, j'y suis allé une fois, j'ai gagné d'ailleurs. J'étais heureux. C'était génial. »

Lorsqu'en 1975 sa compagne le quitte, le modèle de « fusion amoureuse et politique » se brise sous ses yeux³. La séparation ébranle les convictions spirituelles qu'il s'est forgées à travers son engagement, la foi devenant le point d'achoppement de leur relation. Son rapport à la croyance religieuse devient souffrance, sans mettre un terme à son engagement militant :

« Elle était totalement fermée à toute dimension spirituelle, parce que comme jeune petite Luganaise, ses parents l'ont mis à l'école des sœurs. Une véritable fabrique d'athées. (...) Et tant que j'étais dans une sorte de crise de foi, est de doute profond, tout le reste allait bien. (...) On s'entendait très bien avec le militantisme, on s'entendait très bien dans les

¹ Document hors archives, « Document de synthèse des discussions préalables pour l'organisation du PSUP », octobre 1974, p.6

² Plusieurs propos témoignent de cette attitudes politiques : « Je suis très engagé sur les saisonniers... comme toujours il y a les possibles, les réalisables, et les souhaitables. » Ailleurs, dans un entretien mené dans le cadre d'une autre enquête, il exprime bien cette attitude : « Dans la migration, tu peux être « pragmatique », pour moi c'est un mot porno, en oubliant que le pragmatisme c'est une philosophie. On l'emploie pour dire « pratique » ou « concret », pas du tout, le pragmatisme c'est une philosophie qui consiste à penser que ce qui est juste, c'est ce qui est réussi. C'est grave. Pour moi, c'est une morale de salaud, c'est du cynisme pur. Alors on veut être « pragmatique », paraît-il, et donc on fait des propositions pour que la droite soit d'accord. Résultat : on ne fait que reculer, et finalement, on fait des trucs qui sont inacceptables, et qui, surtout, démolissent tous les repères possibles, alternatifs. Pour la migration, on est quelques-uns, comme Graziella de Coulon, et d'autres, à être pour la libre circulation. Point. C'est la même chose que « le logement n'est pas une marchandise ». On sait bien que le logement est une marchandise, dans le réel. Mais ça ne veut pas dire qu'on y consent ! Le logement n'est pas une marchandise, comme l'eau ne doit pas être une marchandise. » Entretien conduit par Marie Métrailler et Bernard Voutat, décembre 2012.

³ Il souligne dans l'entretien n'avoir « jamais eu d'amour qui était séparé d'une activité professionnelle ou militante commune, parce que je conçois que les couples, ce n'est pas fait juste pour faire les courses et coucher ensemble, mais pour avoir une direction ».

problèmes de bouffe, on a fait un gosse, on s'entendait bien sexuellement. C'est une vraie rupture. Ça m'a fait trembler dans les fondements, pas du point de vue militant parce que j'ai... après cette période de maison de quartier, la CRT se développant, les responsables de la CRT m'ont demandé si j'étais d'accord, vu que j'avais passé beaucoup de ma vie à Lausanne, de repartir à Lausanne pour fonder la CRT dans le canton de Vaud. (...) Mais tout le reste, c'est-à-dire la philosophie existentielle et la foi, j'ai creusé un grand trou, j'ai mis tout ça dedans, j'ai rebouché le trou, j'ai mis un rocher sur le trou et je me suis assis sur le rocher. »

Sébastien C. est engagé par la FCOM qui lui confie la mission de développer la CRT-Vaud. Quelques mois plus tard, en farouche opposant à la paix du travail et soutenu par l'Assemblée des délégués qui décide « de centrer tous les efforts de la section sur notre présence syndicale dans les entreprises »¹, Sébastien C. s'active dans le conflit de l'usine Matisa. Il parvient à mobiliser les travailleurs, malgré l'intervention d'André Ghelfi, secrétaire central de la FTMH (USS), en faveur de la grève et contre l'avis du président de la Commission d'entreprise écarté lors de l'élection du comité de grève emmenée par les militants FCOM rejoints par de nombreux grévistes². Il y rencontre une militante engagée dans le Comité de soutien de la grève, proche de Lotta Continua, ouverte sur la spiritualité sans être croyante, éducatrice spécialisée dans la prise en charge de la petite enfance et du travail social, avec qui il se met rapidement en couple. Quelques mois plus tard, en janvier 1976, il engage la CRT dans le conflit au Foyer du Levant durant lequel, dit-il, « les quatre cinquièmes du personnel du Levant se syndiquent à la CRT ». Il ajoute que « cette année 1976 a été chaude, parce qu'il y a eu aussi la grève des femmes à Neuchâtel, grève et occupations des locaux, et la FTMH, Tschumi, le responsable, arrive à dire cette immense bêtise : "La FTMH soutient les travailleurs, mais par la grève..." »

À partir de 1977, il voit les satisfactions d'un militantisme à la CRT qui se routinise progressivement s'éroder. En 1980, il se marie avec sa compagne et devient une première fois père d'un garçon. Le couple emménage dans une communauté d'inspiration reichienne, dans les hauts de Lausanne. Il se mobilise dans le Comité de solidarité à Solidarnosc dont il devient le président, et réduit son temps de travail à la CRT pour un poste de chargé de cours à l'école sociale, puis un poste d'éducateur dans un foyer d'éducation pour jeunes filles par le biais de la mère de son garçon :

« Je rencontre [les directeurs du foyer] qui nous disaient, « nous ce qu'on veut c'est que les filles qui sont là, qui sont désaxées, voient des couples qui vivent. Et vous avez un gosse. Ça, c'est génial. Et toi, Sébastien C., tu es éducateur, mais tu es aussi syndicaliste. Et donc un certain moment tu te casses, tu vas travailler. »

¹ Extrait tiré de Y. BOUGHABA, *Citoyennetés populaires en Suisse. Sociabilités et politique à Renens (1945-2013)*, op. cit., p. 226

² M. VON ALLMEN et J. STEINAUER, *L'apport de l'immigration au syndicalisme suisse depuis 1945*, op. cit., p. 87

En 1984, son engagement connaît un infléchissement à travers la rencontre de militants libertaires. En septembre 1985, Sébastien C. et ces jeunes intellectuels se mobilisent dans le cadre de SOS Asiles contre le renvoi de requérants d'asile, aux côtés de chrétiens de gauche dont quelques pasteurs, aumôniers, prêtres défroqués, avec le soutien également d'un membre de la hiérarchie catholique. Ils appartiennent tous à une micro-cohorte de militants formés dans les années 68, et qui, pour Sébastien C., « sans se réclamer du monde libertaire ont quelque chose de totalement lié au monde libertaire qui est l'autogestion socialiste ». La mobilisation se constitue dans un quartier de la ville, dans la paroisse catholique de Saint-Amédée et la paroisse protestante de Saint-Luc où le collectif abrite les requérants et occupent les lieux. Pour Sébastien C. qui décrit longuement les actes héroïques de plusieurs de ces militants, c'est l'euphorie retrouvée par un mouvement qui réactivent chez lui les idéaux de sa foi, d'autant plus qu'il tombe amoureux d'une militante qui « elle, avait une dimension spirituelle évidente », qui partage les mêmes doutes, questions et lectures de la foi chrétienne :

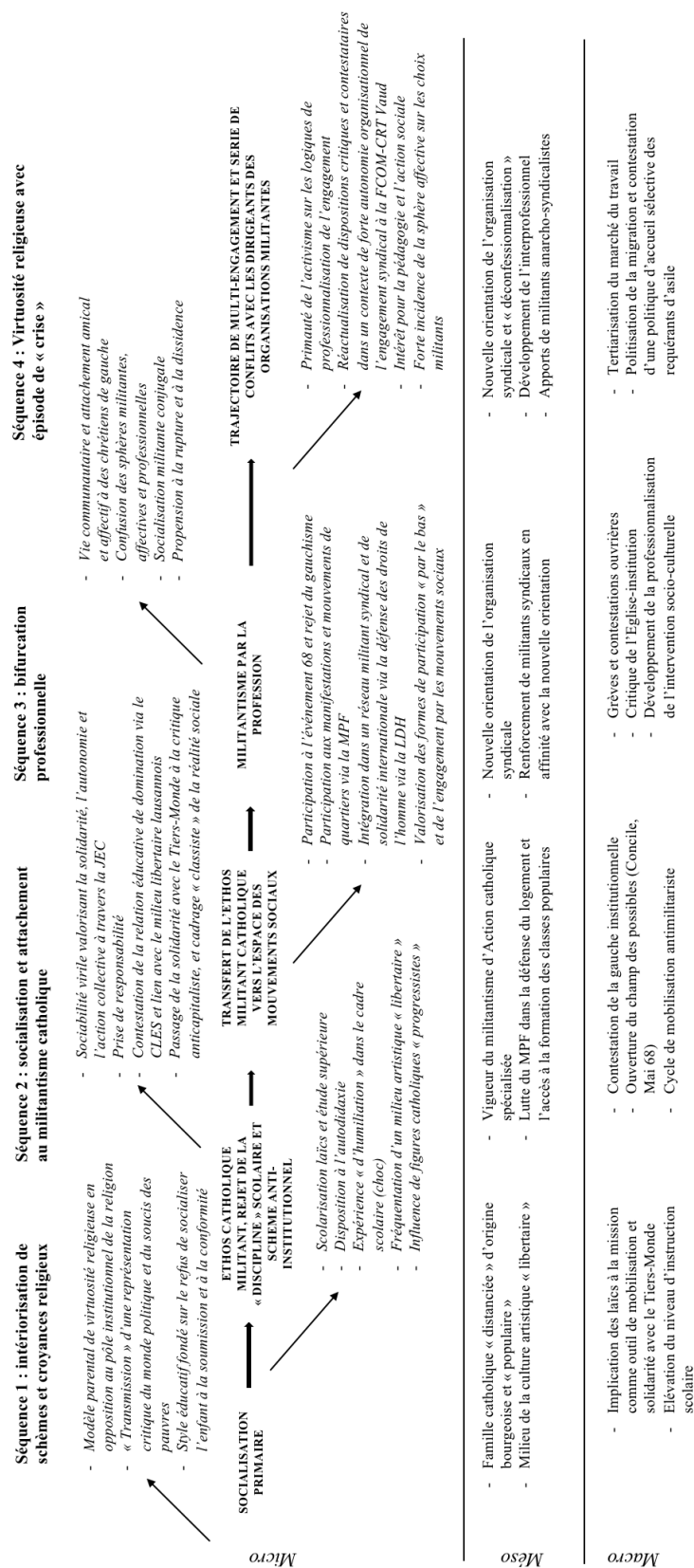
« Quand j'ai croisé Martine, [le rocher sur lequel je me suis assis] a pété, volé en éclats, parce que soudainement, j'ai retrouvé en Martine quelqu'un qui était une espèce de résurgence, à sa façon, d'Anita, dix ans plus tard. (...) Et d'un coup, mes doutes quant à mes convictions chrétiennes de gauche... [hésite], chrétienne primitive, tout cela s'est enlevé comme les nuages au matin, l'aube est revenue. (...) Je vais rechercher tous mes bouquins spirituels qui étaient au grenier, j'en ai une bibliothèque entière chez moi. J'avais mis de côté cela pendant 10 ans. »

Refusant de séparer l'émotion de la foi, de ses relations affectives et de l'engagement, il se sépare de sa femme pour vivre et s'engager avec sa nouvelle compagne : « Je n'ai jamais eu d'amour qui était séparé d'une activité professionnelle commune, parce que je conçois que les couples ne sont pas faits juste pour faire les courses et coucher ensemble, mais pour avoir une direction. » Avec elle, il poursuit son engagement militant en faveur de la défense des requérants d'asile en s'investissant dans le collectif Élisabeth mon Amour dans le cadre de la CRT dans un contexte de durcissement de la législation sur l'asile.

À la fatigue s'ajoutent toutefois les tensions qui éclatent à l'interne lors du conflit qui oppose neuf employés du centre d'hébergement des migrants à la direction de la Croix-Rouge suite notamment à leur refus d'appliquer une augmentation de loyer aux migrants salariés jugée disproportionnée. Sébastien C. soutient le recours à la grève et rejette les mesures suggérées par l'Office cantonal de conciliation, contre l'avis d'autres militants de la CRT qui estime ne pas faire le poids dans le rapport de force. Peu après, le conflit se solde par le licenciement des sept grévistes. En 1989, la CRT se heurtant par ailleurs à des difficultés financières, Sébastien C. démissionne et candidate au Centre social protestant « qui m'embauche tout de suite pour soutenir la formation et l'encadrement des volontaires et des bénévoles, notamment du secteur réfugié ». Il participe à l'opération SOS Roumanie, et bataille contre l'Office fédéral des réfugiés aux côtés notamment d'une militante engagée pour le secteur réfugié, « avec qui j'ai beaucoup bossé, pour des affaires terribles, et elle

me drague pour être clair ». La complicité qu'il noue avec cette femme à travers l'engagement l'amène à mettre un terme à sa précédente relation qu'il qualifie rétrospectivement de « relation médicaments ». Avec les réseaux qui se créent autour des églises, ils gèrent la Maison commune qui accueille les requérants, travailleurs étrangers et clandestins ou pas, en butte à des décisions administratives (renouvellement de permis, enfants clandestins, etc.). Père une seconde fois, il quitte le CSP pour *Le Courrier* tout en assumant un chargé de cours à l'Institut syndical suisse, avant de terminer sa retraite comme permanent syndical à Comedia.

Schéma biographique 12 : Sébastien C.



Le syndicalisme comme fidélité au monde ouvrier

Un troisième type de militant syndical parmi les enquêtés regroupe des individus qui ont en commun d'être issus du monde catholique rural, de famille ouvrière ou paysanne, dont l'itinéraire est durablement marqué par la JOC. L'engagement syndical de militant jociste a fait l'objet de plusieurs travaux en France. Éric Bélouet dresse un portrait prosopographique de ces militants, qui ne retient toutefois que les permanents engagés avant ou dans l'immédiat après-guerre¹. En revanche, il n'existe aucun travail à notre connaissance qui analyse la diversité et les logiques biographiques des itinéraires postérieurs à l'engagement jociste dans les années septante, en tenant compte des « milieux sociologiques distincts dans lesquels ils ont été amenés à se développer et des particularismes qu'ils génèrent »².

Car l'Action catholique a pu faire l'objet d'investissements multiples par les enquêtés en fonction de la période d'entrée, de leur socialisation primaire et secondaire, de leur milieu d'origine et statut professionnel, et plus largement selon les logiques biographiques qui les ont amenés à s'y investir. L'engagement syndical de militants jocistes permet de prolonger l'idéal et la cause ouvrière dans la vie adulte. Le cas de Antoine M., aumônier de la JOC au Valais, puis de la JOC nationale, qui « défroque » en 1974 et rejoint les rangs militants de la FSCG-CRT en travaillant comme nettoyeur à l'hôpital, illustre bien cette logique. Toutefois, les travaux sur les jocistes ne s'attardent guère sur les orientations syndicales des jocistes et surtout sur le sens qu'il revêt pour eux. L'itinéraire d'Antoine M. apporte un éclairage saisissant sur les logiques de son investissement militant « à la base » et sur son refus de parvenir, phénomène qui a davantage fait l'objet d'une analyse parmi les établis issus du gauchisme que chez les clercs³. Il fait apparaître les effets de facteurs dispositionnels structurants, notamment la dimension affective et les croyances religieuses, en relation avec les modalités d'entrée dans la vie vocationnelle durant sa prime enfance au Valais.

On verra qu'il est tiraillé dans sa double fidélité à l'Église et au milieu ouvrier, dans le contexte rural catholique des années soixante traversé par la tension entre un milieu catholique conservateur et l'arrivée de nouveaux cadres et militants jocistes qui amène le mouvement sur le terrain des luttes politiques. On verra qu'il se traduit par une inflexion biographique radicale au regard de son itinéraire antérieur, à la fois personnel et familial. L'analyse de son itinéraire révèle en quoi, sous cet aspect, la JOC a pu provoquer chez certains aumôniers et militants un « travail d'ajustement

¹ E. BELOUET, « Itinéraire militants d'ouvriers chrétiens: pour une approche prosopographique des cadres de la JOC-JOCF (1927-1968) », *op. cit.*

² *Ibid.*, p. 91

³ Voir notamment O. FILLIEULE *et al.* (éd.), *Changer le monde, changer sa vie*, *op. cit.*

identitaire »¹ qui structure leur rapport à l'environnement social et à l'action militante. Il s'exprime, dans son cas, par un refus de parvenir qui procède en partie à sa socialisation religieuse de prêtre en milieu rural.

Pour d'autres, l'engagement jociste est vécu comme une étape, certes déterminante dans leur itinéraire militant et professionnel en ce qu'il leur fournit un savoir-faire militant et des dispositions pratiques transférables dans d'autres espaces, ainsi que des opportunités d'engagement militant et professionnel. Toutefois, les contraintes religieuses objectives et subjectives pèsent moins lourdement dans leur itinéraire et choix militants. C'est le cas de Brieux C. qui grandit en région semi-rurale, dans l'agglomération genevoise, et chez qui l'engagement à la JOC et l'insertion dans les réseaux de formation jociste entraînent une bifurcation professionnelle qui va de pair avec une ascension socioprofessionnelle. Son cas est aussi intéressant, car il montre que la poursuite d'une carrière militante syndicale se heurte parfois à des conflits interpersonnels et à désajustement à l'univers syndical local. Cette situation l'amène à investir les organisations de solidarité tiers-mondiste, un engagement auquel le militantisme jociste des années soixante à Genève l'a bien préparé.

Antoine M., un refus de parvenir

Le premier cas est celui d'Antoine M., jeune vicaire et aumônier de la JOC au Valais puis de la JOC nationale à Genève, on s'en souvient, qui incarne l'exemple typique du « bon militant » fidèle à la base. Son attitude témoigne d'une forte inclination au refus de parvenir qui trahit les effets de sa socialisation sacerdotale. On veut montrer la manière dont cette socialisation, en particulier l'incorporation de plein gré des croyances instituées, puis son choix de rompre passivement avec le sacerdoce à travers son engagement à la JOC suite à son transfert à Genève, en 1969, génère des « conflits limités, partiels »², source d'ambiguïté et de tensions intérieures, qu'il tente de résoudre en refusant de parvenir.

Dans un essai puis un volume publié par le CIRA, Marianne Enckell revient sur la genèse des formes de « refus de parvenir » dans les cercles anarchistes animés, dans leur idéologie, par les idéaux d'émancipation collective guidée par la volonté de ne pas « trahir leur classe par une recherche personnelle de profit, de carrière, de pouvoir ou de prestige »³. Plus récemment, Frédéric Gugelot montre qu'il existe des formes catholiques de refus de parvenir qui s'exprime par un refus de dominer, d'être supérieur, et qui se distingue des formes anarcho-syndicalistes par le fait que cet

¹ *Ibid.*, p. 484

² B. LAHIRE, *L'homme pluriel les ressorts de l'action*, op. cit., p. 68

³ CENTRE INTERNATIONAL DE RECHERCHES SUR L'ANARCHISME, *Refuser de parvenir. Idées et pratiques*, Lausanne-Paris, Nada, 2016, p. 17

« enfouissement dans le monde ouvrier a un but de mission, pas de révolution » et qu'elle repose non pas sur une idéologie explicite, mais sur l'intériorisation d'un effacement évangélique consistant à partager la condition des plus misérables¹. On le voit chez Antoine M. qui, à l'été 1968, est transféré à Genève où il reprend la direction de la JOC. Son engagement d'aumônier auprès des ouvriers de chantiers dans son Valais natal le rend alors particulièrement sensible à la contestation de l'initiative « contre la surpopulation étrangère » et au statut des saisonniers :

« Il y a Schwarzenbach. Et puis c'est là que le problème des saisonniers s'est révélé. Moi personnellement, parce que je n'en ai pas parlé, j'ai quand même fait trois ou quatre étés à la Grande Dixence. En 1954-1957. Et c'est vrai que j'ai vécu avec les saisonniers là-haut. (...) Donc pour vous dire, ça, ça me scandalisait. »

Toutefois l'incorporation durable d'un habitus sacerdotal fondé sur le renoncement au monde, dont les conditions de succès reposent notamment sur la docilité et la capacité à se soumettre sans en souffrir², provoque en lui une sorte de mal-être, une mauvaise conscience à l'idée de se joindre aux manifestations. Car cette vie radicalement séparée et religieuse lui a fait intérioriser une identité sacerdotale d'homme essentiellement dévoués au service sacramentel de Dieu. Le choix d'« abandonner » le sacerdoce est aussi ressenti par certains prêtres comme Antoine M., dont l'entrée au séminaire est vécue comme une vocation « d'en haut », comme le fruit d'une tentation du Monde à laquelle il n'a pas su résister. Si bien que c'est moins la crainte d'être sanctionné par la hiérarchie que sa propre culpabilité qui le retient de se joindre aux manifestations de rue. Il est tiraillé entre cette culpabilité, ce sentiment de transgression et de déviance, et la volonté de fidélité à la classe ouvrière qui lutte pour son émancipation. Or, les formes de spiritualité et de dévotions sont disqualifiées par les jocistes comme des dualismes qui trahissent l'esprit de l'Évangile. Cette ambivalence bousculée par les attentes nouvelles des jocistes le confronte à la nécessité d'assumer sa foi de manière responsable sans soumission à la hiérarchie :

- « Les manifestations, les premières qui se sont déroulées à Genève, moi je disais – je me rappelle toujours - aux gars de la JOC : « Est-ce que je dois y aller ? Est-ce que je vais y aller ? Je ne sens pas ma place. » Il y a un gars qui me dit, un des responsables, « mais dis seulement que tu as peur, on comprend ».
- Peur ?
- Peur d'aller manifester.
- Que la hiérarchie le prenne mal ?
- Non, une peur personnelle, une peur personnelle d'affronter... Et puis avec l'excuse de dire que « ce n'est peut-être pas ta place ». Vous voyez ? Parce que ça, c'est quand même une période que j'ai dû franchir. (...) Je partais avec la voiture pleine de chaînes, et puis

¹ F. GUGELOT, « Y a-t-il des formes catholiques du refus de parvenir? », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 1, n° 37, 2019, p. 109-126

² Y. R. DU CLEUZIOU, « Devenir homme parmi les hommes Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XXe siècle », *op. cit.*

je récupérais un gars dans le mouvement en route pour aller se faire enchaîner au Palais fédéral. Ça, c'était aussi une prise de position qui m'avait aidé à... oui, à me situer. »

Son engagement est aussi conforté par des prêtres et aumôniers de Chrétiens du mouvement, comme Charles Philipona qui est lui aussi aumônier à la JOC avant de défroquer, avec qui il participe au mouvement de quartier. Ayant participé à quelques manifestations de rue et de quartier, Antoine M. décide d'adjoindre sa signature au refus de la taxe militaire, et figure ainsi sur la « liste des 32 » ecclésiastiques. Cet engagement est d'autant plus coûteux qu'il sait « que si mon père allait apprendre ça, lui qui était sergent-major et pompier, il allait faire une crise cardiaque ». Alors que l'évêque réagit durement, pour lui le « plus dur » consiste à s'affranchir de la culpabilité : « La question, là, c'était de franchir une étape sur le chemin de la rupture. C'en était une. » Il est condamné à deux reprises à la prison, « une fois 24 heures, une autre fois 48 heures, mais ça suffit parce que j'ai encore l'odeur de la prison de Saint-Antoine ». En prison, il fait la rencontre de condamnés et se retrouve ainsi à partager le sort du plus misérable qui fait écho à l'idéal évangélique des prêtres-ouvriers :

« Le gars qui était dans ma cellule, il était accusé de meurtre. Et puis un grand financier, que j'ai rencontré, avait... c'était l'époque où à Genève il y a eu un grand scandale financier. Et le dimanche à la messe, je tombe sur lui au culte, je tombe sur lui à la sortie, et il me dit "vous savez, je suis innocent". »

En 1973, il accepte de prolonger son mandat à la JOC de deux ans, jusqu'en 1975, à la demande du nouvel évêque auxiliaire. Il collabore alors plus étroitement avec la JOC internationale avec son ami et coreligionnaire Sergio Reggazoni. C'est dans ce cadre qu'il se rend avec des jocistes allemands à la mobilisation des travailleurs de LIP :

« Et je travaillais pas mal avec l'international, parce que j'ai par exemple avec Sergio démarré la JOC en Italie, à Pordemone, toute cette région. J'y allais aussi souvent. Et par la JOC, j'allais évidemment au Congrès européen, j'allais à Strasbourg. Sergio m'avait demandé aussi d'accompagner les jocistes allemands chez LIP. »

Il s'engage également au Comité d'action pour l'abolition du statut de saisonnier avec d'autres prêtres et pasteurs. Et puis interviennent une relation sentimentale alors qu'il n'est « pas un militant du mariage des prêtres »¹, mais aussi sa volonté de s'engager pour d'autres que lui-même et les paroisses, vers les mondes ouvriers et populaires, davantage par solidarité et idéal évangélique en partageant la condition d'ouvrier que pour y amener la révolution. Mû moins par une stratégie révolutionnaire que par le sentiment d'être à sa place dans le monde ouvrier, cette immersion au détriment du sacerdoce paroissial lui offre une image de lui-même positive, car il se pense ainsi être fidèle à ses convictions évangéliques, et ce davantage qu'il ne le serait en restant prêtre tout en

¹ C'est là un indice probant de la priorité qu'il accorde à la solidarité au monde ouvrier plutôt qu'à des causes qui concernent avant tout les prêtres : « "Le mariage des prêtres, c'est pas notre problème", disaient les jeunes jocistes. (...) Et moi je disais qu'ils ont raison. Moi je ne suis pas à la JOC pour ça. » N'oublions pas que la contestation du célibat des prêtres est portée par la JOCF et non par la JOC masculine.

entretenant une relation affective¹. C'est à cette condition qu'il parvient à reconvertir son engagement sacerdotal dans la sphère militante en s'accommodant de la culpabilité générée par l'abjuration du sacerdoce :

« Pour moi tout ça, c'est fini en 1975. (...) C'est clair que moi en 1975, quand j'avais terminé mon mandat, je n'étais pas encore très au clair sur ma situation sentimentale. Par contre, il était clair que j'allais travailler. (...) J'avais besoin d'aller travailler et d'être indépendant dans une certaine mesure parce que je culpabilisais quand même de ma relation qui commençait à se développer. Et vu que je n'étais pas militant du mariage des prêtres... moi je me suis dit, « sois honnêtes, tu ne respectes pas le célibat, donc tu n'exerces plus le ministère. »

Ce désengagement sacerdotal est aussi facilité par le soutien de prêtres défroqués et un ami qui l'aide à s'extraire de la dépendance matérielle à l'évêque² :

« C'est là que je connaissais Philipona, je le connaissais par la JOC. J'ai pris une chambre à la rue des Voisins, à la cure Saint-François. Et Charles Philipona y habitait aussi, il était vicaire à l'époque et aumônier aussi d'une équipe de JOC sur Genève. (...) Parce qu'après Charles avait pris un logement à Onex, rue des Eveaux, et c'est vrai que moi je commençais à étouffer un peu, parce que je n'avais rien à voir avec la paroisse. Et par Charles, j'ai aussi obtenu un appartement, un studio à la rue des Evaux à Genève. (...) Mais avec Philipona on était très copain. C'était des relations d'amitié. »

Il s'adresse immédiatement au responsable de la FSCG en militant dévoué, en inscrivant son action dans une démarche de fidélité évangélique aux travailleurs situés en bas de l'échelle : « J'ai été voir Franco Gugari qui était un des responsables syndicaux avec Bernard Mathey et compagnie, et je lui ai dit, "écoute, moi j'arrête la prêtrise, ou est-ce que tu veux que j'aille bosser ?" Et il m'a dit, "va à l'hôpital, on a besoin de militants." » Il trouve un emploi de concierge à l'hôpital, s'investit dans le mouvement « 300 francs, 40 heures », et s'engage comme délégué du personnel. On retrouve les effets de son passé dans sa propension à rechercher le dialogue dans la confrontation : « Et puis, vu que j'étais l'homme du dialogue et du compromis, c'est clair qu'on pouvait se foutre de ma gueule. Mais en attendant, c'est moi qui étais sur le terrain, souvent. » On les voit encore dans son « refus de parvenir » lorsqu'il rejette toute ambition personnelle orientée vers la « réussite » par l'accès à des postes mieux rémunérés et valorisés :

« Pour moi c'était important que j'aie une vie de militant. Et que je gagne ma croute. Et j'ai fait deux ans de nettoyeur de 4 heures du matin à midi, plus les engagements syndicaux tout de suite, parce que j'étais tout de suite dans le bain. Donc je me suis crevé la peau un peu. Et je me suis beaucoup bagarré. Et j'ai fait des débrayages, des grèves avec les nettoyeurs. Et petit à petit, j'ai quand même demandé de changer de fonction parce que

¹ Il L. WILLEMEZ, « Perseverare Diabolicum », *op. cit.*

² Comme le note Helen Fuchs Ebaugh à propos des sœurs qui font défection, la plus grande acceptation sociale de voir des religieuses quitter le couvent a contribué à rendre plus facile le fait que certaines nonnes envisagent l'option de quitter le couvent. H. R. F. EBAUGH, *Out of the cloister*, *op. cit.*

j'étais crevé. (...) Et pour finir, mon copain, chef de poste, il s'est quand même dit « Muller, c'est un Suisse, pourquoi je ne lui donne pas sa chance ». C'est comme ça que je suis devenu aide-postier, depuis le 15 août 1977. »

Ce refus de parvenir remplit une fonction de justification et estime de soi sur le mode d'une « réassurance », face au sentiment d'avoir « trahi »¹ l'Église (et son père). Sa fidélité au monde ouvrier sous-tendue par les valeurs et croyances évangéliques qui sont désormais les siennes, lui permet de vivre cet engagement militant dans la continuité de son engagement religieux : « Je peux m'estimer heureux d'avoir été au moins fidèle à ça. Je ne suis pas fidèle à autre chose. Et cela me satisfait, cela me console ou me rassure. »

Car Antoine M. n'a jamais formellement demandé la réduction à l'état laïc. Ce n'est que vingt ans plus tard que le tribunal ecclésiastique le convoque pour mettre au clair son statut : « Je n'aurais été pas capable de demander la réduction à l'état laïc. » Si ses expériences d'aumônier quelque peu contradictoires avec les normes et pratiques du milieu paroissial le poussent à la défection silencieuse afin d'assurer la cohérence entre ses convictions liées au monde ouvrier et ses possibilités réelles d'action, tout se passe aussi comme si les croyances et schèmes intériorisés durant sa socialisation sacerdotale, que son adhésion au régime de vérité de l'Église ne permet pas de remettre véritablement en cause, produisaient des effets d'immunisation et entravaient des ambitions personnelles telles que la recherche de promotion :

« Je me sentais, je restais croyant, je n'avais pas de problème au niveau de la foi en Jésus. Et l'église institution, je la respectais. J'ai participé à des messes, mais je n'ai jamais plus communiqué. (...) Je me dis peut-être que... je n'ai pas donné un témoignage de prêtre fidèle, mais je pense que je peux témoigner quand même de l'espérance parce que je crois vraiment et fondamentalement à ce Dieu d'amour. (...) J'ai la chance de ne pas avoir été mû par la carrière ou l'argent, pour moi l'important c'était d'avoir de quoi vivre. (...) [Un coreligionnaire devenu cadre chez Nestlé] m'avait dit une fois, « tu vois, je poursuis comme à la JOC ». Je me disais, « oui, ça me paraît un peu bizarre d'être chez Nestlé comme à la JOC... » J'avais cette satisfaction, toi tu as su rester au bas de l'échelle.

Cette logique biographique explique sans doute l'absence d'ambition dans le domaine de la politique institutionnelle. L'accès à un poste politique serait vécu et ressenti comme une recherche de pouvoir contraire à l'idéal évangélique d'abnégation intériorisé durant sa socialisation sacerdotale.

Il fait toutefois état d'un sentiment ambigu à l'égard des renoncements passés auxquels il s'est volontairement et de plein gré soumis. S'il souligne ne pas avoir mal vécu le refus de l'évêque à le laisser poursuivre des études de théologie, il regrette aujourd'hui ne pas avoir davantage insisté :

« Je n'étais pas malheureux, parce que j'étais content d'un côté d'être sur le terrain, et puis je me suis lancé à fond. (...) C'est avec du recul, maintenant, que je me dis « mais

¹ L. WILLEMEZ, « Perseverare Diabolicum », *op. cit.*, p. 77

quel con tu as été, tu n'as pas été au bout de tes études, tu n'as pas été plus ferme en disant,
« mais laissez-moi terminer ça ! »

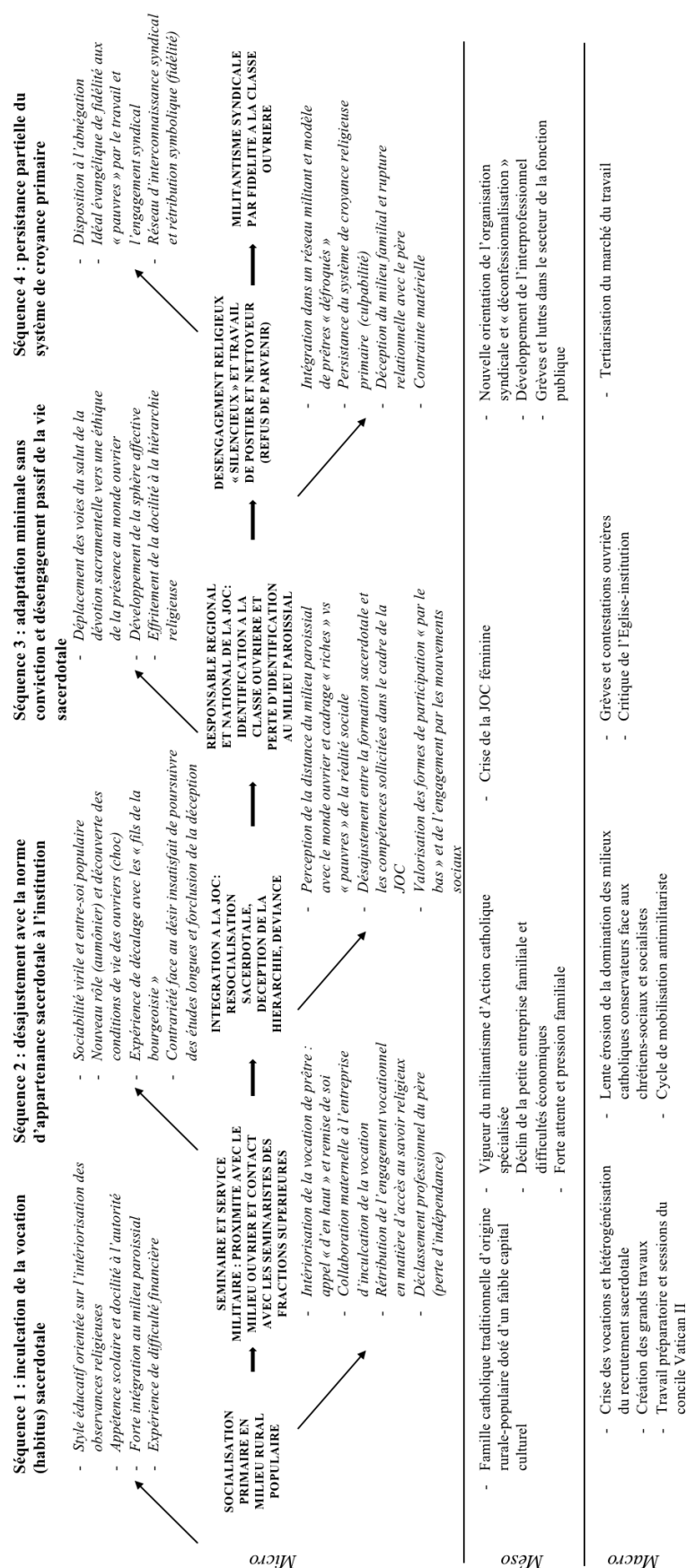
La même ambiguïté s'observe lorsqu'il évoque sa décision de prendre la présidence du conseil de fondation d'un EMS au terme d'une longue carrière passée à un poste subalterne :

« Après ma retraite, en 1998, ça devait être en 2005, un copain m'a dit « pourquoi est-ce que tu ne prends pas la présidence du conseil de fondation des EMS fondés par la caisse de pension ? » (...) Et je me suis dit, « tiens, pour une fois je serai président d'un conseil, j'aurai le pouvoir », dans ma petite tête. (...) J'avais l'impression que, pour une fois, je n'étais pas que le petit suiveur ou le petit militant. »

On voit ainsi les effets durables d'une socialisation sacerdotale lorsque celle-ci s'accompagne d'une adhésion, au moins partielle, au régime de vérité de l'institution, de sa prétention à détenir la vérité et des rôles et devoirs qui en découlent. L'engagement à « la gauche du Christ »¹ n'implique pas nécessairement une rupture et une contestation de l'institution, mais aussi des itinéraires « déviants » dont résulte des attitudes d'ambiguës en raison d'une double fidélité de nature psycho-affective mise à l'épreuve, à la fois au monde ouvrier, à sa condition et ses combats, et à l'institution religieuse en tant que porteuse d'une vérité quand bien même elle se compromet par certaines pratiques ou discours.

¹ D. PELLETIER et J.-L. SCHLEGEL (éd.), *À la gauche du christ*, op. cit.

Schéma biographique 13: Antoine M.



Le second cas est un exemple marqué de ces militants pour qui l'école de la JOC a constitué un levier de promotion sociale et professionnelle à travers la formation militante et l'engagement syndical, mais sans les inciter à rechercher les promotions dans le cadre de leur carrière professionnelle et tout en gardant une certaine distance à l'égard de l'engagement partisan¹. On a vu en effet avec Brieux C., jociste dans les années cinquante puis engagé en Afrique du Nord, l'importance nouvelle que certains jocistes accordent au Tiers-Monde à travers la JOCI et l'action syndicale internationale. On a déjà pu entrevoir les raisons du fort investissement identitaire et affectif qui le pousse à vouloir évoluer avec d'autres anciens jocistes dans cette direction tout au long de son parcours. La suite de son itinéraire montre à quel point cette orientation structure ses investissements dans le syndicat et l'espace de la solidarité internationale.

Après une mission en Afrique pour la JOCI, puis un diplôme de l'Institut de sciences sociales du travail (ISST), à Paris, avec le soutien de son ami Gérard Espéret, vice-président de la CFTC-CFDT (1960-1967), Brieux C. réalise de 1966 à 1972 un troisième cycle à l'ISST. Il se spécialise dans l'histoire de la création du Code du travail sur le territoire d'outre-mer, voté en France en décembre 1952 sous l'action de la CFTC en collaboration étroite avec les syndicats chrétiens internationaux (CMT). À travers ce parcours et les multiples rencontres avec d'anciens jocistes engagés dans le développement du syndicalisme chrétien dans les pays du Tiers-Monde, il approfondit son intérêt pour les questions de développement et sa « prise de conscience » de l'ingérence du capitalisme occidental. Tout cela le convainc de rester en Europe pour « agir ici », contre l'exploitation de l'Occident sur le Tiers-Monde. Marié à une ancienne jociste et père d'un deuxième enfant en 1970, il retourne s'installer à Genève avec sa famille, où il s'engage à l'Institut africain dirigé par Pierre Burgener par lequel il a bénéficié de sa bourse d'études. Animée par des militants universitaires d'origine chrétienne (licencié en droit, science politique ou science économique), la FGC se veut « à la fois un établissement d'enseignement supérieur et un lieu de rencontres, de réflexion et de recherche », et qui « guide et conseille, notamment à la demande de la Coopération technique Suisse, divers spécialistes se préparant à partir pour le Tiers-Monde »². On ne s'étonne donc pas qu'il trouve là un espace d'engagement qui rejoint ses intérêts.

¹ Renaud Dulong souligne toutefois que "Such prudence was the result of individual decision; the organisation (...) gives a great deal of freedom to its members in political and trade union choice". R. DULONG, « Christian Militants in the French Left », *op. cit.*, p. 64

² P. BURGNER, « Institut Africain de Genève », *Publications de l'Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles*, vol. 3, 1973, p. 175-186

En parallèle, il trouve un emploi au CECOTRET¹ dirigé à Genève par Jacques Vittori, secrétaire syndical de Fédération chrétienne des ouvriers de la chimie, du textile, de l'habillement et du papier (FCOTH), membre de la Fédération genevoise de coopération dont fait partie l'Institut africain. La mésentente qui éclate rapidement entre eux n'est pas étrangère aux tensions qui traversent la FCOTH, suite à la dénonciation, par la LMR, de l'accord conclu entre la direction de l'entreprise Iril, à Renens, qui n'est pas signataire de la convention collective de travail, le secrétaire Jacques Vittori et le secrétaire de la FVCE (USS) – qui remplace, d'un commun accord avec la direction de l'usine, le syndicat maison. Le 8 mars 1973, un article de *La Brèche* révèle au grand jour qu'au lieu de contester l'absence de convention collective, ces responsables syndicaux tolèrent la situation en se liant à la direction par un accord qui autorise le prélèvement des cotisations syndicales sur les salaires, sans l'avis des travailleurs. L'article dénonce par ailleurs les propos tenus par Jacques Vittori dans son courrier adressé au secrétaire central de la FCTOH, lorsqu'il affirme qu'il « faut attirer l'attention du VBLA [abréviation allemande de la FVCE-USS] sur le fait que la Ligue Marxiste Révolutionnaire s'occupe de très près de la maison IRIL et nous ne pouvons pas, dans ces conditions, refuser de défendre du personnel qui estime n'être pas suffisamment bien soutenu par le VBLA ; *ce dernier n'a qu'à tenir bien ses gens.* »² Engagé début 1973, Brioux C. se souvient que « Jacques a contesté un peu cette version-là, mais pas l'USS. Qui a vendu l'accord ? Il m'a plus ou moins soupçonné. » Outre le fait qu'il lui reproche d'avoir donné la priorité à sa soutenance de thèse, en juin 1973, plutôt que de se rendre à Madagascar en session de formation pour les syndicats chrétiens, ou encore de ne pas s'être assez occupé de son association Accueil Tiers-Monde « pour accueillir les délégués du Tiers-monde qui arrivent à Genève », la mésentente porte également sur leur vision divergente du CECOTRET :

« J'avais compris que la CSC voulait limiter l'influence de la France [CFDT] dans les pays d'Afrique et dans le Tiers-Monde. Et il y avait, semble-t-il, une divergence entre le siège de la CSC [faitière syndicale chrétienne suisse] et Gérard Espéret [de la CFDT] (...). Ils avaient une vision un peu différente. Donc, je crois que je n'y serais de toute façon pas resté. (...) Il y a des gens en France qui m'ont aidé, qui m'ont dit, « on t'aide et puis voilà, cela fait ton congé ». Et puis j'ai pris mon sac et... enfin, il m'a viré, quoi, il m'a viré du CECOTREC et je suis parti sur une dispute, sur un conflit. (...) Fernand Pittet [ancien jociste] aurait voulu que je reprenne le secrétariat pour la FCOM. Mais j'ai été échaudé par l'expérience du CECOTRET. »

Cette expérience syndicale négative, l'intérêt qu'il y portait initialement en raison de son volet « Tiers-Monde », et le développement des organisations de solidarité internationale à Genève expliquent qu'il renonce à occuper un autre poste syndical³. Il privilégie un emploi dans le secteur

¹ Centre de coopération technique et de recherche pour l'éducation des travailleurs dans les pays en voie de développement

² CORRESPONDANT, « Syndicat obligatoire chez iril », *La Brèche*, n° 64, 8 mars 1973, p. 14-15

³ Comme le note Sophie Denave, l'événement « induit la décision d'arrêter parce qu'il transforme le contexte de l'acteur en mobilisant certaines de ses dispositions, pouvant produire de véritables crises. Autrement dit, ce n'est pas

privé, au Centre culturel de la Coop (magasin de distribution et de service) comme responsable de l'offre des loisirs (sport, culture, etc.), et s'engage à la Fédération genevoise de coopération et au sein de la Commission internationale de la FSCG au côté de Bernard Mathey pour représenter la CMT à l'ONU.

ENCADRE 31. LA DECONFESSIONNALISATION DES SYNDICATS CHRETIENS INTERNATIONAUX

Fondé en 1970 à Genève par la Confédération des syndicats chrétiens (CSC), le Centre de coopération technique et de recherche pour l'éducation des travailleurs dans les pays en voie de développement (CECOTRET) s'inscrit dans les orientations du syndicalisme chrétien international qui se déconfessionnalise en 1968 et qui, dans un langage combatif et anti-capitaliste proche de celui de la CRT, compte mieux faire face à l'essor des multinationales et renforcer l'action syndicale dans le Tiers-Monde. Ce processus qui voit la Confédération mondiale du travail (CMT) succéder à la CISC¹ ne va pas sans d'âpres débats et tensions entre les fédérations membres. La CFDT boude plusieurs réunions puis se distancie des fédérations européennes – dont la Confédération des syndicats chrétiens de Suisse (CSC) – qui adopte une disposition faisant référence aux « valeurs essentielles des religions mondiales et notamment du christianisme, qui propose des valeurs fondamentales concernant la personne, la société et les activités humaines dans l'univers (...) »². À ce titre, la CFDT s'accorde avec la Centrale latino-américaine des syndicats chrétiens (CLASC), principal moteur de la réforme de la CSIC, qui se prononce en faveur d'une nouvelle déclaration de principes, plus révolutionnaire, ôtant toute référence à la chrétienté, bien le qualificatif en était maintenu. Le texte définitif du préambule à *La déclaration de principes* résulte d'un compromis arraché à ces fédérations, stipulant que la CMT se laisse guider « soit par une conception spiritualiste qui se fonde sur la conviction que l'homme et l'univers sont créés par Dieu, soit par d'autres conceptions qui sont en convergence avec elle dans un effort commun d'édification d'une communauté humaine solidaire dans la liberté, la dignité, la justice et la fraternité »³. Il n'empêche que le clivage entre ces deux courants persiste au-delà de l'illusion d'unité, et se retrouve travesti à l'échelle locale entre militants se situant dans l'un ou l'autre pôle.

En 1979, il quitte la Coop pour un poste au Bureau de la statistique de Genève, mais « cela a duré deux ans, ils ont trouvé que je n'avais pas le profil pour le poste de responsable administratif ». Avec trois enfants, craignant le chômage, il trouve un poste au Centre d'intégration professionnelle comme formateur de mise à niveau pour les personnes handicapées physiques, qu'il occupe jusqu'à sa retraite. En parallèle, il s'investit à la Fédération genevoise de coopération qui, sous sa présidence dans les années huitante, intègre et collabore étroitement avec la FSCG.

l'événement en lui-même qui produit la décision de quitter son emploi, mais son avènement dans un contexte singulier. (...) Ce moment est marqué par la levée ou le renforcement de contraintes contextuelles qui incitent les acteurs à prendre des décisions. » S. DENAVE, *Reconstruire sa vie professionnelle. Sociologie des bifurcations biographiques.*, Paris, PUF Editions, 2015, p. 65

¹ Confédération internationale des syndicats chrétiens.

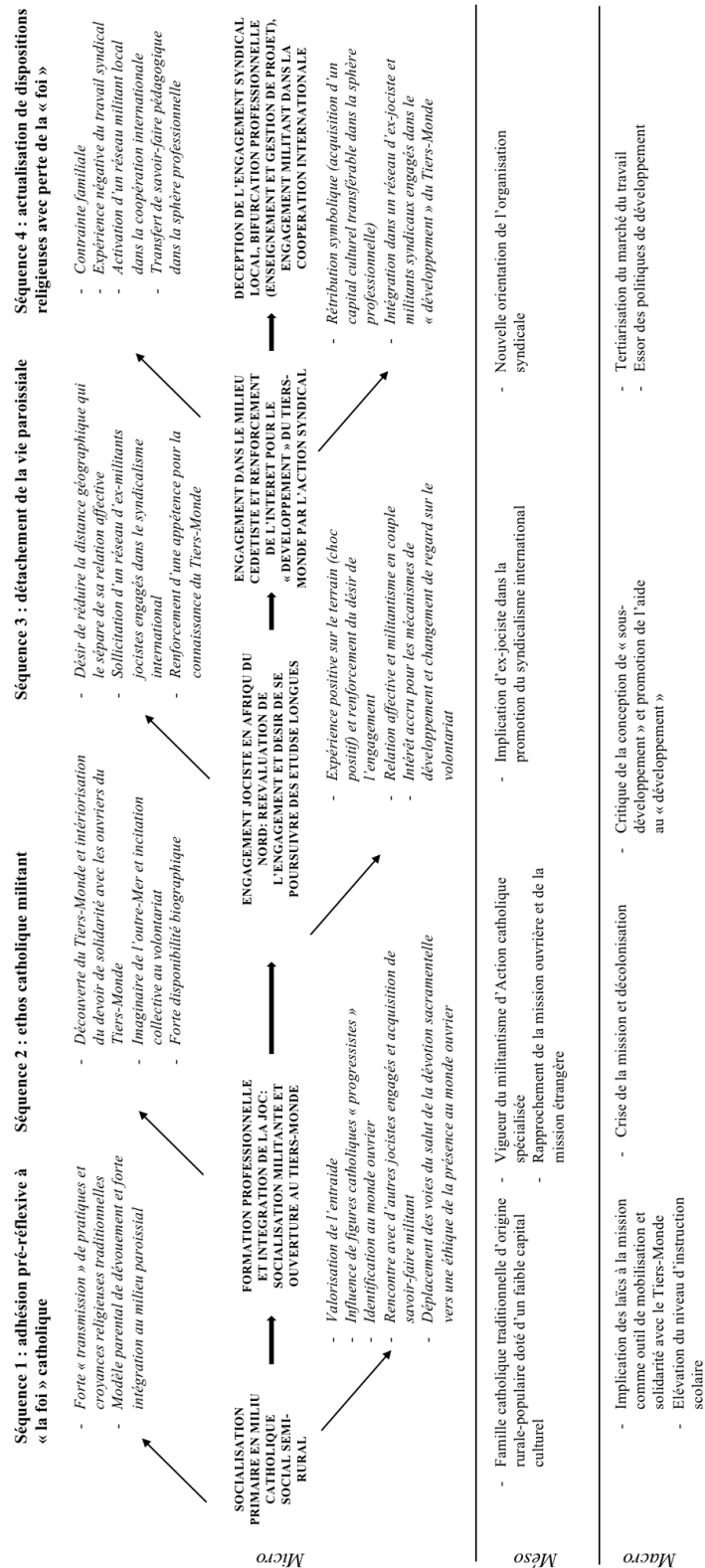
² Tiré de P. PASTURE, *Histoire du syndicalisme chrétien international. La difficile recherche d'une troisième voie*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 407

³ Tiré de *Ibid.*, p. 408

« En 1986 la FSCG a demandé son adhésion à la FGC. C'était la seule organisation syndicale qui participait à la FGC, quand j'étais président. Ils avaient adhéré, donc il y avait un représentant syndical. Et toujours pour le syndicat, j'ai aussi représenté le syndicat au comité de l'UOG. J'ai fait ça pendant 32 ans. »

On voit ainsi comment la présence de militants chrétiens sensibilisés au Tiers-Monde dans les années soixante permet la jointure entre la formation ouvrière, les syndicats chrétiens et la solidarité internationale.

Schéma biographique 14 : Brieux C.



Le syndicalisme comme engagement ponctuel

Un dernier profil se dessine quant à l'engagement syndical : celui d'enquêtés issus de familles protestantes pratiquantes de classe moyenne (grand agriculteur, instituteur, etc.) qui n'entretiennent aucun lien avec la gauche et les syndicats. Ces individus qui sont souvent les premiers de leur famille à faire des études supérieures se politisent dans le cadre des mouvements et mobilisations étudiantes de Mai 68. Comme de nombreux militants d'origine protestante, ils « rêvent de changer la société par la pédagogie, le travail, une espérance raisonnée »¹ plutôt que par la conquête du pouvoir, et leur engagement militant succède à leur détachement progressif du milieu paroissial, notamment suite à une désinsertion sociale de leur milieu d'origine, mais aussi en raison de la composition du public paroissial avec lequel ils estiment n'avoir plus aucun lieu. Chez ces militants dont la socialisation ne passe par les mouvements de jeunesse catholique (JOC, JEC), l'engagement syndical n'est pas motivé par la volonté « d'en être » et « d'être avec » ceux qui partagent les mêmes valeurs et idéaux (cas n°4 et n°5), ni par un désir d'action qui aurait pour « fonction de prolonger une activité politique entreprise autrefois ou dans autres structures »² (cas n°1 et n°3). Il intervient plutôt pour trouver un appui dans le cadre d'un environnement de travail conflictuel et idéologiquement polarisé en raison du contexte de politisation de la psychiatrie et l'éducation.

L'itinéraire de Lorik R. qui poursuit des études de théologie avant de s'orienter dans le travail d'éducateur est un cas typique où le tiers-mondisme fonctionne comme une cause passerelle de l'humanisme chrétien à l'anti-impérialisme d'inspiration marxiste. Il présente un cas typique de jeune théologien d'origine protestante qui se détourne de la vocation pastorale pour se diriger vers une profession du domaine sociopsychologique en faisant preuve d'une disposition critique et réflexive que l'on retrouve dans les milieux autonomes³. Sa socialisation militante favorise l'intériorisation d'une disposition à l'hétérodoxie qui l'amène à voir et percevoir les rapports de pouvoir en psychiatrie. L'immersion dans un contexte professionnel qui voit l'arrivée d'une méthode thérapeutique autoritaire sollicitant cette disposition en tant ressort de l'indignation militante provoquant son engagement syndical. Son engagement syndical à la CRT plutôt qu'au SSP s'explique notamment par les affinités qu'il entretient avec la rhétorique et le style militant de Sébastien C. dans le cadre de ce conflit, dont il devient l'un des leaders. Le deuxième itinéraire, celui de Grégoire D., se distingue du premier par l'absence de passage du pôle tiers-mondiste au pôle anti-impérialiste. Son parcours montre les effets de la socialisation politique sur la manière dont il perçoit et s'engage dans l'institution scolaire, d'abord comme enseignant puis directeur des collèges, en défendant une école moins élitiste et plus « ouverte » aux élèves d'origine immigrée.

¹ R. HEBDING, *Le protestantisme et la politique. Loi et dissidence*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 14

² J.-M. DONEGANI, « Itinéraire politique et cheminement religieux », *op. cit.*, p. 729

³ C. ROBINEAU, « S'engager corps et âme. Socialisations secondaires et modes de production du militant "autonome" », *Agora débats/jeunesses*, vol. 80, n° 3, Presses de Sciences Po, 2018, p. 53-69

Son engagement syndical exprime une « éthique de la responsabilité » que l'on retrouve chez plusieurs enquêtés d'origine protestante, c'est-à-dire d'un « devoir d'agir » pour lever les obstacles à l'émancipation des plus défavorisés.

Lorik R. (cas n°6) De la lutte syndicale à l'antipsychiatrie

L'enfance de Lorik R. se déroule dans une famille de la grande paysannerie vaudoise, protestante, « puritaine sans le savoir » tout en étant « moderniste » c'est-à-dire formée par les grandes écoles d'agriculture, valorisant la culture légitime « comme d'un monde qu'on pouvait admirer, mais quand même au-dessus de nous ». Il n'y a pas véritablement de transmission psycho-affective de la religion par son père, Lorik R. indiquant avoir entretenu « une relation difficile » avec ce père « un peu fou, autoritaire, hautain... ». Toutefois, l'engagement de celui-ci dans la paroisse où il endosse une charge de conseiller paroissial fournit un bon indice de l'intégration familiale au milieu paroissial. Il évoque également ces nombreuses soirées passées au JP à débattre et lors de cycles de soirées, « l'une sur *le temps qui passe*, l'autre sur la *sexualité* ».

Il souligne que, dans ce milieu, le « plus grand plaisir pour une mère était que son fils devienne instituteur ou pasteur ». Les attentes familiales ont sans doute pesé sur les efforts qu'il consacre à la réussite scolaire, sachant c'est son frère qui reprend le domaine agricole de son père. Il dit ainsi s'être « investi dans le scolaire, dans l'intellectuel, pour un peu obtenir une reconnaissance, et en gros cela m'a réussi parce que par rapport à mon milieu, je suis le seul à avoir fait des études universitaires ». Avec de bons résultats scolaires, il entre à l'École normale, achève ses études d'instituteur en 1963 et accomplit son service militaire. Il mentionne notamment les « discussions diverses » avec le « copains d'étude » durant les longs trajets en train « qui s'arrête dans tous les villages ».

Durant ces années, ils participent activement aux JP dans l'animation de soirées et des chorales et devient « très jeune » conseiller de paroisse pendant quelques années : « On organisait des soirées, et comme j'avais une formation d'instituteur, il m'est arrivé de diriger les chants à la chorale des JP pour les soirées. » Cette socialisation religieuse propice à l'appropriation personnelle des contenus de la foi en dehors du culte dominical contraste avec les conceptions de la foi du milieu paroissial un peu « ventre mou », centrée sur l'espérance de la vie après la mort. Ce décalage alimente son désir de « dépoussiérer cette église, la rendre plus ouverte à la vie sociale et économique ». Il aspire à devenir un « pasteur moderniste » pour décroquer l'Eglise et cesser de réduire la foi au domaine privé :

« Mon père était conseiller de paroisse un temps. Moi je le suis aussi devenu jeune, pas très longtemps parce que je trouvais que c'était trop... [hésite] conservateur, trop

immobile. (...) La vision sociale était faible ! Dans cette église je trouvais qu'il y avait une césure entre la vie courante, la vie professionnelle, la vie économique et la vie religieuse du dimanche. »

Nourri et logé à la ferme parental, il accomplit une passerelle universitaire et intègre la faculté de théologie de Lausanne à la rentrée de l'automne 1967 : « Il y avait des débuts de débats [sur les révoltes étudiantes et les mouvements révolutionnaires], mais les six premiers mois, vu ma culture, je ne touchais pas vraiment le puck. Il y avait des proches qui me parlaient, mais ça me passait complètement au-dessus. » Contrairement à ceux « qui voulaient vite finir leur étude pour devenir pasteur », Lorik R. éprouve « un grand plaisir, une grande satisfaction, une grande ouverture d'esprit » dans ses études qui semble avoir renforcé une forte disposition à la réflexivité¹. Les professeurs poussent les élèves à développer un esprit critique à l'égard des textes. Cette formation théologique l'introduit également à la psychanalyse, la sociologie et à l'approche critique provoquant un désenchantement progressif de la religion héritée du milieu familial. Cette socialisation universitaire lui fournit « ce regard ouvert et ce refus des simplismes » qu'il appliquera par la suite dans son activité professionnelle.

Il s'investit assez rapidement, dès le printemps 1968, au comité des étudiants en théologie. Il participe aux débats et séances de discussion sur la qualité du cursus universitaire en théologie et y rencontrent des étudiants engagés. C'est dans ce milieu étudiant en théologie qu'il dit avoir été éveillé au problème du Tiers-Monde soulevée par la Déclaration de Berne. Il s'y intéresse de près et adhère à son tour à la DB. Il débat régulièrement avec deux camarades d'études qui « étaient sensibles à la problématique politique et économique, et marxisants », et avec qui il finit par nouer « une assez grande amitié qui a duré durant toutes les études ». Il se rapproche également d'autres étudiants « qui commençaient à vouloir faire le lien entre leur étude et les changements sociaux ». Il apprend l'existence de la LMR dans laquelle milite plusieurs camarades d'études et pour laquelle il éprouve un certain intérêt. S'il ne s'engage pas activement à la LMR, c'est avant tout parce qu'il n'est « pas libre en général le soir » car contraint de rentrer à la ferme parentale, même s'il lui arrive de rester plus tard pour se rendre au « cinéma, au théâtre ou à une assemblée politique ». Les longs trajets constituent ainsi un obstacle important à l'engagement au sein d'une organisation telle que la LMR. Le désenchantement religieux engendré par sa formation théologique et le déplacement des questions religieuses vers les réflexions politiques et l'éloignement du milieu familial après s'être installé avec de camarades d'études dans un appartement en ville ont pu nourrir le sentiment

¹ Durant l'entretien, il fait preuve d'une posture et d'une attitude assez typique au regard de ces traits dispositionnels. La configuration de l'entretien est proche de celle d'une séance de thérapie, lui assis sur un siège incliné dirigé vers la fenêtre, moi à côté à prendre des notes sur un bureau qu'il m'a préalablement assigné. Le ton de sa voix est posé et calme, et son propos ponctué d'hésitations, d'auto-correction. Il faut évidemment se garder d'étendre à l'ensemble des situations et des contextes certains traits dispositionnels. On ne serait ici conclure à la transversabilité de ces traits dispositionnels à l'ensemble des contextes de son existence.

d'être étranger au milieu paroissial. Corrélativement, la vocation pastorale s'éloigne toujours plus de l'horizon d'attente.

Vers la fin de ses études en 1973-1974, il occupe un poste de veilleur de nuit dans un centre pour toxico-dépendants situé sur les hauts de la ville. Il y fait la connaissance d'une étudiante en animation socioculturelle issue d'un tout autre milieu puisque son père est un « syndicaliste militant » dans une ville ouvrière, tandis qu'elle milite au syndicat des services publics (SSP/USS). Débute une relation conjugale qui conforte son choix de renoncer au métier pastoral et à ne plus adhérer au contenu de la « foi », non sans hésitation et déchirure intérieure : « J'avais besoin de temps pour finir mon deuil [de la foi], je crois. » Diplômé en théologie, il poursuit quelques temps son travail d'aide éducateur au foyer. Il prend sa carte à la CRT au moment où celle-ci renforce ses activités dans le secteur de la santé et de l'éducation, motivant ce choix par le fait que sa compagne lui parle d'un permanent au SSP « dont je n'avais pas une très bonne image ».

Un conflit assez inédit dans le secteur de l'éducation éclate au foyer entre le directeur du foyer et les éducateurs, dans lequel s'illustre le permanent de la CRT Bruno Clément. Ce dernier qui tient l'activisme d'inspiration libertaire en modèle fait preuve d'un charisme contestataire particulièrement efficace dans la mobilisation des travailleurs sociaux qui séduit Lorik R. et renforce son désir de s'investir dans la lutte en jouant le bras de fer :

« La manière d'intervenir de la doctoresse [et militantes syndicales du SSP], femme médecin au Chuv, je l'ai trouvé quand même très agressive. Elle était POP-LMR, je ne sais pas trop. L'approche de Sébastien C. était quand même plus travail social, plus dialogue, plus persuasion, plus manipulation, plus séduction. »

En janvier 1976, le directeur du foyer recourt à une nouvelle méthode d'orientation comportementaliste en vue de modifier le « comportement » et les « habitudes » des individus toxicodépendants. Alors que cette approche est présentée à titre d'essai aux éducateurs, ceux-ci se rendent vite compte que cette approche, qui se solde par l'expulsion-punition de sept résidents, est d'ores et déjà adoptée par le directeur qui, sous pression du pouvoir judiciaire, l'impose à l'équipe. Vivant particulièrement mal ce dispositif, dix membres de l'équipe éducative occupent le foyer pour protester contre cette décision. Cette action « spontanée » résulte non seulement de leur forte indignation à l'égard du directeur et d'une méthode jugée choquante, mais également d'une stratégie syndicale visant à « créer un rapport de forces sans lequel ils n'étaient même pas certains d'être reçus »¹ par la direction de l'institution.

¹ L. P. ROY (éd.), *Qui shoote qui?*, op. cit., p. 201

Si la grève exerce des effets de politisation, on peut penser que le geste « spontané » de Lorik R. et le rôle qu'il endosse durant ce conflit ne sont pas sans rapport avec les schèmes critiques et les dispositions intériorisés durant sa socialisation religieuse, sa formation théologique et à travers sa participation aux débats et conférences organisées par la LMR :

« Et j'ai fait un geste étonnant. Il y avait un bureau d'accueil au rez, tout près de la porte d'entrée, et le bureau du directeur était tout en haut au troisième étage, relié à la commande téléphonique. Il téléphonait au comité de l'association, il faisait ses téléphones au procureur, enfin voilà. Et puis j'ai eu un flash, j'ai pris une manette, et je l'ai tirée, et cela a bouclé toutes les conversations téléphoniques de l'institution. Donc lui était perdu, il ne pouvait plus rien faire dans son bureau, donc il a filé. Là on était maître des lieux. (...) On faisait des meetings qui avaient un succès fou, à la place de la Palud, complètement pleine, la salle des Vignerons au buffet de la gare, des centaines de personnes, et c'est là que j'ai annoncé qu'on s'est lancé dans une grève pour obliger que le comité de l'association du Levant de négocier avec nous. (...) Et j'étais, on peut dire, le leader des « dissidents » comme certains les ont appelés. »

Des travailleurs sociaux d'autres foyers se joignent au mouvement et, le 22 janvier, une manifestation de solidarité « d'une ampleur jamais vue dans un conflit du travail social » se déroule aux abords du foyer¹. Les éducateurs se rendent avec les résidents au Centre paroissial d'Ouchy que Lorik R. connaît bien pour l'avoir fréquenté à l'occasion des débats organisés par la Paroisse critique.

Lorik R. s'investit ainsi dans une mobilisation qui s'échelonne sur six mois et marquée par la grève de la faim de trois éducateurs : « Ce conflit a ouvert la porte à notre licenciement et je dirais qu'on n'en demandait pas mieux. On était fatigué, on était crevé, fatigué de cette... six mois ! » L'enlèvement du conflit est perçu rétrospectivement par les grévistes comme la conséquence de « mauvais choix », qu'ils analysent « par la lucarne de la lutte des classes ! »². À la suite du conflit, Lorik R. et d'autres militants publient un ouvrage critique qui dénonce le statut du toxicomane comme « être déviant » à redresser par l'institution psychiatrique qui dépolitise ainsi les conditions sociales et politiques de « production » de ces « déviants »³.

Licencié à l'issue du conflit, Lorik R. trouve un emploi de remplaçant dans une école privée et milie à la CRT-Vaud dont il devient le président du groupe des travailleurs sociaux. Entre-temps, il se marie, devient père d'un premier enfant, et déménage avec sa femme dans la une communauté

¹ *Ibid.*, p. 200

² D'une part, la « délégation de leurs pouvoirs à un psychiatre « progressiste » sans expérience politique, qui se fera coïncider parce qu'il est par ailleurs psychiatre de formation (donc dépendant de ceux-là mêmes qui cautionnent le licenciement des éducateurs) et fils d'un célèbre notable de la psychiatrie vaudoise ». D'autre part, le recours à un « avocat « socialiste » qui se révélera surtout soucieux de détails de procédure », par ailleurs « fils de bonne famille et futur juge cantonal » L. P. ROY (éd.), *Qui shoote qui?*, op. cit., p. 223-224.

³ A ce propos, Frédérique Matonti montre que la manière dont la critique qu'opèrent certains intellectuels et psychiatres marqués par l'esprit de soixante-huit rend possible le fait qu'au « fil du temps, le sort réservé aux « fous » est progressivement compris comme une question politique au sein du monde militant et appréhendé comme le signe d'une répression sociale ». F. MATONTI, « Les nouvelles frontières du normal et du pathologique », dans D. Damamme *et al.* (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 169

d'inspiration reichienne avec l'un de ses amis d'études qui entame une bifurcation professionnelle dans l'enseignement. Il expérimente de nouvelles normes conjugales et domestiques¹ et fréquente un espace de vie et de sociabilité propice aux débats sur l'action syndicale :

« On a eu beaucoup de discussion sur le syndicat, sur les luttes, des lectures, sur... des réunions syndicales au niveau romand, des formations au niveau romandes. Je me suis impliqué, différentes choses à la CRT Vaud, formation au niveau romand. Oui, c'était très actif, très militant. On travaillait sur des maisons de soins pour handicapés de différents types, des EMS, là où on trouvait que le directeur n'était pas compétent. Donc on a fait sauter un ou deux directeurs. »

Il trouve un poste d'enseignant à l'École sociale, puis, en 1985, la naissance d'un deuxième enfant pousse le couple à déménager à l'écart de la ville. Il voit également l'arrivée d'une nouvelle génération de militants libertaires très motivés à « faire du travail » militant. Cette situation l'amène alors à prendre « de plus en plus de distance » avec le syndicat jusqu'à se désengager totalement.

Sa volonté de rompre avec l'arsenal psychiatrique de la prise en charge des toxicomanes dans le cadre d'une « institution totale », volonté renforcée par les enjeux soulevés par la mobilisation au foyer l'amène à s'investir dans la jeune revue internationale *Psychotrope*, dont l'essor s'inscrit dans les transformations récentes des représentations du pathologique² :

« J'avais été sensibilisé aux drogues illégales en travaillant au Levant. (...) L'approche... un peu scandalisatrice des médias dans ces années-là... il y avait chaque semaine une affiche de journal en Suisse romande qui faisait état d'un scandale avec la drogue. Donc il y avait une approche démonisante. Et d'un autre côté, du côté scientifique, une approche biologisante, c'est-à-dire il y a un produit et n'importe quel humain peut devenir dépendant au premier bonbon, comme pour les alcooliques anonymes, ou au premier shoot. Alors que pour moi, c'était beaucoup plus complexe, pour moi cela nécessitait une approche multidisciplinaire, qui permette quelque chose d'un peu moins simpliste, un peu moins idiote. (...) Mon parcours varié m'a fait arriver dans ce projet de revue, avec ce regard ouvert et ce refus des simplismes. »

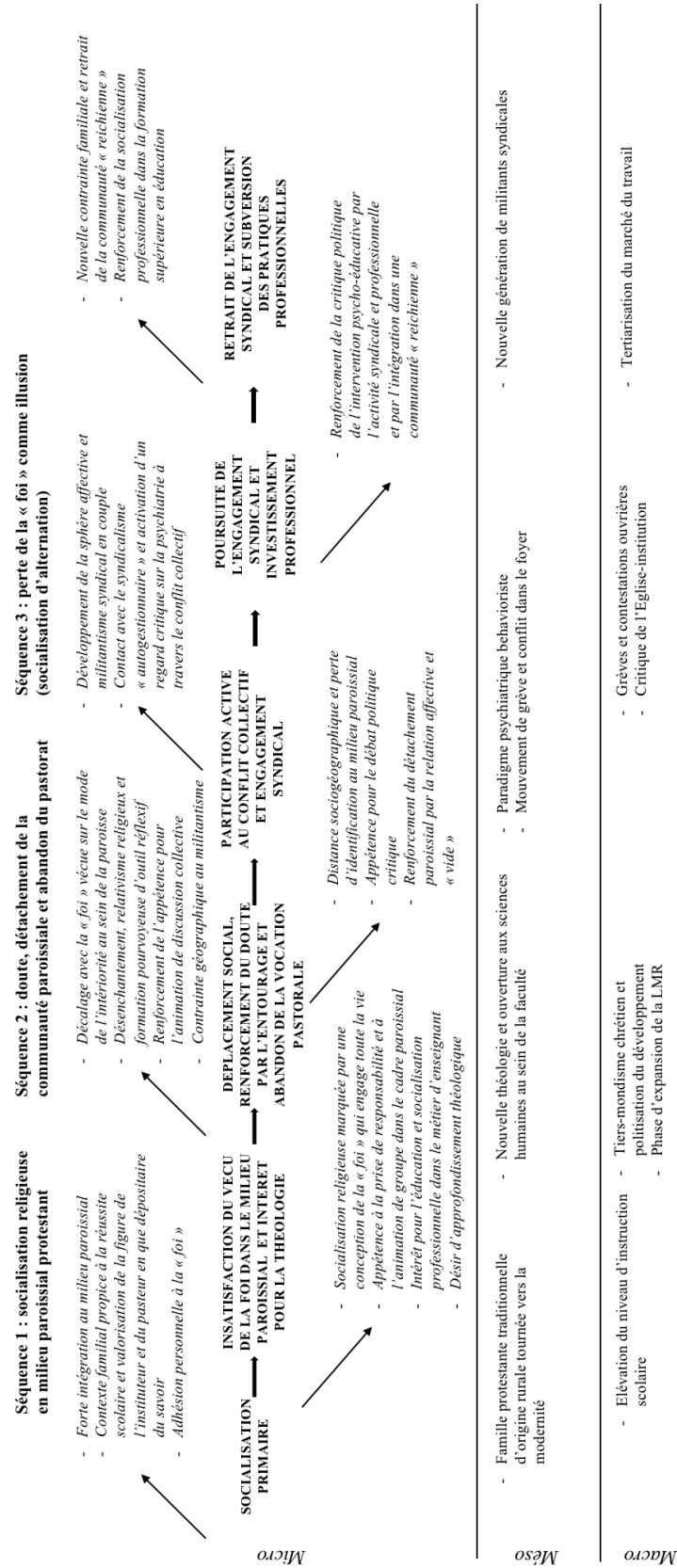
Il entreprend ce travail dans une posture subjective de continuité de son engagement militant à travers cet investissement professionnel : « J'ai considéré que mon militantisme au travail, la sensibilisation que je pouvais faire auprès des étudiants par rapport au milieu social... que j'étais dans une forme de cohérence. » Cette mise en sens biographique est à la fois un effet de son itinéraire militant par l'intérêt qu'il retire d'inscrire son parcours professionnel dans le cadre d'une fidélité militante, et une conviction qui lui procure la force de poursuivre un engagement intellectuel coûteux : « Ça m'a pris beaucoup d'énergie. Parfois j'y repense et je me dis, dans quoi je me suis

¹ A ce propos, voir J. PAGIS, « “Familles, je vous hais !” », *Mouvements*, vol. 82, n° 2, La Découverte, 2015, p. 132-140

² F. MATONTI, « Les nouvelles frontières du normal et du pathologique », *op. cit.*

fourré. (...) C'était un grand challenge cette revue. » Il s'investit totalement dans ce travail qui sollicite des dispositions scolaires et un ascétisme intellectuel constitués de longue date : « C'était un boulot passionnant, mais auquel je me mettais beaucoup d'exigence, donc beaucoup de travail. J'ai toujours eu l'influence parentale, cette exigence perfectionniste et usante, au point que pour différentes raisons, j'ai vécu un burn-out, et j'ai travaillé à temps partiel. » Il s'investit dans ce « boulot passionnant » jusqu'à sa retraite en 2011, sans poursuivre un engagement syndical et politique.

Schéma biographique 15 : Lorik R.



Grégoire D., le syndicalisme comme appui politique

Le parcours de Grégoire D. fournit un autre exemple de militant d'origine protestante qui acquiert, dans les années soixante-huit, des préférences politiques en affinité avec l'action syndicale. Né en 1949 dans un village du vignoble vaudois, fils d'instituteurs d'origine paysanne et ouvrière, Grégoire D. grandit dans une famille protestante pratiquante, mais « pas bigots » puisqu'ils « avaient plutôt une réflexion critique » qui a sans doute favorisé chez lui un certain sens critique et réflexif à l'égard des croyances religieuses au sein de la paroisse : « Mon père était conseillé paroisse et ma mère s'intéressait à la théologie, et se posait aussi beaucoup de questions. Ma mère s'intéressait beaucoup à la théologie, elle était plutôt tourmentée, à se préoccuper, à réfléchir beaucoup. » Il fréquente la paroisse où se développe une sociabilité amicale entre jeunes paroissiens devenus ses amis d'enfance, dont les parents sont presque tous engagés au Conseil paroissial. Le groupe d'amis s'investit dans différentes instances paroissiales et se réunit également en dehors de la paroisse pour des réunions de prières ou partager autour de lectures communes¹ : « J'ai un engagement chrétien au sein de la paroisse, essentiellement. C'est plus un engagement chrétien qu'un engagement social. »

De 1968 à 1974, il réalise des études de Lettres, lit *La Brèche* et s'engage au Comité des étudiants de la faculté dont le président est l'un des futurs dirigeants de la LMR, frère aîné de Jean T. que nous avons vu réaliser des études de théologie : « C'est hyper formateur parce que c'est vrai que dans ce comité étudiant, il y avait déjà des enjeux par rapport à la démocratisation des études. » En parallèle, il décide avec ses amis de la paroisse d'inviter le théologien André Biéler pour parler des mécanismes du « sous-développement », à la suite de quoi ils constituent un groupe Tiers-Monde : « Je n'étais pas encore très politisé dans le sens d'un engagement politique formel, mais à travers les problèmes du Tiers-Monde, la découverte des mécanismes du sous-développement, la découverte du rôle de la Suisse en Afrique du Sud et donc du capitalisme helvétique (...) se fait un mélange de prise de conscience que la société va dans une direction qui n'est pas forcément celle que l'on souhaiterait. » Avec ses amis, il adhère à la Déclaration de Berne pour laquelle il milite et devient président du Comité vaudois, avant d'intégrer la Commission « Église et politique » de l'Église vaudoise, au côté d'André Biéler qui affronte dans ce cadre la figure tutélaire de la Ligue vaudoise d'extrême-droite, Marcel Régamey. Pendant quelques mois, il participe à la fois aux cultes du soir à Lutry et aux célébrations de la Paroisse œcuménique de jeunes (PODJ), puis à la Paroisse critique avec laquelle il participe à l'action qui

¹ Notamment *De la vie communautaire* de Dietrich Bonhoeffer, des livres de Frère Roger, fondateur de la communauté de Taizé (*Dynamique du provisoire*, *Violence des pacifiques*), les prières de Madeleine Delbrêl, etc.

interrompt le culte à la cathédrale, en automne 1969, en vue d'initier le débat sur les travailleurs immigrés avec les paroissiens.

Il se marie « très jeune » en 1972 à 23 ans avec une enseignante, mais le couple n'envisage d'avoir des enfants que six ans plus tard, une fois leur formation pédagogique achevée, en 1975, étant par ailleurs pris dans un engagement militant qui se prolongera dans leur activité professionnelle. Quelques mois après la participation à la manifestation du Comptoir en 1973 qui lui fait voir « combien la Suisse est complice par excellence de ce système », il obtient un poste d'enseignant du secondaire, monte avec des collègues un « projet d'autogestion pédagogique au collège de l'Élysée en alternative à l'enseignement hiérarchique » et lance un mouvement d'adhésion au syndicat des services publics (SSP/USS) dont il prend la présidence :

« À l'époque il y a deux corporations, la corporation primaire qui était la Société pédagogique vaudoise, et la Fédération vaudoise des maîtres du secondaire, toutes les deux d'une tradition ultra à droite, proche de la Ligue vaudoise souvent. Le monde de l'enseignement secondaire était très conservateur. Et nous on arrive avec notre bagage de Mai 68, là au milieu, pour que ça bouge. Et on fait exploser la Fédération vaudoise des maîtres du secondaire avec 150 ou 180 enseignants licenciés secondaires, jeunes. On démissionne en bloc, les 150 d'un coup, et on revivifie le syndicat des services publics. Et on crée un groupe « enseignant » de la VPOD qui comprenait 10 personnes et qui se retrouve avec 150 membres d'un jour à l'autre. Et puis on défend l'évolution de l'école par le report de la sélection face à une FVMS qui au contraire est pour le maintien de la sélection précoce. »

Avec sa femme, également syndiquée, il milite pour la suppression des examens sélectifs à l'école obligatoire dans un contexte marqué par la réforme de la « quatrième rénovée » qui fait passer la sélection de la 3^e à la 4^e année scolaire, sans effets notoires sur les logiques d'exclusion scolaire des catégories les moins dotées en capital culturel. Avec d'autres enseignants, il se mobilise en vue de faire passer une réforme plus ambitieuse du système scolaire, qui fait que l'engagement syndical, à un moment donné, a un volet politique très précis ». Toutefois, la « réforme avec une zone pilote à Vevey qui devait amener à des changements c'est-à-dire un report de la sélection est édulcorée de plus en plus » tandis que le Conseil d'État « diminue les ambitions, et puis au fond le progrès qu'on souhaite n'est pas au rendez-vous. Les premières réformes avec les zones pilotes c'est en 1974. Et puis en 1981 il y a toujours pas de réforme. » Ce blocage le conduit à adhérer au parti socialiste, puis à y militer activement en faveur de l'initiative « Une meilleure école pour tous » déposée en 1982, rejetée en votation deux ans plus tard :

« Alors j'entre au PS en 1982, parce que jusqu'ici je considérais que le syndicat était prioritaire. Je n'avais pas besoin d'un relais politique parce que finalement le syndicat faisait la majorité du travail. Et puis on avait des contacts avec le PS pour les relais J'entre au PS en 1982, mais sans militer au début. C'est des réseaux qui se créent (...) et je

partageais les grandes lignes du PS, je m'y retrouvais. Mais disons que ce n'est pas une charge militante, au début en tout cas, parce que tout le paquet est mis sur l'initiative. »

Quatre ans plus tard, il devient directeur des écoles de la ville et s'engage en faveur de la scolarisation des jeunes migrants, mais « pas simplement pour améliorer le cadre scolaire, mais viser des catégories sociales ou d'élèves qui sont défavorisés et qui nécessitent que l'école fasse un petit plus ».

Conclusion

Les cas étudiés montrent bien que l'idée selon laquelle il existerait un ethos syndical chez les militants d'origine chrétienne issus d'une matrice de politisation que serait l'Action catholique, dont les effets socialisateurs seraient homogènes, doit être nuancée. Certes, on observe le rôle central de la participation à une association de jeunesse catholique comme point de départ de leur engagement syndical. Mais assimiler celui-ci à un type d'ethos militant propre au militantisme catholique nous paraît excessif. En effet, les enquêtés concernés entretiennent des rapports différenciés à l'organisation syndicale en fonction des caractéristiques de leur itinéraires militants. Car le type de carrière syndical, le sens qu'il revêt pour les individus et les dispositions sollicitées par cette activité sont fortement tributaires des itinéraires antérieurs qui ne sauraient se réduire à la socialisation militante au sein de l'Action catholique. L'analyse de ces parcours montre l'importance de leur insertion dans des réseaux sociaux spécifiques, en complément des dispositions qui favorisent le type d'engagement syndical recherché et détermine en partie la manière dont ils endossent cette activité. Elle confirme l'influence déterminante de l'entourage « dans un sens positif ou négatif (approbation, sollicitation ou désapprobation, stigmatisation, voire ostracisme) »¹, sur la rupture des individus avec le milieu paroissial et leur passage à l'acte militant, en relation avec un contexte caractérisé par l'extrême polarisation entre un catholicisme paroissial et un catholicisme de mouvement sur le chemin de la déconfectionnalisation. Par la suite, les relations nouées au sein de ces organisations syndicales avec des militants qui partagent des références et conceptions communes de l'engagement constituent des éléments forts du maintien de leur engagement, la fidélité à l'organisation « étant en quelque sorte médiatisée par la fidélité aux personnes qu'on y côtoie »².

En tenant compte de ces éléments, l'analyse de ces parcours nous permet d'identifier quelques-uns des processus et mécanismes des variations constatées, tributaires en partie de l'origine sociale, des types de socialisation et des expériences des individus. Chez les enquêtés d'origine rurale

¹ B. DURIEZ et F. SAWICKI, « Réseaux de sociabilité et adhésion syndicale. Le cas de la CFDT », *op. cit.*, p. 18

² *Id.*

catholique conservatrice (cas n°2, 4, 5), l'engagement syndical s'inscrit dans un processus de conversion des représentations du monde, sur un mode plus ou moins réflexif, provoqué par le désajustement entre leur système de croyances primaires et les expériences vécues dans le cadre d'interactions avec des individus. Dans une logique similaire à celle mise au jour par Helen Fuchs Ebauch, ces derniers confortent les premiers doutes suscités par certaines expériences spécifiques à forte charge émotionnelle (misère ouvrière, tueries, spoliation, etc.), qui les amènent à remettre en question les normes, croyances et rôles institués qui allaient de soi. Les rationalisations religieuses fournies par l'institution ne suffisent plus à maintenir la fidélité. Les conflits existentiels, les malaises et les contrariétés que soulève cette situation contribuent à expliquer les logiques de reconversion de l'engagement religieux vers l'engagement syndical.

Toutefois, la manière dont les enquêtés s'engagent et persévèrent dans l'engagement syndical varie fortement d'un cas à l'autre en fonction des dispositions structurantes, c'est-à-dire durables et transférables dans tout une série de contextes, mais aussi des aspects proprement subjectifs de leur itinéraire (le sens que prend pour eux leur engagement) et de l'insertion dans des réseaux spécifiques.

On a vu ainsi chez Antoine M. (cas n°4) que le désengagement religieux et la reconversion dans le militantisme syndical prennent la forme d'un refus de parvenir. Celui-ci s'explique par les dispositions pratiques (docilité, abnégation, intérêt au désintérêt), émotionnelles (culpabilité d'avoir manqué à son devoir de prêtre) et idéelles (croyance en la valeur de l'engagement pour l'autre en tant que bien du salut), qui l'amènent à vivre le désengagement religieux comme une « infidélité » et une déviance, et l'engagement syndical comme une marque de fidélité envers lui-même et donc de conservation d'une estime de soi. Les mêmes logiques sont à l'œuvre chez Élise B. (cas n°2), avec d'importante différences toutefois en raison de dispositions et expériences contrastées. L'« hypocrisie » de l'Église qui suscite chez lui un fort ressentiment et le rejet de « la religion » trouve ses conditions de possibilité dans l'ambivalence de sa socialisation : la docilité exigée par l'institution est mise en défaut par la socialisation au mouvement scout dans le cadre d'une sociabilité plus masculine (chahut, autonomie juvénile, etc.). Par la suite, le décalage entre le discours de l'Église et les expériences médiatisées par le contexte de décolonisation et des interactions avec des missionnaires critiques de l'Église « multiplie les occasions pour ceux qui les vivent d'exercer leur réflexivité »¹. Dans les deux cas, l'engagement dans le syndicalisme chrétien résulte moins d'une adhésion à un programme idéologique, que d'une politisation de l'engagement

¹ M. GROSSETTI, *Sociologie de l'imprévisible. Dynamique de l'activité et des formes sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 13

religieux dans le cadre d'un processus qui les amène à rompre avec le milieu paroissial et à s'insérer dans le réseau militant de catholiques « en recherche » et « rupture » avec l'institution. Ce milieu fonctionne comme une famille de substitution dont les membres partagent des références et convictions communes de la réalité sociale.

Dans le cas de Sébastien C. (cas n°3), les logiques qui conduisent à l'engagement et à s'y investir comme il le fait sont assez différentes. Au lieu d'une socialisation d'alternation, comme observé dans les cas précédents, on assiste ici à une socialisation de renforcement et appropriation de schèmes intériorisés durant son enfance. Ses préférences politico-religieuses trouvent leur condition de possibilité dans un contexte familial propice à la « transmission » de schèmes politico-religieux réactivés dans le cadre du scoutisme et de l'Action catholique. L'intégration dans les groupes d'Action catholique et du scoutisme, dans un contexte de vie marquée par le rejet et l'humiliation scolaires, permet la « prise en charge personnelle des pratiques, des valeurs et des normes qui, en intégrant le passé, le présent et le projet du groupe », structure ses préférences politico-religieuses. Celles-ci entretiennent des affinités étroites avec les schèmes politiques libertaires, auxquels il associe la figure prophétique du Christ qui ne se laisse encapsuler par aucune norme et contrainte institutionnelle. Cette disposition structurante à l'autonomie, au leadership, anti-hiérarchique, valorisant la conflictualité et la victoire du faible sur le puissant¹ oriente ses choix militants vers des contextes où elles peuvent se déployer et conforter son sentiment de fidélité au Christ.

Chez d'autres, au contraire, les préférences politico-religieuses des parents et la fréquentation de l'Action catholique n'exercent pas une influence aussi déterminante sur l'engagement et la carrière militante syndicale. On a vu ainsi que, chez Germain T. (cas n°1), l'importance de son insertion dans le réseau de sociabilité catholique du quartier populaire de la Jonction, dans un contexte de pluralisme politique qui renforce le rapprochement entre catholiques et organisations du mouvement ouvrier. Ici, le contexte pertinent qui rend possible ce processus est celui d'une déstructuration du lien entre catholicisme et attitude politique, particulièrement marqué dans ce milieu urbain caractérisé par l'autonomisation progressive des organisations laïcs vis-à-vis du clergé et de l'Église. Dans son cas, l'érosion de la croyance religieuse est étroitement liée au détachement du milieu paroissial avec lequel il juge n'avoir plus aucun lien en raison. Son insertion dans un réseau d'interconnaissance syndical, renforcé dans son cas par les liens familiaux et l'engagement dans les mouvements de quartier, favorise la prise de contact avec des « chrétiens de gauche » engagés dans le mouvement syndical. Le militantisme syndical offre ici le moyen de

¹ Ce qui s'observe très bien dans son récit par sa description héroïque des mobilisations auxquelles il a participé, où les puissants sont battus en brèche par des militants qui tout d'un coup s'affirment et prennent la défense des plus faibles sur le modèle de David contre Goliath. Le manque de place ne nous permet pas d'en retranscrire ici un exemple intégral.

concilier une appétence forte pour l'action militante marquée par les schèmes des mouvements de 68, avec les contraintes matérielles de la vie *via* une professionnalisation de l'engagement au sein d'une organisation dont les permanents entretiennent des affinités fortes avec les idées politiques de la gauche non institutionnelle. Cet engagement l'autorise ainsi « à penser et à présenter son existence dans sa linéarité et sa continuité » et à « rapprocher des espaces (espace politique, espace professionnel, espace privé) qui sinon seraient disjoints »¹.

Enfin, les itinéraires de militants syndicaux d'origine protestante (cas n°6 et n°7) s'inscrivent dans un processus de détachement paroissial similaire à ce dernier cas, mais ils s'en différencient par le fait que l'engagement syndical – de plus courte durée – prend une tout autre signification. L'adhésion syndicale repose sur « la volonté d'obtenir quelque chose pour eux-mêmes »² dans le cadre de leur investissement professionnel, et le choix du syndicat (la CRT plutôt que le SSP chez le premier, le SSP plutôt qu'une association professionnelle chez le deuxième) correspond « à un désir d'action »³ suscité par la rencontre entre un contexte (mobilisation au foyer) et des dispositions associées à un engagement passé (mouvements de 68 et post-68). Il s'agit pour eux d'apporter des changements politiques dans l'univers professionnel, et non d'un engagement motivé par une proximité et identification au mouvement ouvrier dont les références, mémoires et imaginaires sont pratiquement absents des milieux protestants dont ils sont issus.

¹ L. WILLEMEZ, « Perseverare Diabolicum », *op. cit.*, p. 77

² J.-M. DONEGANI, « Itinéraire politique et cheminement religieux », *op. cit.*, p. 729

³ *Id.* On constate ainsi que les trois « attitudes d'être au politique » que dégage Jean-Marie Donageni à propos des militants cédétistes d'origine chrétienne peuvent très bien se combiner et ne sont donc pas exclusif l'un de l'autre.

CHAPITRE 9 : DES INTELLECTUELS CHRETIENS DE GAUCHE.

PARCOURS D'ENGAGEMENT DE DEUX THEOLOGIENS D'ORIGINE

« BOURGEOISE »¹

Parmi les itinéraires d'enquêtés, ceux de deux théologiens issus des classes moyennes-supérieures, l'un protestant, l'autre dominicain, méritent une attention particulière. En effet, la politisation de leur engagement religieux produit des engagements différents de ceux que Julie Pagis a mis ailleurs en exergue². Les modalités de leur engagement ne permettent pas de les rattacher au répertoire d'actions syndical, gauchiste, partisan, associatif ou contre-culturel. Leur itinéraire présente des cas de « reconversion militante oubliée »³ par les approches centrées sur les engagements les plus visibles et collectifs. La nature de l'engagement de ces intellectuels religieux érigeant l'éthique et l'expertise en ressource politique implique d'insister sur la « carrière morale » qui les amène à s'intéresser à cette forme d'actions plutôt qu'à d'autres. Ces individus se distinguent d'abord par leur « double posture contestataire »⁴, assumant un engagement politique à gauche associé à une position critique de l'autorité ecclésiale, tout en conservant la foi. Face au refus de la remise de soi à l'institution et de soumission à une fidélité irrationnelle, ces théologiens font défection (cas n°1) ou s'accommodent (cas n°2) de l'institution en mobilisant des ressources (savoir, savoir-faire), des réseaux et des dispositions pour s'émanciper de la tutelle de l'Église au profit d'une activité qui fait sens pour eux. Ensuite, ces intellectuels religieux se caractérisent par une « éthique de la responsabilité »⁵ qui structure fortement leur rapport au champ politique et à l'action politique. La sociologie des mobilisations montre que les individus mobilisés sont confrontés à un dilemme récurrent : ils peuvent maintenir une position d'extériorité critique vis-à-vis des institutions politico-administratives, ce qui permet une radicalisation de la contestation ; ou alors chercher à participer à la formulation de l'action publique en acceptant une logique de négociation et de compromis avec les acteurs du champ politique, et ainsi tenter d'accéder à une position d'interlocuteurs légitimes des autorités publiques⁶. Or, ces enquêtés privilégient clairement la seconde orientation, ce qui les distancie des révolutionnaires plutôt centrés sur une « éthique de la conviction ».

¹ L'un fils de médecin et l'autre de professeur de philosophie, donc dépositaires d'un important capital culturel, mais tous les deux vous parlez des pères non alors refaire la phrase car là décès de vos interviewés décèdent précocement entraînant des difficultés économiques dans les deux cas de figure.

² Voir notamment la partie intitulée "D'une religiosité de virtuoses au maoïsme : la politisation de jeunes chrétiens d'origine bourgeoise" J. PAGIS, « La politisation d'engagements religieux », *op. cit.*. Voir la partie intitulée : « D'une religiosité de virtuoses au maoïsme : la politisation de jeunes chrétiens d'origine bourgeoise »

³ L. WILLEMEZ, « De l'expertise à l'enchantement du dévouement », *op. cit.*, p. 196

⁴ Y. RAISON DU CLEUZIOW, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *op. cit.*

⁵ M. WEBER, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 192 Voir aussi les commentaires de la préface, p. 49 et ss.

⁶ LE COMITE EDITORIAL, « Militantismes institutionnels », *Politix*, n° 70, n° 2, 2005, p. 3

Il nous semble important d'insister sur les logiques de formation des « habitus réflexifs »¹ chez ces deux individus, c'est-à-dire l'importance des habitudes de réflexivité et de maîtrise symbolique des contenus religieux qu'ils transforment en ressource mobilisable pour interpréter et construire le rapport légitime à la politique. En effet, ces intellectuels religieux s'engagent dans la production et promotion d'une éthique politique en tant que modalité de conversion d'un savoir religieux en ressource politique. Or, les ressources individuelles sont « essentiellement des ressources collectives *réappropriées sur un mode personnel* »², ce qui implique de s'interroger sur les ressources dont ils disposent, sur les différents espaces où ils les ont acquises, sur ce qui les incite et les rend capables d'en faire un usage politique, sur les opportunités sociales et politiques qui leur sont offertes pour cela, enfin, sur la valeur de cet usage politique dans un contexte historique, professionnel et politique donné. Issus des milieux à fort capital culturel institutionnalisé (père universitaire, mère lettrée), ces théologiens s'engagent dans les débats intellectuels en étant pris dans les enjeux et dynamiques sociohistoriques des relations que le catholicisme et le protestantisme entretiennent avec la société. On verra comment ils en viennent à acquérir une réflexivité sur les rapports de pouvoir et les circonsances qui les amène à plaider pour la place des valeurs dans la formulation de l'action publique à l'échelle internationale en opposition au *Machtpolitiker* et à la *realpolitik*. Leurs parcours éclairent particulièrement bien la place « des facteurs intellectuels, d'une part, et éthiques, d'autre part, dans les modes de production des opinions, des représentations et des pratiques »³. Autrement dit, il s'agit de saisir ce qui, dans leur itinéraire, les amènent à privilégier une telle posture.

Comprendre et expliquer leur itinéraire suppose de tenir compte des registres théologiques qui circulent dans les années soixante, mais aussi les logiques biographiques qui les amènent à se les approprier. On verra que leur formation intellectuelle est marquée par la nouvelle théologie herméneutique, c'est-à-dire par un cadre de pensée qui refuse de détacher la portée éthique du message chrétien de son inscription dans un contexte social et politique donné. Comment cette théologie, et la manière dont ils se l'approprient en fonction de leurs dispositions et intérêts, influencent-elles leur itinéraire politique, religieux et militant ? Comment s'opère la conversion de savoirs religieux en des modes de jugement politiques, et vice-versa ?

¹ B. LAHIRE, *L'homme pluriel les ressorts de l'action*, op. cit., p. 110-111

² L. WILLEMEZ, « De l'expertise à l'enchantement du dévouement », op. cit., p. 194

³ A. PERCHERON, *La socialisation politique*, op. cit., p. 31

	Baptiste G.	Jean T.
<i>Année de naissance</i>	1943	1944
<i>Profession de parents</i>	Père médecin, mère employée de bureau	Père professeur de philosophie, mère enseignante
<i>Formation</i>	Etude dominicaine (Belgique, Fribourg) et doctorat en théologie à Genève	Etude et doctorat en théologie à Lausanne (séjour à Göttingen et Paris)
<i>Profession</i>	Aumônier dominicain, professeur en théologie (Douala), conseiller en développement urbain (Douala, Suisse), conseiller à l'ambassade suisse pour les relations internationales (Roumanie, Pakistan), chef adjoint à la Confédération dans les projets d'aide internationale, ambassadeur à Madagascar dans le domaine de la lutte contre la corruption, professeur d'éthique à l'Institut d'étude des relations internationales	Assistant en théologie (Lausanne) et traducteurs d'ouvrages du théologien Jürgen Moltmann, collaborateur pour le CSP, pasteur et formateur d'adulte à Genève et Lausanne, pasteur avec délégation en éthique sociale
<i>Activité militante</i>	Paroisse critique, antimilitarisme (signataire de la lettre de soutien aux 32), ONG (gestion et accès à l'eau), expertise (économie durable), Actarès (actionnariat responsable)	Paroisse critique, antimilitarisme (signataire de la lettre de soutien aux 32), directeur de campagne « Être solidaire » pour la Suisse romande, membre actif de la Déclaration de Berne, Christianisme social, défense des travailleurs immigrés et des chômeurs, membre actif du réseau Work and Economy European Churches, Actarès (actionnariat responsable)

Section 1 : Baptiste G. du monastère à l'ambassade. politisation et transformation de l'engagement d'un ex-dominicain issu de la bourgeoisie catholique

Prêtre dominicain avant de quitter l'Ordre et poursuivre une carrière en politique internationale, Baptiste G. revêt plus traits typiques de l'intellectuel catholique, que Charles Mercier assimile à ces « universitaires de confession catholique assumant publiquement des liens entre leur activité professionnelle et leur foi »¹. Son itinéraire est intéressant parce qu'il constitue un cas exemplaire d'une socialisation secondaire de « transformation de soi » volontariste par le « travail sur soi » et par « l'écrit socialisateur »². Cette socialisation est provoquée par le désajustement entre les attentes nouvelles que suscite en lui la fréquentation de chrétiens politisés dans un contexte d'« exculturation catholique »³, d'un côté, et les exigences de l'institution religieuse, de l'autre. Ce désajustement qui intervient dans une période de vie où la condition de l'intellectuel le dispense

¹ C. MERCIER, « Intellectuels catholiques ? Réflexions sur une éclipse », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 34, n° 1, Société d'études soréliennes, 2016, p. 111

² M. DARMON et F. de SINGLY, *La socialisation*, op. cit., p. 106

³ D. HERVIEU-LEGER, « La démocratie providentielle, temps de l'ultra-sécularisation », *Revue européenne des sciences sociales*, XLIV-135, 2006, p. 111-121

des contraintes matérielles favorise une réflexivité critique sur l'institution et sur son engagement religieux. Les doutes provoqués par cette situation, le départ de plusieurs frères, la possibilité d'exercer d'autres activités professionnelles, tout cela le conduit à quitter l'ordre dans un processus similaire à celui établi par Hélène Rose Fuchs Ebaugh¹. La suite de son itinéraire montre en quoi sa réflexion éthique est le produit de la rencontre entre son appétence pour la réflexion théologique, d'une part, et la réflexivité suscitée par ses expériences professionnelles sur le terrain des politiques de développement, d'autre part.

Une enfance troublée et la paternité spirituelle des aumôniers

Né en 1943, il est le troisième d'une famille « bourgeoise catholique » de quatre enfants, après sa sœur et son frère aînés. Sa mère est la fille d'un Conseiller d'État catholique-conservateur de Fribourg, licencié en droit, dont le frère est curé. Son père, médecin et colonel à l'armée, décède subitement en mai 1947 lors d'une inspection d'armes. Baptiste G. a été « fortement marqué » par la mort son père, se souvenant par sa mère avoir « crié de douleur ». Bénéficiant d'une maigre indemnité militaire, sa mère assure seule la charge des quatre enfants, et déménage à Lausanne pour échapper au statut de la « veuve éplorée ». Malgré une formation commerciale, son travail de secrétaire suffit à peine pour subvenir aux besoins de la famille : « Alors qu'on était d'une famille bourgeoise, on a vécu des fins de mois souvent très difficiles. » Le flottement de l'attention maternelle, le vide laissé par le décès de son père, et le déménagement dans une ville à majorité protestante, contribuent à son repli sur soi. Poussé par une mère soucieuse de voir ses enfants ne manquer de rien, Baptiste G. obtient de bons résultats scolaires et intègre le lycée. Dans son récit, il n'évoque pas la présence d'amis d'enfance, non pas qu'il n'en ait pas eu, mais il semble avoir été un enfant plutôt solitaire et discret. Vers 11-12 ans, sa mère l'inscrit aux scouts de la Brigade de Saint-Martin, à Lausanne. Cette expérience semble avoir contribué à diminuer son sentiment d'anxiété et avoir favorisé sa perception positive de la vie collective en tant qu'espace d'entre-soi protecteur et d'autovalorisation. Le jeune prêtre qui les encadre les sensibilise au Tiers-Monde et, dans le cadre paroissial, les invite à s'impliquer dans le déroulement de la messe suivant l'esprit du Concile. Alors qu'il se dirige vers des études scientifiques et s' imagine ingénieur comme son frère, il fréquente le Centre universitaire catholique animé par les aumôniers dominicains. Il est « très impressionné » par le père Guy Musy qui se rendra plus tard en Amérique latine. C'est lui qui l'ouvre davantage à la problématique du Tiers-Monde et qui l'initie à une réflexion philosophique sur des questions plus existentielles. Acquis au Concile, le père Guy Musy fait partie de ceux qui,

¹ H. R. F. EBAUGH, *Becoming an ex: the process of role exit*, Chicago, University of Chicago Press, 1988

dans l'ordre dominicain, sont convaincus comme Claude Geffré que le recours à la philosophie profane devient une nécessité pour actualiser la réflexion théologique dans les questions et les termes que se posent des hommes qui se situent désormais en dehors des cadres de pensée et de vie de la chrétienté :

« Nous ne pouvons donc pas nous contenter de répéter une théologie traditionnelle dont l'horizon intellectuel est celui de la chrétienté. [...] une conséquence immédiate, c'est que nous ne pouvons pas séparer la recherche théologique et la recherche philosophique. La philosophie en effet n'est rien d'autre que l'effort par lequel l'humanité devient consciente des questions qu'elle pose. Et la théologie n'est vivante que si elle est en continuité avec les questions des hommes. »¹

Adolescent, Baptiste G. trouve dans ce mode de pensée, loin d'être une inculcation par répétition de schèmes et représentations religieuses, une réflexivité qui lui permet d'appréhender la vie avec plus de sérénité. Ce sont là des éléments essentiels de son choix, à 18 ans, d'abandonner les études techniques pour intégrer l'ordre dominicain :

« J'avais une recherche un petit peu... une peur de la vie. J'avais aussi envie d'avoir une vie rythmée, assez méditative. (...) J'étais assez tenté par la vie monastique. Donc j'ai regardé côté cistercien et côté dominicain. J'ai choisi côté dominicain pour éviter l'enfermement. »

En 1959-1960, il obtient un complément d'étude en latin et en grec, et accomplit son service militaire obligatoire dans les « brancardiers non armés », sans que ce choix d'affectation ne repose sur des motifs pacifistes et sans qu'il soit capable d'y voir l'effet direct de la mort de son père. Toutefois, la possibilité d'intégrer une unité non armée composée d'hommes qui n'ont pas d'appétence particulièrement pour les armes et le combat lui évite de vivre une expérience particulièrement négative de l'armée, susceptible de provoquer une révolte en relation avec le contexte international marqué par la guerre d'Algérie et plus tard le Vietnam². Puis, entre 1962 et 1964, il intègre le couvent de La Sarte (Huy) dans la province dominicaine de Belgique pour son noviciat de deux ans.

Une socialisation religieuse dans l'Ordre à demi-achevée

La formation dominicaine est centrée sur la théologie et la philosophie dans un ordre religieux qui s'organise autour de deux activités principales : l'étude et la rédaction de commentaires publiés dans des revues théologiques de qualité ; la prédication et le témoignage en dehors des frontières

¹ Claude Geffré, « Nos études dans la conjoncture actuelle de l'Eglise et du monde », leçon inaugurale du 1^{er} octobre 1965, extrait tiré de Y. RAISON DU CLEUZIQU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse*, op. cit., p. 386

² C'est le cas de nombreux prêtres et religieux français engagés en Algérie, qui en reviennent révoltés et contribuent à la politisation et radicalisation de certaines revues telles que *Témoignage chrétien*. *Ibid.*, p. 294 et ss.

de l'Église¹. Un autre élément important de sa socialisation est la manière dont l'ordre dominicain tend à produire « une forme d'habitus spécifique structuré par la réflexivité » sur la Vérité à laquelle l'ordre se rattache, en entretenant « une forme de balancement critique, c'est-à-dire une succession de vérifications critiques de la légitimité des moyens par les fins et de la légitimité des fins par rapport aux moyens »². Les « pratiques sont sans cesse « examinées » pour qu'elles n'aillent jamais de soi, ce qui permet de réactiver en permanence l'explicitation des principes fondamentaux qui les justifient »³.

Dès les années cinquante, l'institution dominicaine au Saulchoir, en France, est traversée par un mouvement de contestation des formes traditionnelles de la vie religieuse, par des jeunes frères qui voient dans les normes conventuelles un obstacle à la prédication et au témoignage dans le monde. Yann Raison du Cleuziou souligne bien que les frères qui entrent au noviciat à partir de 1939 arrivent au séminaire avec de nouvelles attentes puisqu'ils « ne cherchent pas à devenir des curés, mais des missionnaires »⁴. Ces attentes ont été constituées dans le cadre de leur socialisation dans les mouvements de jeunesse catholique, sous l'influence de prêtres qui sont des aumôniers scouts ou d'Action catholique au profil bien distinct des curés, et qui ont accru les responsabilités des laïcs dans l'Église et sorti l'éducation des jeunes catholiques de l'orbe du clergé paroissial. Cette contestation interne se traduit en pratique « par une concurrence dérégulée pour la maîtrise du pouvoir de définir les rôles, pratiques et savoirs légitimes » au sein de l'Ordre⁵. Elle culmine en 1968 avec la mise à l'agenda d'une série de réformes tandis que les religieux plus anciens se trouvent marginalisés par ces procédures inédites de réforme. De multiples éléments interviennent dans l'effritement de la docilité et le relâchement de la discipline des jeunes frères⁶, et il n'est pas hasardeux de penser qu'ils touchent d'autres provinces : le passage des jeunes frères par le scoutisme, l'Action catholique et le service militaire qui les socialisent à devenir des hommes d'action et acteurs autonomes, la volonté de rompre avec la dévotion bourgeoise disqualifiée comme hypocrite et bourgeoise à la manière des prêtres-ouvriers, la sensibilisation aux problèmes du Tiers-Monde et la responsabilité de la transformation du monde⁷, etc.

¹ *Ibid.*, p. 69.

² *Ibid.*, p. 243

³ *Id.*

⁴ Y. R. DU CLEUZIOU, « Devenir homme parmi les hommes Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XXe siècle », *op. cit.*, p. 267

⁵ Y. RAISON DU CLEUZIOU, « Eclatement du régime de l'autorité et dérégulation des relations de pouvoir: la Province dominicaine de France après Mai 68 », *Histoire@Politique*, vol. 3, n° 18, 2012, p. 107

⁶ Voir par exemple Y. RAISON DU CLEUZIOU, « Quand une génération en cache une autre », *op. cit.*

⁷ Y. R. DU CLEUZIOU, « Devenir homme parmi les hommes Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XXe siècle », *op. cit.*

Le souci des jeunes frères comme Baptiste G. de ne pas s'enfermer dans un système de pensée religieux qui se suffit à lui-même est au principe d'un intérêt pour le dialogue avec les sciences humaines et l'herméneutique. Il en résulte « un exercice critique d'interprétation du donné chrétien (événements fondateurs, sources premières de la Révélation) » et du « lien entretenu au cours de l'histoire à ces événements fondateurs (la théologie, les dogmes, le magistère, et tous les textes qui produisent le sens de la réalité historique du christianisme en s'y référant) »¹. Cette nouvelle théologie les conduit à réinterpréter le donné chrétien à l'aune du contexte, condition nécessaire pour réactualiser le message chrétien dans les problématiques du monde contemporain. C'est avec ces problématiques qui touchent au cœur de la mission des Frères que Baptiste G. poursuit, de 1965 à 1969, son noviciat profès à Fribourg dans une faculté de théologie dont les recteurs et la plupart des dirigeants appartiennent à l'ordre dominicain. Il réalise donc ses études dans l'enceinte universitaire, ce qui favorise les échanges et les rencontres en dehors de l'Ordre, notamment le contact avec les savoirs profanes et des étudiants proches du *cattolici del dissenso* italien, et contribue ainsi à l'hétéronomisation de leur socialisation. Si l'étude de la philosophie et de la théologie fait partie du cursus classique des jeunes dominicains, Baptiste G. s'en saisit à partir d'un questionnement qui reflète le malaise au couvent et la plus faible emprise des catégories de pensées religieuses :

« J'étais très intéressé par la question du langage religieux. Quand on prononce le nom de Dieu, est-ce que c'est une facilité de langage ? Est-ce que c'est une évocation ? Est-ce que c'est une capture ? J'étais passablement intrigué par cela. »

L'année 1967-1968, Baptiste G. est nommé président de l'association des étudiants en théologie, ce qui l'amène à rencontrer et discuter avec les représentants d'autres associations et facultés. Le 30 janvier 1968, le bureau de l'Academia (AGE) composé majoritairement de représentants de la Société des étudiants suisse (catholique) convoque pour la première fois les étudiants en assemblée générale. Le 24 avril, Baptiste G. assiste au rassemblement contestataire des étudiants dans l'Aula de l'université pour dénoncer l'augmentation des taxes d'inscription que la plupart ont d'ores et déjà boycottées. Les jours suivants, le recteur Stirnimann, expert au concile Vatican II et promoteur du dialogue œcuménique, intervient auprès des autorités qui annulent le relèvement des taxes. Le 5 juin, environ 150 étudiants occupent l'Aula pour discuter de réforme de l'enseignement, mais le mouvement étudiant se divise en plusieurs tendances. La plus modérée d'entre elles parvient à changer le rapport de force à l'Academia par les élections et occupe désormais tous les postes du Bureau. Baptiste G. assiste ainsi à un mouvement qui se répercute au sein de la faculté de théologie

¹ Y. RAISON DU CLEUZIQU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, op. cit., p. 406

avec la volonté d'opérer un décroisement des moyens de formation et le refus d'une inculcation de savoirs tenus pour indiscutables et indiscutés par les représentants de l'Ordre :

« On a eu des problèmes très concrets. On a eu un professeur de droit canon qui était le doyen qui nous répétait « comme l'a dit récemment Pie XII... ». Il répétait son cours depuis 20 ans. On a fait des remarques là-dessus et sur la participation des étudiants dans le design des études. C'était plutôt des aspects qualité et participation. C'était assez fort parce qu'on a eu des journées de grève, des discussions assez... il y a une confrontation. »

Les jeunes frères cherchent à innover en interrogeant les formules et le sens commun religieux pour tenter de les traduire dans un langage non-religieux : « Il y a eu pas mal de recherches musicales et artistiques, de textes aussi, Francis Sullivan, Michel Quoist, des auteurs néerlandais aussi qui tentaient de former des prières ou l'expression d'un questionnement en langage non codé. » Il lit aussi *Témoignage chrétien*, ainsi que les écrits du dominicain Yves Congar qui remettent en question le régime de vérité fondé sur la séparation d'avec les laïcs et le monde. Dans la foulée, il parcourt également les travaux du dominicain Marie-Dominique Chenu, victime de censures sous Pie XII pour « ses accointances réelles ou supposées avec les prêtres-ouvriers »¹, mais qui fait autorité pour de nombreux chrétiens en recherche d'une autre foi. Le dominicain Paul Blanquart, quant à lui, réinterprète les normes de la vie monastique à partir des exigences de l'action « prophétique » dans le monde. Il invite à rompre avec la culture d'institution de l'ordre - la clôture, l'habit, le silence, les offices plusieurs fois par jour – qui fait le jeu de l'ordre établi en se retirant des affaires du monde. Le dominicain justifie ainsi l'adoption d'un mode de vie en « communauté de base » et l'engagement politique en faveur de la libération de l'homme².

La pertinence d'un langage religieux « autoperformant » devient un problème incontournable, presque une obsession pour Baptiste G. dont l'un des motifs d'engagement chez les dominicains est précisément d'éviter l'enfermement religieux, selon le modèle que lui inspirent les aumôniers dominicains et prêtres fréquentés durant sa prime scolarité. C'est le sens et la portée même de sa vocation religieuse qui ressortent dans cette problématique :

« Un certain nombre d'auteurs qui tentaient de former des prières ou l'expression d'un questionnement en langage vernaculaire, en langage non codé. C'était quelque chose d'important. (...) Quand j'étais aux études, j'ai pu voir toute une série de gens qui avaient un langage auto performant. Vous commencez la phrase et vous savez où elle se termine. »

Retrait stratégique, désir d'affranchissement et acculturation à la théologie protestante

¹ D. PELLETIER, *La crise catholique*, op. cit., p. 20

² Y. RAISON DU CLEUZIQU, « Utopie sociale, contestation politique et iconoclasme religieux : les revendications "communautaires" dans la Province dominicaine de France après Mai 68 », op. cit., p. 86-88

En 1969, Baptiste G. reçoit l'ordination sacerdotale. Il n'est alors plus novice et quitte le studentat c'est-à-dire la faculté dominicaine pour rejoindre la communauté des pères. On l'appelle au Centre universitaire catholique de Lausanne, auprès du frère Guy Musy, aumônier des étudiants universitaires, et du frère Georges Kolb, en charge de ceux du secondaire. Quand Baptiste G. intègre la communauté dominicaine, le frère Guy Musy revient d'un séjour en Algérie « avec le sentiment que des flots de sang ont été versés en pure perte dans ce pays »¹. Il s'irrite de la parution de la lettre encyclique *Humanae Vitae* (juillet 1968) qui donne raison « à la minorité conservatrice »². Il cherche à sensibiliser les étudiants à la réalité des classes populaires soumises aux exigences de rendement économique³. Entre 1968 et 1970, il organise ainsi plusieurs voyages dans le monde ouvrier, dont l'un aux usines Peugeot à Sochaux où les étudiants découvrent les « exigences de rendement imposé par la direction, ainsi que les retombées de ces directives sur la santé physique et psychique des ouvriers et employés »⁴. Ne pouvant plus se « satisfaire de discours, si éloquents fussent-ils »⁵, Guy Musy se rend durant l'année 1968-1969 au Brésil, en Bolivie puis au Mexique. Il revient en 1970 peu avant de quitter la Suisse pour le Rwanda, avec en tête le souvenir de frères dominicains molestés pour leur engagement dans les communautés de base et leur résistance à la dictature, menacés de mort tant par les milices d'extrême-droite que celles de groupes marxistes, et sans trouver un appui auprès du clergé qui « redoutait plus que tout ces brûlots communistes »⁶. Le frère Georges Kolb, quant à lui, s'identifie pleinement aux critiques des prêtres dominicains Robert Davezies et Marie-Dominique Chenu. En 1977, il quittera l'ordre pour occuper un poste au Centre social protestant et militer dans le cadre du mouvement SOS Asiles⁷. De trois ans plus âgé, il se démarque des autres frères par son attitude politique « plus à gauche » et anti-institutionnelle, et par une forte propension à contester « l'establishment de gauche des partis marxistes » : « J'étais un petit peu plus accommodant, en essayant de balancer un peu les expériences. Lui voyait très vite les politiciens simplement s'accaparer le pouvoir. »

À son arrivée, les deux frères collaborent régulièrement avec les aumôniers étudiants protestants pour qui les frontières confessionnelles ne font plus sens. Baptiste G. et son coreligionnaire Georges Kolb participent ainsi au lancement de la Paroisse œcuménique des jeunes dont les activités débutent en février 1969. Le succès de l'expérience dès les premières semaines les conforte dans

¹ G. MUSY, *In illo tempore. Eclaircie.*, Genève, Sarine, 2009, p. 142

² *Ibid.*, p. 144

³ « Je n'avais l'intention de faire du CUC une permanence syndicale. Ces voyages n'avaient qu'un but : enraciner notre foi dans la dure expérience de la vie. Je n'étais pas motivé par un programme politique, mais par le souci d'éveiller ces futurs ingénieurs, banquiers, médecins, juristes et professeurs à un monde dur où ils auraient à mettre en œuvre leur responsabilité chrétienne. » *Ibid.*, p. 148

⁴ *Ibid.*, p. 147

⁵ *Ibid.*, p. 148

⁶ *Ibid.*, p. 160

⁷ Au début des années nonante, Georges Kolb occupe le poste de responsable cantonal de l'Association transport et environnement (ATE). On le retrouve en 2007 au poste de président cantonal du parti des Verts, peu avant son décès.

leur diagnostic : les formes culturelles traditionnelles, tant dans leur pratique que par leur langage, ne sont plus adaptées au monde moderne. Les remises à l'ordre de l'évêque qui ordonne l'interruption d'une expérience positive sont d'autant plus mal vécues que ce dernier recourt moins à la persuasion qu'à la sanction vécue comme une contrainte injustifiée. Cette situation exacerbe le sentiment d'arbitraire et marque une rupture de l'adhésion doxique à l'institué : « Ce fut pour moi le signal de l'arrogance de l'autorité ecclésiastique. C'est un moment qui m'a fait pas mal réfléchir. »

Sa volonté de s'extraire des cadres de l'institution l'amène à s'installer dans la communauté de Granges avec l'accord de ses supérieurs ; peut-être fait-il valoir les exigences de l'apostolat auprès de ces jeunes protestants (Baptiste G. à trente ans), à une période où la vocation dominicaine se pluralise dans la mesure où « la recherche d'authenticité personnelle se substitue à celle de conformité collective »¹. En choisissant de sortir de l'« en soi » de la vie dominicaine, Baptiste G. modifie son contexte de socialisation pour poursuivre sa quête volontariste d'acculturation au monde profane :

« Quand j'intervenais, je me rendais compte qu'il y avait peu d'intérêt pour la dimension spirituelle, ou alors je n'arrivais pas à trouver [les bons mots]... Je n'étais pas l'aise avec le langage de l'Église, ce langage formaté. Et je n'arrivais pas à formuler une alternative. J'arrivais parfois, lors d'une célébration ou d'un mariage, à formuler des choses de façon plus originale et plus satisfaisante pour moi, mais publiquement c'était plus difficile. »

Cette recherche s'inscrit dans un contexte institutionnel caractérisé par la recherche par de nombreux jeunes dominicains de formes religieuses adaptées aux requêtes du monde et d'ouverture des théologiens aux savoirs profanes produits en dehors de l'Église². En rejoignant cette communauté, Baptiste G. se confronte aux convictions antimilitaristes de ces jeunes formulées à partir de leur lecture militante de la Bible, qui les poussent à refuser la conscription militaire ou à s'engager dans les Comités de soldats. Dans quelle mesure le souvenir de la mort de son père et les faibles indemnités militaires perçues par sa mère entrent-ils en résonnance avec cette critique de l'idéologie militariste ? En débat-il avec ses confrères du CUC ? On l'ignore, mais en décembre 1971, il assiste avec son condisciple Georges Kolb à la réunion qui, à Lausanne, aboutit à la signature du refus de la taxe militaire sous les auspices du pasteur réformé Jean Rouget et du prêtre Giovanni Chicherio. Cet acte de refus, immédiatement condamné par la hiérarchie catholique,

¹ Y. RAISON DU CLEUZIOU, « Eclatement du régime de l'autorité et dérégulation des relations de pouvoir: la Province dominicaine de France après Mai 68 », *op. cit.*

² Y. RAISON DU CLEUZIOU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, *op. cit.*, p. 384

suscite des « discussions très dures » avec le Conseil d'administration du Centre universitaire catholique : « Ils ne nous ont pas demandé de revenir sur notre engagement et notre signature, mais ils nous ont fait savoir qu'ils n'étaient pas du tout partisans de cette position. » Cet engagement soulève chez lui une interrogation sur la légitimité de la désobéissance des chrétiens à l'autorité politique et religieuse. Ce questionnement ne peut que provoquer des tensions qui le motive à débiter son travail doctoral : « Donc je me suis dit, j'attends, je reprends ce travail avec le doctorat. »

Baptiste G. poursuit ainsi ses études par un travail doctoral, mais sous l'égide d'un professeur de la faculté – laïque ! – de théologie de Genève en prenant pour objet d'étude un commentaire de Calvin. Il explique ce choix par son désir de se dégager d'un mode de pensée scolastique centrée sur la raison spéculative au profit de la démarche historique et critique de la théologie herméneutique qui déconstruit les énoncés dogmatiques et les relativise. Il s'impose ainsi une forme de conditionnement socialisateur par le recourt aux sciences humaines, afin de déconstruire le raisonnement théologique *in abstracto* : « J'avais choisi un commentaire de Calvin un petit peu pour me discipliner, parce que j'avais une tendance à avoir une réflexion relativement abstraite. » Si l'institution dominicaine l'y autorise, c'est sans doute parce que l'Ordre est traversé par une dynamique contestataire. Et suite au Concile jusqu'au milieu de la décennie suivante, l'espace d'autonomie laissé par le magistère au déploiement des intellectuels catholiques qui cherchent à réconcilier l'Église et la modernité semble à son maximum¹.

Entre 1973 et 1978, Baptiste G. se rend ainsi régulièrement à Genève où il s'entretient avec des théologiens, tant protestants que catholiques, spécialistes d'éthique et de théologie herméneutique. Sa recherche doctorale l'amène progressivement à renforcer son autonomie intellectuelle et à gagner en assurance dans sa critique de l'institution. On retrouve là certains mécanismes dévoilés par Catherine Leclercq dans son analyse de la carrière d'émancipation d'un jeune permanent communiste en France : « Si les apprentissages réalisés dans le cadre institutionnel sont de nature à renforcer les compétences et l'assurance de l'individu, ils contribuent du même coup à aiguïser sa réflexivité, à ébranler la *fides implicita* et à rendre pensable une destinée hors les murs de l'institution. »² Deux engagements vont renforcer ce processus. D'une part, un théologien rencontré à la faculté lui propose d'intégrer le comité de rédaction de *Choisir* dirigée par le jeune jésuite Jean-Bernard Livio, qui ouvre la revue à des rédacteurs non-jésuites et à des laïcs (psychologues, biologistes, etc.). Pour Baptiste G., la revue fonctionne comme un espace producteur d'affranchissement, où il devient possible de formuler des questionnements en dehors des

¹ Du moins en France, comme le relève C. MERCIER, « Intellectuels catholiques ? », *op. cit.*

² C. LECLERCQ, « Engagement et construction de soi. La carrière d'émancipation d'un permanent communiste », *op. cit.*, p. 127

références obligées et des héritages imposés : « Là j'avais l'impression qu'il y avait une réflexion inventive et libre qui pouvait se mettre en place, sur le plan théologique, mais aussi dans la cité, parce que *Choisir* prenait position sur la vie de la cité. » Auteur de la préface du numéro d'août-septembre 1972 en faveur d'un enseignement « moins répressif », il prend position sur les limites des réformes universitaires :

« Tant que les réformes scolaires portent sur des techniques nouvelles, des gadgets pédagogiques, l'allongement de la formation ou l'introduction du menu à la carte en lieu et place du plat du jour, on ne touche pas le cœur du problème : qui définit les objectifs et les méthodes, et selon quels critères ? »¹

Son propos fournit un indice de sa réflexion critique à l'égard de l'enseignement qui repose sur une disposition antiautoritaire des rapports hiérarchiques, dans le contexte des critiques formulées par les étudiants à l'égard d'une démocratisation des études qui occulte leur demande de participation à la production du savoir. Cette réflexion et son contexte de production favorisent la prise de distance critique avec l'exercice de l'autorité et la production d'une vérité d'institution au sein de l'Église catholique. D'autre part, les rencontres entre l'équipe de jésuites et le Bureau du Centre protestant d'étude animé par Eric Fuchs, professeur d'éthique, aboutissent à la création en 1973 de l'Atelier œcuménique de théologie. Ce lieu d'échanges entend offrir aux laïcs un espace de formations, débats, réflexion théologique qui se veut pluraliste et pluriconfessionnel. Il se veut un espace ouvert à ceux qui se tiennent à l'écart de l'Église, et dans lequel ils peuvent s'approprier les textes à partir de leur expérience et vécu personnel. Cette « théologie pratique » vise donc moins une « production savante dans un champ théologique prédéfini par des lieux académiques (revues et facultés), que la réalisation d'une pratique étroitement liée comme telle aux conditions présentes et concrètes des hommes dans leur vie sociale, politique ou professionnelle »². Le savoir théologique n'a de valeurs que par sa capacité à susciter une réflexion et une éthique qui a prise sur les problèmes qui se posent à l'homme contemporain. Ce n'est pas un hasard si la première session en 1973, à laquelle s'inscrivent à la surprise générale 72 femmes et 32 hommes, s'intitule « Satisfaits de votre Dieu ? ». Les échanges noués avec ces étudiants et théologiens familiarisent Baptiste G. à l'interprétation pluraliste des textes, en opposition avec le régime de certitude de l'Église catholique dont il cherche à s'émanciper :

« C'était un choc très positif. On avait beaucoup de discussions entre nous, une matinée chaque semaine, sur des questions d'interprétation des textes bibliques. J'étais plus à l'aise

¹ Ph. V., « L'enseignement demain: moins répressif », *24 Heures*, 27 septembre 1972, p. 9

² Y. RAISON DU CLEUZIOU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, op. cit., p. 399

avec l'approche protestante, dans laquelle il n'y a pas une approche autoritaire qui est fixée, mais une confrontation des approches. »

Le passage d'une configuration institutionnelle à l'autre s'accompagne du déplacement de l'autorité religieuse « du *lieu* de la légitimité de l'institution au *message* qu'elle profère, du *lieu* de l'énonciation au *contenu* de l'énoncé, de la *fonction* à son *exercice* »¹. L'autorité hiérarchique inscrite dans la configuration de l'institution catholique s'en trouve délégitimée, du moins fortement relativisée.

Un désajustement qui pousse à la démission

Baptiste G. projette dans sa recherche doctorale ses questionnements sur les liens entre pouvoir religieux et pouvoir politique. Dans la thèse² qu'il achève en 1978, il dévoile les enjeux sociopolitiques qui ont façonné le commentaire que fait Jean Calvin de l'Épître aux Romains durant son séjour à Strasbourg. Il est notamment question du rapport des chrétiens à l'autorité politique, du devoir ou non à s'y soumettre selon ce qui est prescrit dans *Rom. 13*³. Baptiste G. opère une lecture externe du texte en l'inscrivant dans les enjeux politico-religieux de l'époque de sa rédaction de l'interprétation donnée de la lettre de l'apôtre Paul par Calvin : « Écrire en 1540 un commentaire à l'épître aux Romains, c'est un acte stratégique, un geste par lequel on entérine ou on refuse un certain ordre des choses » (p. 85). « Lorsque Calvin débarque à Strasbourg, dans quelle réalité politique se trouve-t-il introduit ? (...) Le pouvoir strasbourgeois devait paraître tolérant, clément, équilibré, compétent, respectable, permettant le changement dans l'ordre. En réalité, il s'étendait et se concentrait, en contrôlant et atténuant les conflits sociaux. (...) Comment Calvin se trouve-t-il déterminé dans ce rapport de forces et cette distribution des rôles sociaux ? » (pp. 88 et 92)

Baptiste G. procède à l'archéologie du texte calviniste en levant le voile sur la configuration politico-religieuse dans laquelle s'inscrit son argumentation, le public implicitement visé par sa rhétorique qui laisse transparaître « l'enracinement dans l'exégèse juridique » (p. 298) du réformateur : « Rien n'invite cependant à soupçonner sa loyauté envers les autorités. C'est à elles qu'il s'adresse pour qu'elles interviennent auprès du roi de France afin que cesse la répression contre les réformés de ce pays. Elles partagent du reste son souci. Ce souci (...) se coule dans un appel constant à la légalité en place : la doctrine évangélique ne ruine pas l'ordre, la police, la paix et n'abolit pas la propriété et les lois ni ne renverse tout en confusion. (...) Calvin termine en faisant appel aux lois et punitions en vigueur pour corriger ceux qui, sous couvert d'Évangile, suscitent des tumultes. Les autorités et la légalité sont reconnues positivement. (...) Il vaut la peine de constater

¹ J.-P. WILLAIME, « Les Églises protestantes comme types particuliers d'organisation religieuse », *op. cit.*

² B. GIRARDIN, *Rhétorique et théologique. Calvin. Le Commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Éditions Beauchesne, 1979

³ « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu. »

que dans leur exégèse de *Rom. 13*, au sujet de l'obéissance due aux autorités civiles, Calvin et Bucer n'arpentent pas de la même manière ce lieu théologique. » (p. 96)

Baptiste G. dévoile ainsi l'arrière-plan politique et culturel du travail d'exégèse : « On peut très vite croire, si vous regardez les textes sur l'autorité politique de *Rom. 13*, au devoir de soumission à l'autorité, mais les gens n'interrogent pas la signification des mots. Cette manière de lire, avec une sorte de guide qui a déjà tout formaté, et nous empêche d'être curieux sur le détail. En terme spirituel et philosophique, cela m'a pas mal décanter, notamment sur la rigueur. » Yann Raison du Cleuziou souligne à juste titre que les « savoirs mêmes, institués comme fondamentaux pour former les religieux, sont érodés par le relativisme qui se répand dans le monde universitaire avec le succès des travaux de Foucault et de Claude Lévi-Strauss »¹. Ce travail intellectuel rompt avec la lecture normative et légaliste des textes qu'opère la doctrine en instaurant un ordre juridique fixant les droits et devoirs du chrétien :

« On ne peut pas mettre le texte en boîte, le sens du texte ne peut pas être défini par un magistère. (...) C'est principalement cette arrogance de l'autorité ecclésiastique, sa prétention [à la vérité]. Et puis un goût progressif pour le travail, la confrontation au texte avec un certain sérieux linguistique, l'ouverture sur d'autres lectures aussi. »

Ce travail renforce son rejet de la « rigidité idéologique » de l'Église romaine et de la « prétention » du magistère à détenir la vérité, fragilisant encore davantage son adhésion à l'institution. À cette période, les départs de jeunes frères tels que Georges Kolb se multiplient² : « Il y a aussi d'autres amis qui ont quitté au même moment et je me suis senti un petit peu le dernier des Mohicans. » Bien qu'il ne le mentionne pas spontanément dans les raisons de son désengagement, la perspective de vivre une relation affective avec une femme à une période de sa vie où la possibilité de former une famille (il a 32 ans) va ensuite s'éloigner n'est sans doute pas étrangère à sa décision³. D'autant plus que sa socialisation s'inscrit dans un contexte générationnel marqué par une requalification spirituelle de la vie spirituelle fondée sur le désir de « devenir homme parmi les hommes », en

¹ Y. RAISON DU CLEUZIOU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, op. cit., p. 349

² On sait depuis les travaux d'Helen Rose Fuchs Ebaugh que le doute qui précède le désengagement est fortement renforcé chez les religieuses qui quittent collectivement l'institution. H. R. F. EBAUGH, *Out of the cloister*, op. cit.

³ Comme le note Hélène Rose Fuchs Ebaugh, les individus ont tendance à spontanément mentionner les raisons institutionnelles de leur départ. Dans son enquête, elle mentionne l'importance de tenir compte des raisons personnelles du désengagement, dans la continuité des travaux de Paul Lazarsfeld et Arthur Kornhauser. Elle montre toutefois que, sur son échantillon, seules 10% des religieuses ayant quitté un ordre religieux mentionnent le désir de se marier, tandis que 39% indiquent des raisons doctrinales et théologiques. *Ibid.*, p. 105-107

rupture avec les dispositifs spirituels et ascétiques fondée sur la renonciation au monde et à la sexualité en tant que condition d'un accès privilégié à Dieu¹.

Cette situation fait vaciller son choix en faveur d'un désengagement de l'ordre. Son récit témoigne toutefois des coûts du désengagement, dont on peut penser qu'ils sont d'autant plus grands qu'il n'y a pas perte de la foi et que les renoncements affectifs ont été en partie « compensés » par le sentiment d'appartenance à la famille religieuse d'adoption. En quittant l'institution, il perd ainsi tout ce qu'elle lui a permis d'atteindre, ses amis, un statut, un milieu d'appartenance :

« Parfois je me dis que je n'aurais peut-être pas dû quitter. Si vous voulez vous marier, bon, le choix est clair, mais si ce n'est pas le cas, on se demande s'il n'y a pas moyen de trouver un petit compromis. » (...) C'est un engagement très fort, c'est un divorce difficile. Divorcer d'une personne c'est dur, mais il y a un répondant, tandis qu'une institution, il y a beaucoup du symbolique, on ne peut pas travailler avec un visage. (...) J'ai vécu des mois difficiles au moment de la décision, et juste après. »

Quitter l'ordre est donc vécu comme une décision douloureuse parce que ce désengagement, considéré dans une perspective de « crise identitaire » et de rupture avec des formes de « remise de soi », revient à quitter une partie de lui-même, un « élément de la définition et de la représentation » de son être social, notamment « de ses appartenances sociales, de son histoire et de son rapport au présent et à l'avenir »². Contrairement à d'autres enquêtés comme Jonathan M., Baptiste G. quitte l'Église sans tomber dans l'indifférence à l'égard de son message et de tout ce qu'elle lui a apporté sur le plan intellectuel et communautaire. Cet élément de sa socialisation va jouer un rôle déterminant dans la suite de son parcours. Il fournit un exemple typique de ces militants chrétiens qui acquièrent une critique anti-institutionnelle sur le chemin de leur conscience politique³ : « C'est vrai qu'après il y a un petit peu le côté... j'étais un peu vacciné contre l'idéologie institutionnelle. » Par la suite, sa critique politique de la religion va se transformer en une critique religieuse de la pratique politique.

Une rupture biographique et bifurcation professionnelle

Au moins trois facteurs facilitent la bifurcation professionnelle qui accompagne la rupture biographique en tant que changement d'attitudes, de pratiques et de représentations par la profession : le soutien d'un ex-prêtre, la rencontre amoureuse et la socialisation conjugale qui s'ensuit, enfin, l'insertion dans une profession en développement « non réglementée »⁴ autorisant la reconversion de ses compétences religieuses. Cette bifurcation professionnelle s'accompagne d'une rupture biographique dans la mesure où elle s'accompagne de l'acquisition de nouveaux

¹ Y. R. DU CLEUZIOU, « Devenir homme parmi les hommes Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XXe siècle », *op. cit.*

² L. WILLEMEZ, « Perseverare Diabolicum », *op. cit.*, p. 73

³ R. DULONG, « Christian Militants in the French Left », *op. cit.*, p. 71

⁴ S. DENAVE, *Reconstruire sa vie professionnelle. Sociologie des bifurcations biographiques.*, *op. cit.*, p. 147

savoir-faire professionnels, mais aussi de nouvelles manières de voir, de faire ou de penser en rupture avec sa socialisation professionnelle¹.

Peu après avoir quitté l'ordre, un ex-prêtre, devenu enseignant et chercheur dans une haute école, le sollicite pour dispenser ponctuellement des cours en éthique sociale². Ce mandat, quelques heures par semestre, qu'il assume de 1974 à 1978, lui fut-il confié par cet ex-prêtre pour le soutenir dans sa démarche ? On l'ignore, mais toujours est-il que ces cours d'éthique lui permettent de mobiliser ses connaissances théologiques pour produire une réflexion morale dans un langage profane. Baptiste G. fréquente occasionnellement les milieux contre-culturels et communautaires, peut-être pour combler le vide provoqué par son départ de la communauté des frères après des années de vie commune. Le hasard l'amène à rencontrer, dans ce cadre, une jeune photographe « profondément athée » et « un peu militante » avec laquelle il se met rapidement en couple. La mise en couple et la fréquentation d'un nouveau réseau relationnel signifient un travail de resocialisation qui contribue à affaiblir certaines dispositions et en façonner de nouvelles. En l'occurrence, il fréquente une femme qui « a un côté anarchiste » et un « sens terrible pour détecter les petites manœuvres et la prétention des grands ». Il qualifie son attitude de « très individualiste », ce qui se comprend si l'on tient compte de la manière dont elle se heurte à sa propre propension à l'intérêt au désintérêt couplée à une affabilité assez typique d'une socialisation à la docilité. L'entrée dans la vie en couple et la « conversation continue » à laquelle il donne lieu provoquent une socialisation secondaire importante dans la mesure où tout cela contribue à infléchir ces dispositions³. En se mettant en couple avec cette femme, Baptiste G. accède à « une critique qui m'a beaucoup aidé à devenir lucide » sur les « petites manœuvres, la prétention des grands et leur manière de faire en sorte que leurs privilèges soient préservés ». Elle lui offre un « contre-modèle de comportement »⁴ qui va l'amener peu à peu par la suite à « affiner ma réflexion, à être lucide, à dégager des marges de manœuvre » dans les interactions qu'il entretiendra avec ses partenaires de travail⁵.

Son intégration au réseau de théologiens protestants favorise les opportunités d'insertion professionnelle dans certaines facultés de théologie. Ancien directeur du Centre protestant d'études

¹ *Ibid.*, p. 170-171

² L'investissement de nombreux prêtres dans le secteur de l'éducation et de l'enseignement durant les années septante facilite la reconversion professionnelle de religieux comme Baptiste G., grâce à l'existence de réseaux d'interconnaissance préexistants et, par conséquent, à la reconnaissance de la transférabilité de leur savoir dans ce type d'activité.

³ M. DARMON et F. de SINGLY, *La socialisation*, op. cit., p. 92

⁴ B. LAHIRE, *L'homme pluriel les ressorts de l'action*, op. cit., p. 168

⁵ Plus tard, Baptiste G. raconte avoir « postulé pour la Croix-Rouge, aux ressources humaines », mais que les recruteurs « ont trouvé que je risquais d'être trop gentil. C'est vrai que j'arrive mieux à dire non maintenant. Donc j'ai fait ces recherches. »

et professeur d'éthique, son collègue Eric Fuchs rencontré dans le cadre de l'Atelier œcuménique de théologie le pistonne pour un poste à Montpellier. Toutefois, les contraintes financières du couple et les renoncements qu'il implique pour son épouse l'amènent à renoncer à ce poste assez mal rémunéré : « Si je suis à Montpellier avec Claire, et que je dois revenir voir ma mère qui n'est pas bien à Lausanne, cela va faire un trou énorme dans le budget. »

Toutefois, la nécessité de gagner sa vie dans une situation conjugale à faible revenu constitue une contrainte forte sur ses choix professionnels : « Et puis la faculté de théologie protestante de Yaoundé me demande de venir remplacer un professeur d'histoire et faire un cours concentré sur deux semestres. Et j'y vais en deux fois. » Toutefois, les contraintes familiales et les attentes du conjoint contrarient en partie ce projet. En 1978, il se rend donc seul sur place pour un séjour de quelques mois, mais il parvient à convaincre son épouse de l'accompagner durant son séjour. Sur place, le couple échange longuement sur la situation et Baptiste G. négocie en quelque sorte la possibilité de terminer son mandat :

« Ils m'ont d'abord demandé de remplacer un professeur qui est parti de façon un peu inattendue, donc j'ai assuré deux trimestres, et après la deuxième fois je suis venu avec mon épouse, pour savoir si elle était d'accord. (Rire) On a passé des nuits à tergiverser, parce que chez elle les références à l'église sont très absentes. »

Toujours est-il qu'avec le temps le jeune couple « entretient toute une série de liens joyeux » avec la population locale et le personnel. Baptiste G. éprouve un sentiment d'épanouissement qui suppose la satisfaction de dispositions et préférences longtemps réprimées au sein de l'institution catholique. À la faculté, Baptiste G. enseigne l'histoire de la mission et les rapports entre culture et christianisme (on retrouve son intérêt pour les rapports entre religion et politique). Puis, en 1980, il rencontre fortuitement un membre de la Direction du développement et de la coopération de la Confédération qui lui propose d'appuyer sa candidature en qualité d'expert chargé d'accompagner le processus de réaffectation d'un bidonville, à Douala, dans le cadre d'un projet innovateur d'assainissement et réaffectation d'un bidonville du quartier Nylon mené par la Banque mondiale, en collaboration avec le gouvernement camerounais et la Coopération suisse au développement (DDA) qui mandate la firme suisse de construction Züblin. On lui propose de contribuer au dialogue avec la population locale et trouver des solutions financières afin de créer une zone de « recasement » pour les « déguerpis » : « Il fallait déplacer des gens, il y avait tout un problème foncier, un problème de participation de quartier. » Face à l'échec des stratégies de développement autocentrées, la Banque mondiale formule des plans d'ajustement structurel qui exige la libéralisation des économies nationales en limitant au maximum les interventions de l'État dans la sphère marchande et en privatisant les secteurs publics. Elle mise également sur le développement urbain, nouveau terrain d'investissement susceptible selon elle d'engager le développement du pays. Il est alors question d'assainir ce quartier stratégique situé entre l'aéroport et le centre-ville et construire des infrastructures pour stimuler le développement économique de la

ville. L'opérationnalité de ce projet de développement urbain – qui échouera partiellement – est loin d'être fixée d'avance, dans la mesure où il innove en cherchant à coopérer avec la population des bidonvilles¹. Les responsables du programme font alors appel à des compétences nouvelles qui ne relèvent pas seulement de l'ingénierie.

Ce projet intervient dans un contexte marqué, en Suisse, par un important mouvement de solidarité en faveur du renforcement des politiques de développement². Il s'accompagne de la nouvelle loi sur la coopération au développement et l'aide humanitaire internationale du 19 mars 1976. La Banque mondiale dont les prises de position tranchées sont en faveur du néo-libéralisme met en œuvre différents programmes de développement auxquels contribue la Confédération., ce n'est toutefois pas un hasard si Baptiste G. est recruté pour cette mission bien qu'il soit Dénué d'expertise technique dans ce domaine. D'une part, il a l'expérience de trois années passées à Yaoundé et donc une certaine connaissance du terrain, et qu'il apporte une perspective éthique à laquelle les initiateurs du projet ne semblent pas indifférents. D'autre part, les religieux constituent des acteurs fortement impliqués dans les questions de « développement » des pays dits du « Tiers-Monde », qu'accompagne le passage de la mobilisation pour la mission à l'action pour le développement et à la coopération avec le tiers monde³. Durant les quelques mois que dure le recrutement, Baptiste G. a d'ailleurs rédigé, par intérêt pour l'histoire du christianisme dans les territoires outre-mer, un répertoire bibliographique des périodiques missionnaires protestants de Suisse romande. Il a donc bien en tête l'évolution de la mission, ce qui lui permet de prendre de la distance à l'égard des entreprises de domination culturelle qui lui font voir les rapports qu'entretient la religion avec la politique⁴. Il n'empêche qu'il appréhende fortement ce travail pour lequel il ne se sent pas préparé dans un contexte local extrêmement tendu en raison des tensions que suscite ce projet au sein de la population : « J'ai eu très peur, parce que je me retrouve dans un tout autre métier, une tout autre activité. »

Durant son mandat, de 1982 à 1987, il se voit ainsi chargé d'accompagner la relocalisation de la population de ce bidonville en proie à la corruption et la maladie, avec des moyens financiers restreints. Sur place, Baptiste G. et sa compagne côtoient « la pauvreté de très près » et les acteurs locaux le rendent attentif à son caractère endémique et multifactoriel. Cette expérience le convainc

¹ N. MEBOMETA, *L'intervention de la Banque mondiale et la reconfiguration institutionnelle au niveau local: analyse de huit projets de développement urbain au Sénégal (1972-2006)*, Thèse de doctorat en études urbaines INRS-UQAM, Montréal, Université du Québec, 2010, p. 23

² K. J. KUHN, *Entwicklungspolitische Solidarität. Die Dritte-Welt-Bewegung in der Schweiz zwischen Kritik und Politik (1975-1992)*, Zurich, Chronos Verlag, 2011

³ C. PRUDHOMME, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde: quelle continuité? », *op. cit.*

⁴ A ce propos, voir H. MABIKA, « Religion et politique dans le Bulletin de la mission vaudoise, 1872-1955 », n° 106, Academic Press Fribourg, 2012, p. 85-105

que l'aide charitable maintient les pauvres dans la dépendance et dans une position tributaire des faveurs des donateurs, plutôt qu'elle ne les émancipe. Cette conviction n'est sans doute pas attribuable à sa seule expérience du terrain. Ses lectures d'intellectuels catholiques et protestants (e.g. le Père Lebreton et *Économie et Humanisme*, la pédagogie de Paolo Freire en exil à Genève au début des années septante, *Le développement fou* d'André Biéler, etc.) critiques à l'égard du registre humanitaire et des œuvres de piété¹, et sa socialisation secondaire dans le cadre des contestations étudiantes de 68 contre l'autoritarisme des dispositifs d'apprentissage scolaire l'ont sans doute prédisposé à ce type de jugement :

« J'ai pris cette distance par rapport à cette victimisation du pauvre qu'on a beaucoup dans les milieux chrétiens. Le pauvre est une victime et cela nous arrange bien parce qu'on peut se pencher vers lui. On aimerait bien qu'il reste comme ça. C'est assez pervers. Pour moi, c'était une percée très importante en termes d'éthique. »

Cette conversion du regard sur les pauvres dans un contexte qui, d'une certaine façon, l'y oblige, l'amène à saisir l'importance de lever les obstacles à leur émancipation, plutôt qu'à financer des projets qui, sans leur participation et contribution, deviennent de véritables « puits sans fond » : « J'ai compris que l'aide ce n'était pas donner, c'était faciliter et enlever les empêchements, grâce à l'accès au crédit par exemple. » Sa démarche s'appuie sur le système de tontines qui est une forme traditionnelle d'épargne communautaire. Il élabore ainsi un nouveau système de financement qui la structure informelle de la tontine avec la structure formelle du Crédit foncier, constatant qu'il favorise l'adhésion des individus au projet de relocalisation :

« J'ai pu modifier un peu le cours de la Banque mondiale, parce que ses dirigeants ont toujours eu besoin de savoir combien va coûter un projet, donc ce qui va être fait. Et je disais que l'important, c'est justement d'inverser la priorité. J'ai d'abord beaucoup travaillé pour qu'on accepte le principe que les collectivités pauvres participent financièrement. (...) Ensuite, la Banque mondiale a accepté d'avoir des programmes où on ne dit pas c'est tel ou tel type de projets qui va être fait, mais plutôt tant de kilomètres d'adduction d'eau, de câbles électriques, ou un barrage, avec des prix unitaires, et puis les collectivités locales choisissent. Et le résultat, c'est qu'elles étaient souvent les premières à payer. »

Les coûts assumés en raison des prises de position hétérodoxes défendues par Baptiste G. qui, sur le plan politique, soutient la gauche écologiste témoignent de la force de ses convictions. Il vit toutefois assez mal le rejet de sa candidature pour un poste au sein de la Confédération attribué à un candidat jugé plus conforme aux positions politiques du Département :

« Il y a eu des choix fondés en partie sur les partis politiques et sur les régions entre Suisse romande et Suisse allemande. C'est clair. (...) J'étais, disons plutôt Vert, je pense. (...) Cela ne posait pas de gros problèmes, mais il y avait des candidats qui étaient du bon parti du patron, et un Suisse allemand faisait plus sérieux qu'un Suisse romand. »

¹ C. PRUDHOMME, « La mission du xxe siècle », *op. cit.* ; C. PRUDHOMME, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde: quelle continuité? », *op. cit.*

Son mandat prend fin en 1987 suite à l'échec partiel des politiques de développement de la Banque mondiale¹. Le fait que cette situation d'expatriés fournisse une forte satisfaction au couple rend possible et nourrit le désir de poursuivre une activité professionnelle similaire. La perspective de poursuivre une activité dans le domaine du développement en dehors de la Suisse devient ainsi un projet de couple : « Cette première expérience en Afrique, pour mon épouse et moi, a été humainement très marquante. On n'avait plus du tout peur d'aller à l'étranger, on avait même un certain désir. » La naissance d'un premier enfant en 1984 et la parentalité contribue également à renforcer la sphère affective du couple. La prise en charge des enfants par son épouse profite alors à la carrière professionnelle de Baptiste G. qui peut ainsi s'investir à plein temps dans cette activité. Baptiste G. obtient ainsi d'autres mandats pour la Confédération. Il occupe un poste de conseiller pour le développement urbain dans les pays en développement à Berne (1987-1991). Il poursuit sa carrière en tant que conseiller à l'ambassade suisse pour la coopération internationale, l'aide humanitaire et l'assistance financière des programmes d'aide de la Confédération, principalement au Pakistan (1991-1996), en Roumanie (1996-1999) et à Madagascar (2003-2008).

Incorporation de nouveaux savoirs et réactualisation de dispositions religieuses

Son parcours s'inscrit dans un contexte de réhabilitation progressive du pilotage économique des projets de développement par les pouvoirs publics locaux confrontés à des problèmes endémiques. Baptiste G. se confronte à des problèmes de corruption et conflits endémiques qu'il s'efforce de résoudre en collaboration avec les responsables politiques et acteurs locaux. Il élabore par tâtonnements successifs, au fil de ses expériences sur le terrain et dans le cadre d'une activité qui se caractérise par l'absence de procédures clairement établies, donc de contraintes institutionnelles rigides, une réflexion continue sur ses pratiques. Après une période « plus agnostique »², ce contexte réactive certaines de ses dispositions, notamment son appétence religieuse. Elle l'amène à s'intéresser aux systèmes de croyances locaux et à ses effets sur les systèmes culturels locaux sur lesquels repose la gestion des conflits et les rapports de pouvoir : « J'ai lu le Coran et, comme j'allais parfois au Sri Lanka, j'ai lu des textes bouddhiques. Et quand j'étais au Pakistan, j'ai lu le Veda. C'était un peu par intérêt personnel. » Cette lecture croisée des textes religieux, qu'il appréhende non pas *in abstracto*, mais à partir des situations concrètes auxquelles il est exposé, l'amène à relire les textes bibliques sous l'angle de leur portée éthique, notamment sur leur « façon

¹ Les raisons de l'échec partiel de cette politique de développement sont sans aucun doute assez complexes. L'extrême précarité, les tensions que suscitent malgré tout ce projet au sein de la population locale et la difficulté à fournir des logements à temps pour tous les individus concernés y contribuent fortement.

² Il dit avoir vécu « une période plus agnostique et moins liée à la tradition chrétienne » peu après sa sortie de l'ordre religieux.

de révéler la violence » et leur capacité à questionner les principes de justice sous-jacents à certains comportements ou situations. La découverte de certains systèmes religieux de représentations et visions du monde structurant les rapports de domination en castes, entre pieux et mécréants, entre fidèles et infidèles, se heurte à sa lecture herméneutique et éthique de la parole du Christ. Dans cette perspective, le Christ et l'évangile opèrent un véritable retournement du sens de la loi en en faisant un instrument au service des plus faibles, et non un fondement aux rapports de domination : « Cela m'a un peu conforté dans mon côté christianisme. Il y a de temps en temps certains passages, surtout dans le Nouveau Testament, qui me semblent être une sorte d'excès libérateur. »

Cet intérêt renouvelé pour la portée éthique du message évangélique sous l'angle des rapports de domination l'amène à prendre contact avec la paroisse internationale qui lui fournit l'occasion de fréquenter de hauts fonctionnaires et intellectuels partageant une même sensibilité religieuse. Or, la fréquentation de ce milieu paroissial témoigne d'un sentiment d'appartenance à l'institution religieuse, c'est-à-dire une propension à « lui rester fidèle quand il est possible de s'en éloigner, participer à ses activités, y être attaché de multiples manières – rationnelles, calculées, affectives »¹. Les responsables de cette paroisse le sollicitent pour apporter son point de vue sur les thématiques traditionnelles de l'Église, telles que la famille. S'il répugne à y répondre, c'est par absence d'intérêt, voire par rejet pour des questions portées par des acteurs situés dans le pôle conservateur de l'Église et pour lesquelles il n'a aucune appétence du fait de socialisation religieuse antérieure. Toutefois, son attachement à l'institution et la manière dont cet environnement réactive ses dispositions religieuses l'amènent à saisir cette opportunité pour traiter de l'éthique dans l'action politique – ce qu'il parvient à faire en partie grâce à son statut reconnu d'ambassadeur :

« J'ai repris contact avec la paroisse internationale, j'y allais régulièrement. Et c'est là qu'un jour ils m'ont demandé : « Est-ce que vous ne voudriez pas, "Monsieur l'Ambassadeur", faire une conférence à l'occasion ? » J'étais déjà un peu sur les questions de corruption avec la ministre de la Justice à Madagascar. Et dans l'Église, c'était le silence radio. »

D'une certaine manière, il a les atouts d'un diplomate et négociateur respectables, avec de surcroît le statut de théologien, ce qui facilite la réception positive de son approche :

« Et j'ai eu une soirée fantastique avec des gens de très haut niveau, exigeants. Il y avait plusieurs ministres, des théologiens, des hauts fonctionnaires, des hommes et des femmes d'affaires. Ce fut un moment très fort et cela m'a encouragé. Je me suis dit que ce sujet n'est pas vraiment traité sérieusement, tout le monde en a un peu peur. »

Il se met à l'œuvre et systématise ses réflexions dans un ouvrage de gouvernance politique qui se démarque fortement des discours et pratiques dominantes en démontrant « pourquoi l'ethnique importe plus que jamais en politique et comment elle peut faire la différence ». Il dit vouloir éviter

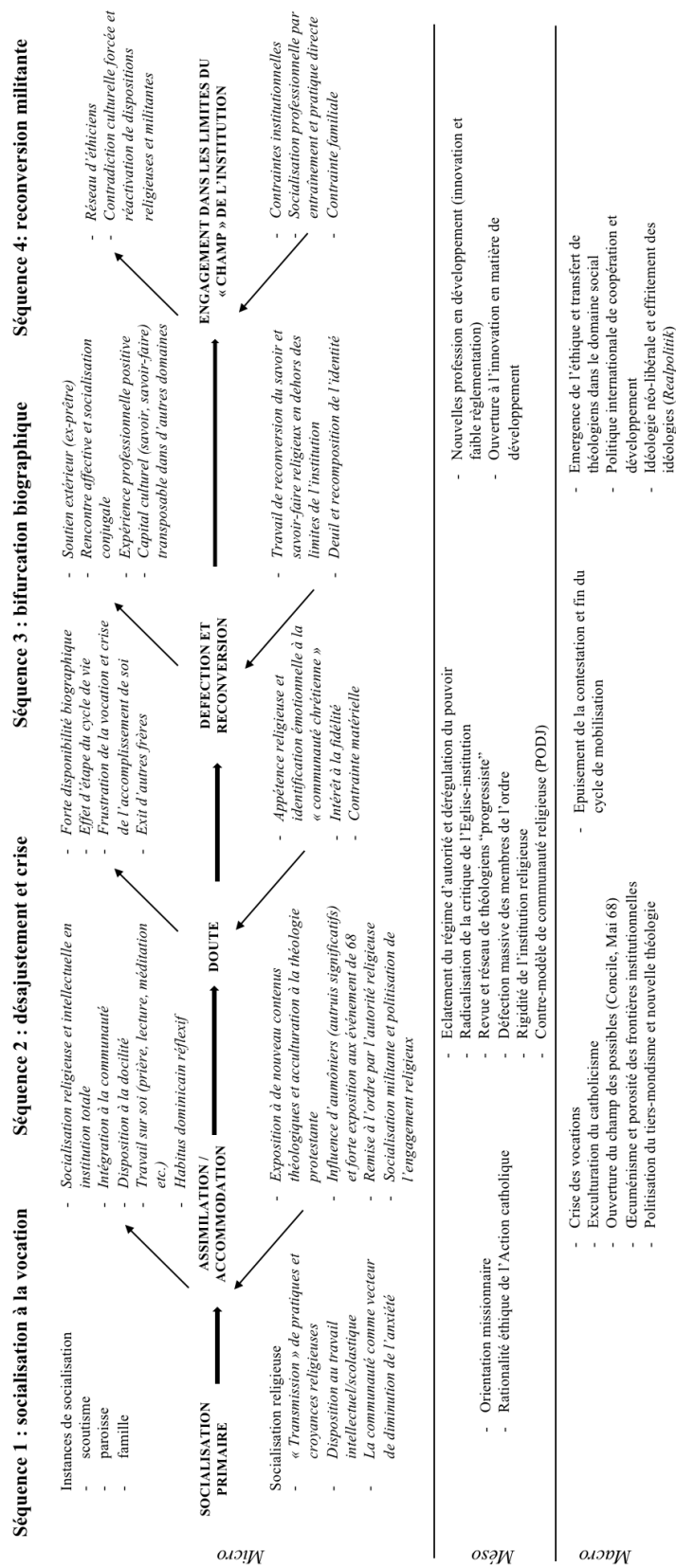
¹ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, op. cit., p. VII

une approche « idéologique » des relations internationales, et privilégier une approche « pragmatique » qui tient compte des intérêts des acteurs, tout en gardant un œil sur le moralisme (ONU, droits de l'homme, etc.) et restant « sensible aux objections » des tenants de la Realpolitik et du scepticisme qui caractérise les États politiciens. Aux « calculs de politique politicienne » et à leur « cynisme », il oppose la pertinence d'une « éthique politique » qui, reposant sur une « orientation vers les valeurs », peut « faire la différence en politique » (p.13). Cette approche qu'il ne veut ni « trop théorique et moralisante » repose, dit-il, sur les « nombreuses interactions intellectuelles dans différentes régions du monde » nouées dans le cadre de sa carrière. Il pointe du doigt « une époque où la politique est reconnue comme hautement complexe et opportuniste », si bien que « les citoyens, souvent embarrassés par cette complexité et se sentant impuissants face à elle, sont à leur tour tentés de donner confiance à des leaders charismatiques qui se présentent comme des « sauveurs » ou des « réformateurs » de leur pays » (p.57). Après un bref retour sur les principales traditions de philosophie politique dans le monde, il pointe du doigt l'erreur courante du « copier-coller de l'éthique individuelle vers l'éthique politique », récusant l'idée qu'un dirigeant vertueux suffit pour que les pays soient administrés honnêtement et justement, avec le respect dû à la vérité et à la démocratie. Sur ce point, il est catégorique : une telle approche immunise les structures politiques, les lois et les institutions contre un examen éthique, et sous-estime la force de l'institué sur les volontés individuelles.

Son ouvrage est caractéristique d'un courant porté par plusieurs théologiens à partir de la fin des années huitante. Les références bibliographiques auxquelles il se réfère permettent de l'y situer. Y figurent quelques articles de Paul Ricoeur. Tout en dialoguant avec le marxisme, ce dernier reproche aux penseurs marxistes leur réduction du politique à l'économique, et donc leur désintérêt pour les problèmes spécifiques posés par l'exercice du pouvoir. Il pointe également la façon dont les logiques économiques et techniques ont supplanté le noyau éthico-politique. Baptiste G. est aussi influencé par le théologie suisse Hans Kung qui, dès les années nonante, mène une croisade en faveur d'une éthique globale. Il s'oppose en cela à l'idéologie montante du choc des civilisations d'un Samuel Huntington, au profit d'un universalisme d'inspiration catholique. Aucune paix durable ne peut subsister sans travailler à la paix entre les religions du monde, d'où la nécessité d'un dialogue interreligieux qui, par l'approfondissement mutuel, feront apparaître des valeurs universellement partagées.

Baptiste G. promeut l'importance de l'éthique en politique en activant son réseau international composé en partie de théologiens spécialisés en éthique¹, à une période elle devient un objet d'étude légitime dans l'espace universitaire et politique. On le voit notamment avec la création du *Universal Ethics Project* initié par l'UNESCO en 1997, auquel contribue le théologien Hans Kung. En 2004, on assiste à la création de *Globalethics.net*, une plateforme de ressource et de formation à l'éthique représentative de ce contexte de la moralisation de la vie économique et politique que tentent d'engager des théologiens dont la carrière s'opère au niveau international. C'est logiquement que Baptiste G. participe à sa mise en place. Il met ainsi sa compétence théologique et politique au service d'une mouvance d'inspiration chrétienne.

¹ Il s'entretient notamment avec le théologien Eric Fuchs, rencontré dans le cadre de ses activités de l'Atelier œcuménique de théologie. E. FUCHS, *L'éthique protestante: histoire et enjeux*, 3e éd., Paris/Genève, Bergers et les Mages/Labor et Fides, 1998 ; E. FUCHS, *L'éthique chrétienne. Du nouveau Testament aux défis contemporains*, Genève, Labor et Fides, 2003



Section 2 : Jean T, un intellectuel protestant de la deuxième génération

D'autres théologiens cherchent à être fidèles à leur conception de la vérité dans les « limites de l'institution » en privilégiant des adaptations secondaires¹. C'est le cas typique de Jean T. qui parvient à s'aménager des espaces d'autonomie au sein de la configuration institutionnelle de l'Église protestante en mettant à distance la structure paroissiale. Ce théologien protestant adopte la posture du réformateur qui appelle les chrétiens et responsables religieux à « reprendre le chemin du Christianisme social », signant en juin 2010 l'appel d'un collectif regroupant plus d'une centaine de laïcs et théologiens².

On se souvient que Jean T. grandit dans une famille protestante à Lausanne, d'un père professeur de philosophie et proche des intellectuels de la revue *Esprit*, et d'une mère enseignante du secondaire. On a vu que Jean T. dit avoir retiré du scoutisme une capacité d'autonomie et d'organisation qui renforce son intérêt pour l'activité en groupe. La fréquentation d'un ami pasteur qui s'oriente vers des études de théologie le conforte dans son choix d'intégrer la faculté de théologie avec le désir de devenir pasteur. La « transmission » familiale d'un capital culturel et d'une disposition à l'étude et au travail intellectuel contribue à l'épanouissement qu'il ressent dans ses études de théologie. En 1967, quelques années après le mort brutale son père, il se décide à débiter une thèse en théologie systématique auprès de Paul Ricoeur, à Paris, sur la pensée théologique de Rudolph Moltmann. En réalisant ce travail, Jean T. se projette clairement du côté du pôle paternel, soulignant rétrospectivement avoir voulu « renouer une continuité avec mon père à travers Ricoeur en faisant un troisième cycle de théologie et de philosophie »³. Son engagement participe ainsi d'une quête identitaire, liée à son identification et adhésion à une vision du monde héritée d'un père ayant participé à la Résistance des intellectuels religieux contre la montée du fascisme dans les années trente. La rencontre avec des intellectuels du Christianisme social va lui fournir l'occasion de s'affilier à son tour dans l'histoire collective de ces intellectuels chrétiens. Les événements de Mai 68, sa socialisation par le groupe du Christianisme social à Paris, et le départ

¹ E. GOFFMAN et R. CASTEL, *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Editions de Minuit, 2013

² « Reprenons le chemin du Christianisme social », appel qui donna lieu à une rencontre le 2 octobre 2010 à la Faculté de théologie protestante à Paris.

³ Deux autres indices de ce désir de filiation se retrouve dans le travail de remémoration qu'il réalise en collectant, classant et référant les œuvres de son père dans la bibliothèque cantonale : « Mon père a écrit dans le cadre de la revue *Esprit* des textes de défense de la personne humaine. Il a écrit plusieurs articles qui ont été recueillis par mes soins, soit une bibliographie complète. » Plus tard, en 2014, il publie un article dans la *Revue de théologie et de philosophie* intitulé « Croire et penser avec mon père Pierre et mon professeur Paul Ricoeur », qui témoigne bien de ce travail de continuité et cohérence biographique.

précipité de Paul Ricoeur l'amenent à réviser son projet professionnel en tenant compte des nouvelles contraintes familiales.

L'intériorisation d'un rapport intellectuel à la religion

À Lausanne et durant son séjour en Allemagne puis à Paris, Jean T. consacre l'essentiel de son temps à lire et étudier l'œuvre du théologien allemand Jürgen Moltman. Ce travail intellectuel va contribuer à forger son interprétation des textes bibliques, et par conséquent les convictions profondes qui motivent son engagement, mais aussi lui fournir une rationalisation religieuse de son engagement envers lui-même et les autres.

La pensée de Jürgen Moltmann articule étroitement le témoignage chrétien et l'engagement socio-politique en insistant sur la portée eschatologique du christianisme et sur la participation active des chrétiens à la transformation du monde. L'affirmation du Salut en Jésus-Christ, pour avoir une signification dans le monde contemporain, doit être délestée de sa forme religieuse. La préoccupation de ce monde-ci submerge nettement les attentes concernant l'au-delà, car elle est la présence visible qui témoigne de la réalité du Royaume de Dieu. Les notions de Salut et de bénédiction sont dépouillées de leur signification « religieuse », mystique et spiritualisante, pour y substituer une pratique de service au monde : la bénédiction, pour être authentique et véritable, implique un engagement contribuant à la libération des individus en situation de privation.

Motivés par l'espérance du Royaume de Dieu, les chrétiens ne sont donc pas appelés à se retirer du monde et vivre dans l'entre-soi protecteur de l'Église, mais à œuvrer pour une société de justice afin de témoigner aux hommes l'avenir qui leur est promis. Pour Jürgen Moltmann, cette « espérance fait de la communauté chrétienne un foyer d'agitation constante, au sein des sociétés humaines qui veulent se stabiliser en « cité permanente »¹. Par conséquent, le « théologien ne se contente donc pas d'interpréter autrement le monde, l'histoire et la condition humaine : il s'agit pour lui, dans l'attente de la transformation divine, de les transformer »². Cette théologie met ainsi l'accent sur le refus de la résignation face à l'ordre des choses, notamment par rapport aux situations d'injustice, car « qui espère en Christ ne peut s'accommoder de la réalité donnée, mais commence à en souffrir et à la contredire »³.

On comprend que cette théologie entretient d'étroites affinités avec la théologie de la libération, dont l'influence sur le protestantisme français doit beaucoup au pasteur et théologien Georges

¹ J. MOLTSMANN, *Théologie de l'Espérance*, J.-P. Thévenaz et F. Thévenaz (trad.), Paris, Cerf-Mame, 1970, p. 18

² *Ibid.*, p. 89

³ *Ibid.*, p. 18

Casalis. Ce militant du Christianisme social (CS) se réfère grandement à cette théologie dans ses enseignements à la Faculté de théologie protestante de Paris, dans ses multiples actions et prises de parole publiques, et ses ouvrages tels que *Prédication, acte politique* paru en 1970¹.

Une conversion au christianisme social

À Paris, Jean T. occupe une chambre à l'internat de la Faculté de théologie, située non loin de la Sorbonne. Début mai, il retourne brièvement en Suisse pour se marier avec sa compagne, diplômée en linguistique allemande. Le couple occupe un appartement près de la Place de l'Etoile : « Le 24 mars je pars pour la Suisse, le 20 avril je me marie, et le 3 mai nous sommes avec ma femme dans notre nouvel appartement vers la place de l'Etoile, rue du Débarcadère. » Ils entretiennent un intérêt commun pour cette théologie allemande et, par la suite, la maîtrise de l'allemand dont elle fait preuve constituera une ressource essentielle au travail intellectuel et militant de Jean T.

Ce dernier fréquente les cours à la faculté de théologie et apprend que plusieurs étudiants et professeurs fréquentent le cercle parisien du Christianisme social. Il ignore presque tout de ce courant très actif dans le protestantisme français du début du XX^e siècle qui entretient d'étroites affinités avec les théologies politiques émergentes. *A priori*, Jean T. et sa femme semblent s'y rendre avant tout pour s'insérer dans la vie intellectuelle des cercles protestants universitaires parisiens réunis autour de Georges Casalis et Paul Ricœur : « J'ai vu que Ricœur était aussi dans le Christianisme social. Casalis, Dumas, les professeurs de théologie y étaient aussi. » Il y retrouve là l'atmosphère des soirées de débats qui rythmaient l'appartement familial lorsque ses parents réunissaient des théologiens et intellectuels appartenant au pôle social de l'Église protestante. Se projetant dans une carrière universitaire, Jean T. peut également espérer une reconnaissance de ses pairs.

Il est entendu que le christianisme appelle à transformer le monde, surtout lorsque des circonstances particulièrement graves semblent requérir une réponse éthique. Le cercle du CS se veut donc un mouvement d'éveil de la conscience chrétienne à la situation politique nationale et internationale. Jean T. assiste aux réunions animées par le pasteur Georges Casalis « dès qu'il faisait quelque chose en dehors des cours normaux », et qui « avait déjà ses intérêts pour le Tiers-Monde qu'il partage lors « des rencontres en marge des études ». Né en 1917, le pasteur Georges Casalis est rédacteur avec sa femme Dorothee de la *Revue* du CS. Pour Jean T. et son épouse, les Casalis incarnent sans doute un modèle de couple engagé. La sphère privée devient un espace où « se nouent et se dénouent les choix, les valeurs comme les convictions » politique et religieuse². Les Casalis s'investiront

¹ J.-P. WILLAIME, *Profession, pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XXe siècle*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 148

² A. MUXEL, « La politisation dans ou par l'intime », dans *La vie privée des convictions*, Paris, Presses de Sciences Po, 2014, p. 13

beaucoup dans les événements de Mai-Juin 68¹. En plein dans les événements, Georges Casalis écrira dans la *Revue* sa conviction profonde selon laquelle « transformer notre société, c'est aussi transformer nos rapports avec les pays moins développés », car « il existe une liaison étroite entre les phénomènes de domination à l'intérieur de notre propre société et les dominations exercées par celle-ci sur les pays moins développés »².

Par conséquent, les militants du CS sont sensibles à la question vietnamienne et au risque de l'escalade militaire. Mais le tiers-mondisme de CS se fonde moins sur les théories de l'impérialisme que sur un engagement de responsabilités³ » qui consiste notamment à soumettre les décisions politiques à un examen de conscience éthique. Avec l'intensification des bombardements dès 1965, ils s'engagent activement contre la guerre au Vietnam en recourant principalement à la pétition et aux lettres ouvertes. Ils participent également aux réunions départementales des états généraux pour la paix au Vietnam qui se déroulent les 20 et 21 mai 1967, salle Pleyel à Paris, sous la houlette du Mouvement de la paix. Ce dernier regroupe le Mouvement contre l'armement atomique, le Comité Vietnam national, le collectif intersyndical universitaire, le CS, la Fédération des groupes TC, plusieurs partis politiques (PCF, PSU...) et des organisations de jeunesse. En juin 1967, après la prise de position publique du cardinal Spellman en faveur de la victoire américaine au Vietnam, plusieurs dizaines de prêtres à l'initiative du pasteur Georges Casalis et du dominicain Philippe Roqueplo envoient une lettre au clergé américain pour qu'il fasse pression en faveur du désengagement. Ainsi, lorsque Jean T. fréquente les militants du CS, ces derniers sont déjà très engagés pour la paix au Vietnam :

« J'ai découvert le Christianisme social (...) et l'importance d'être sensible en Europe sur ce qu'il se passe dans le Tiers-Monde. C'est des choses que je n'avais pas du tout perçu [auparavant]. C'est aussi à cause du Vietnam, bien sûr, et tous les débats publics. »

À l'instar des militants catholiques de Vie nouvelle, il est entendu que tout est politique, et par conséquent que l'engagement dans un parti n'est pas une nécessité, ni même un engagement exemplaire⁴. En revanche, les militants du CS cherchent depuis longtemps à rénover les structures et l'esprit de l'Église protestante en assumant la portée politique du message évangélique.

En janvier 1968, Jean T. se rend avec plusieurs d'entre eux à la paroisse réformée de Palaiseau, dans la banlieue de Paris, pour débattre de l'avenir de l'Église. L'initiative provient de l'aile radicale du protestantisme néo-barthien, notamment autour de Georges Casalis du pasteur Jacques Lochard,

¹ Pour une synthèse du parcours de Georges Casalis, voir D. PELLETIER et J.-L. SCHLEGEL (éd.), *À la gauche du christ*, op. cit., p. 480-482

² Document non archivé ronéotypé, Georges Casalis, « Mai-Juin 1968. Eléments de réflexion. Document 7 », s.d.

³ S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, op. cit., . IV

⁴ J. LESTAVEL, « “La Vie nouvelle” et ses militants », op. cit., p. 157

secrétaire général du CS. Deux camps séparent ceux qui croient en l'institution et souhaitent la transformer de l'intérieur, et les autres qui envisagent de rompre avec elle en identifiant l'Eglise parmi ceux qui s'engagent dans les luttes sociales et politiques. À l'instar de Jacques Lochard, Jean T. estime qu'un mouvement comme le CS a vocation à interpeler les Synodes pour sortir l'institution de sa léthargie : « On s'est centré sur le fait qu'on [occupe une position de] responsable dans l'église. » Il se fait le porte-parole des chrétiens qui estiment que le témoignage n'a de réalité que s'il se traduit concrètement par un engagement qui refuse de se soumettre à l'ordre établi sans exercer un examen critique de la réalité sociopolitique. Mais il ne fournit ni de modèle politique ni de système moral rigide, mais plutôt une « utopie critique¹ » du politique, pour reprendre les termes du théologien catholique François Biot, qui évalue la réalité à l'aune des critères éthiques de justice et d'équité. On comprend ainsi sa faible propension à adhérer à des groupes gauchistes qui exige, entre autres, un certain degré de conformité idéologique. Cela ne signifie pas qu'il n'entretient aucune sympathie et intérêt pour le gauchisme, car les chrétiens du CS et les gauchistes se retrouvent sur le thème du Tiers-Monde et de la défense des immigrés, et formulent tous les deux une critique radicale de la société capitaliste.

Mai 68 à Paris

C'est à travers son adhésion au CS que Jean T. appréhende les événements de Mai 68 dans la capitale. Les événements qui éclatent dès mars 1968 vont l'amener à entrer en contact direct avec des chrétiens parmi les plus engagés du mouvement contestataire. En témoignent les affiches, coupure de presses, de journaux gauchistes et exemplaires de la *Revue* qu'il emportera avec lui dans sa valise à son retour à Lausanne. Jean T. suit de près les interventions et commentaires de Paul Ricoeur et Georges Casalis dans la Revue du CS et d'autres journaux à grand tirage. Par leur prise de position en tant qu'intellectuels, ces derniers se muent en « agents d'exemplarité² » auxquels Jean T. se réfère et qui renforcent ses convictions politico-religieuses.

Le 22 mars, le dominicain Jean Cardonnel donne sa première conférence sur le carême à l'invitation de Témoignage chrétien et Christianisme social, à la Mutualité, sur le thème « Évangile et Révolution ». Un véritable coup d'éclat qui pousse le nouvel archevêque de Paris, Mgr. Marty, à l'interdire de parole et d'écriture hors de certaines revues spécialisées. Une lettre ouverte à l'archevêque signée par « un Groupe de chrétiens de Paris », que Jean parvient à se procurer, dénonce son intervention : « Aucun chrétien de Paris ne vous a jamais interdit de parler, pourquoi l'avez-vous interdit au Père Cardonnel ? » Durant les événements, Jean T. « navigue entre Nanterre et le Boulevard Arago » où se trouve la faculté libre de théologie, où la plupart des étudiants et

¹ S. ROUSSEAU, « François Biot, la foi et la politique. Une conjoncture théologique au tournant des années 68 », dans *Ecrire l'histoire du christianisme contemporain. Autour de l'oeuvre d'Etienne Fouilloux*, Paris, Karthala, 2013, p. 350

² M. DARMON et F. de SINGLY, *La socialisation*, op. cit., p. 105

professeurs « expriment leur solidarité avec le monde universitaire français »¹. Les étudiants dénoncent en termes marxistes l'Église et sa conception de la vérité comme une superstructure de légitimation de l'ordre établi :

« La théologie ne fait qu'entériner les contradictions internes du système capitaliste dont participe l'institution ecclésiastique en se réfugiant dans ses polarités traditionnelles : Royaume de Dieu/monde païen, Église/sociétés, pasteurs/laïcs, violence/non-violence... En ce qui nous concerne, il ne saurait être question de cautionner, par notre service de l'institution ecclésiastique, une société bourgeoise dont l'avenir ne repose que sur l'exploitation de plus en plus accrue d'une grande partie de l'humanité. »²

L'appel radiodiffusé au calme de Mgr. Marty, le nouvel archevêque de Paris, durant la nuit du 10 au 11 mai est très mal reçu par les chrétiens contestataires. Le 16 mai, Georges Montaron fustige dans *Témoignage chrétien*, dont Jean T. se procure plusieurs exemplaires [« Quand le peuple se libère » du 23 mai et « Chrétiens dans la révolution qui critique sévèrement le pouvoir gaulliste et le PCF qui étouffent la révolution], une démarche au secours de l'ordre établi³. Le 21 mai, la revue publie son « appel aux chrétiens », signé de quatorze personnalités catholiques et protestantes, dont Denis Beaumont, Georges Casalis, Paul Ricoeur et Janine Grière, côté protestant, Robert Davezies, Jacques Laurentin et Roger Schreiner, côté catholique. Ils déclarent leur solidarité avec les étudiants et ouvriers, invitent les chrétiens à s'y joindre, affirmant « que la présence des chrétiens à la révolution suppose et requiert la présence de la révolution à l'Église, à ses modes de vie et à ses habitudes de pensée, dans leurs expressions tant collectives qu'individuelles »⁴. Il faut dire que la *centralité ouvrière* du cycle d'insubordination ouvrière en France qui, selon Xavier Vigna, s'achève en 1979, et qui s'accompagne du déploiement d'une politique ouvrière⁵, favorise le ralliement d'une fraction des catholiques de gauche aux velléités révolutionnaires des organisations ouvrières. Dans les milieux chrétiens, cette centralité fait clairement écho aux prêtres ouvriers et pasteurs engagés à la Mission populaire de France. Les prêtres, pasteurs et théologiens veulent sortir de la tour d'ivoire de l'Église pour se montrer solidaires avec le monde ouvrier. Bien qu'il soit généralement plus symbolique que concret, ce rapprochement avec le monde ouvrier va fortement influencer les choix intellectuels et militants de Jean T. dès son retour à Lausanne. Outre le monde ouvrier, une série d'articles de la revue du Christianisme social entre mai et juin 1968, soigneusement conservé par Jean T., affirment que le mouvement universitaire incarne « le rêve d'une société nouvelle qui

¹ Document non-archivé, Lettre ouverte, « Les professeurs et les étudiants soussignés de la Faculté libre de théologie... », s.d.

² « Des étudiants de la Faculté libre de théologie protestante de Paris », 18 mai 1968, publié dans *Christianisme social*, n°3-4, 1968, p. 148, cité par du Cleuziou, A la fois prêts et surpris)

³ Y. R. DE CLEUZIOW, « A la fois prêts et surpris : les chrétiens en mai 1968 », *op. cit.*

⁴ Appel aux chrétiens, 21 mai 1968, reproduit dans R. DAVEZIES, *La rue dans l'église*, Paris, Editions de l'Epi, 1968

⁵ X. VIGNA, *L'insubordination ouvrière dans les années 68*, *op. cit.*, p. 13

devient réel ». Le comité de liaison du 5 mai 1968 pour les « groupes informels de chrétiens de base engagés dans les luttes révolutionnaires » soumet un article à la revue que Jean T. se procure sous forme ronéotypée, qui affirme que le « changement effectif de notre société a commencé »¹. Plusieurs estiment que le socialisme incarne ce changement, tandis que les « Églises établies sont liées politiquement, financièrement, culturellement aux classes dominantes et conservatrices ».

Cette situation intervient à un moment où Jean T. est, d'une certaine manière, en apesanteur, car libre des contraintes et devoirs familiaux. Avec l'appui de sa femme, Jean T. se rend plusieurs fois au Centre Saint-Yves, près de la Sorbonne, au sein de l'amphi-permanent que les étudiants mettent en place à partir du 29 mai, avec l'appui des aumôniers dominicains. Les étudiants de la faculté libre de théologie s'associent aux critiques de prêtres, théologiens et pasteurs contre cette « Église-institution » plus souvent au « service de la bourgeoisie » que des ouvriers, et qui réduit les laïcs à un public de consommateur passif de biens spirituels. La distinction entre l'Église et le monde qu'invoquent de nombreux paroissiens est pour eux un artifice qui anéantit la portée réelle et concrète du message évangélique. Il est désormais question d'amener la « rue dans l'Église », comme le titre la brochure signée du prêtre Robert Davezies que Jean contribue à diffuser à sa sortie en juin 1968. À Saint-Yves, le groupe « Bible et Révolution » tient justement un stand dans la Sorbonne occupée. Le 8 juin, s'y déroule à l'initiative du Comité révolutionnaire d'agitation culturelle (Crac) un colloque intitulé « De Che Guevara à Jésus-Christ »². La rencontre entre les signataires de l'appel aux chrétiens et les animateurs de l'amphi de Saint-Yves aboutit, le 1^{er} juin, à la création du Comité d'action pour la révolution dans l'Église (CARE) que Jean rejoint aussitôt en faisant figurer son nom sur la « liste des participants à la commission » aux côtés des signataires de l'appel au chrétien³. Ces derniers sont déterminés et n'ont pas de peine à affirmer leur conviction : âgés entre quarante et cinquante ans, ce sont des « militants qualifiés » qui ont forgé leur ethos militant dans le creuset du progressisme chrétien et de la lutte contre la guerre d'Algérie et qui sont des habitués de la révolte « tant l'entretien d'une certaine contestation était devenu leur pédagogie, leur catéchisme en acte »⁴. Le 2 juin, Jean T. s'associe à l'action de ces militants qui font irruption dans la paroisse Saint-Séverin en pleine messe de Pentecôte. Pourquoi cette paroisse ? Justement parce qu'elle se veut exemplaire en matière de réforme liturgique et œcuménique. Cette image « progressiste » est perçue comme l'exemple typique d'une Église qui, en affichant son

¹ Document ronéotypé non archivé, « Chrétiens et révolution socialiste », *Revue du Christianisme social*, n°3-4, p. 232

² J.-L. SCHLEGEL, « La révolution dans l'Église », 2008, *op. cit.*

³ Des clercs comme Jacques Beaumont, André Dumas, Georges Casalis, Paul Blanquart, Marie-Dominique Chenu et Robert Davezies, un universitaire comme Paul Ricoeur, des journalistes engagés de Témoignage chrétien comme Georges Montaron, Robert de Montvalon ou Bernard Schreiner, ou encore la responsable du Mouvement Jeunes Femmes, Janine Grière.

⁴ Y. R. DE CLEUZIOW, « À la fois prêtres et surpris : les chrétiens en mai 1968 », *op. cit.*, p. 244

« ouverture », cherche à se soustraire aux critiques de fond sur le rapport que l'institution entretient avec les structures de domination :

« Votre recherche d'unité tranquillisante perpétue l'histoire décadente de votre christianisme, avec ses luttes politiques, son œuvre colonisatrice, ses missions charitables. L'œcuménisme tend à renforcer la position dominatrice de votre classe. (...) Vous êtes encouragés dans cette voie par les « gardiens de la foi ». Les pasteurs tiennent leur pouvoir de votre éternelle obéissance. »

L'après-midi du 2 juin, Jean T. rejoint le groupe avec sa femme pour une célébration eucharistique présentée comme le « signe d'un combat politique commun, qui vise aussi les structures instituées des Églises, dénoncées comme solidaires de l'ordre établi »¹. Après cette action, il se procure plusieurs exemplaires de *Témoignage chrétien*, dont le numéro spécial du 6 juin 1968 dont l'éditorial « Chrétiens dans la révolution » est signé de la main de Georges Montaron. Ce dernier, renvoyant dos à dos le pouvoir gaulliste et les dirigeants communistes, recourt à une formulation qui fait directement écho à la théologie de l'espérance, laquelle constitue pour Jean T. tout ce en quoi il estime nécessaire de s'engager dans le mouvement : « Car si les institutions au pouvoir et les cadres vieillis peuvent arrêter un instant le dynamisme des masses, ils n'ont aucun moyen de détruire l'espérance. Et nous sommes l'espérance d'une cité nouvelle. »²

Le jour précédent, Mgr. Marty désavoue l'eucharistie du 2 juin. Il est suivi par le dominicain Marie-Joseph Le Guillou, le pasteur Jean Bosc et le théologien orthodoxe Olivier C. qui dénoncent les ambiguïtés de la phraséologie révolutionnaire chrétienne³. Leur appel à ne pas diviser l'unité des chrétiens par des actions subversives ne peut que conforter les chrétiens contestataires. L'unité se fait prétexte pour étouffer les critiques qu'ils soulèvent afin de maintenir le *statu quo* d'une institution qui révèle ainsi sa collusion avec les classes dominantes. Les dispositions critiques et la forte sensibilité de ces intellectuels contestataires à l'égard des injustices économiques, politiques et culturelles qu'entretiennent les relations de pouvoir soulèvent une vive indignation collective⁴.

Le 8 juin, la communauté paroissiale réformée de Palaiseau fait circuler une liste de soutien à l'eucharistie, signée par une vingtaine de pasteurs et théologiens. Jean T. appose sa signature et invite les responsables de l'Association culturelle de l'Église réformée de l'Étoile, qu'il fréquente depuis son arrivée avec sa femme, à faire de même. Le pasteur responsable lui signifie toutefois qu'il ne lui est pas « possible » de signer une telle lettre : « La forme en est trop dense, à mon goût,

¹ D. PELLETIER, *La crise catholique*, op. cit., p. 41

² « Chrétiens dans la révolution », *Témoignage chrétien*, 6 juin 1968, n°1247-1248, p.1

³ D. PELLETIER, *La crise catholique*, op. cit., p. 40

⁴ L. MATHIEU, « Les ressorts sociaux de l'indignation militante. L'engagement au sein d'un collectif départemental du Réseau éducation sans frontière », op. cit.

et une certaine enflure du langage me gêne. »¹ Le même jour, Paul Ricoeur justifie dans *Réforme* – le journal des Églises protestantes – le bien-fondé de l’intercommunion :

« Il n’est pas douteux que cet acte constitue une « transgression » au regard d’un interdit qui a des raisons très fortes et parfaitement connues de tous les participants. La question est de savoir si, en brisant cet interdit, la communauté rassemblée a fait avancer la réunion du peuple de Dieu qui se cherche dans la douleur parmi les membres épars de la chrétienté en ruines. Il y a des « transgressions » qui simplement détruisent ; d’autres qui en détruisant édifient. J’ai cru que celle-ci était constructive. »²

Comme plusieurs ténors du groupe, Jean T. refuse d’assimiler l’évangile à un programme ou une idéologie politique : « Comme théologien, je trouvais que j’avais à défendre d’abord l’évangile et que je n’avais pas à faire le choix entre telle et telle ligne politique. » Il se projette ainsi du côté de son père qui a régulièrement collaboré avec *Esprit* et dont il a parcouru les interventions écrites dans la bibliothèque familiale. La ligne politique de la revue n’est certes pas simple. Elle louvoie entre les accents libertaires et le compagnonnage avec le parti communiste. S’il ne peut qu’ignorer les choix politiques que ferait son père dans cette situation précise, Jean T. se réfère à sa position d’intellectuel chrétien proche du mouvement personnaliste d’Emmanuel Mounier :

« On voit qu’il [son père] essayait d’intervenir dans la vie politique, quand même, avec l’idée de dire qu’il y a une place à faire à la personne humaine, qui n’est pas le libéralisme et qui n’est pas le communisme. »

Dans ces circonstances, quand bien même Jean T. émettrait des doutes sur son engagement, désavouer l’action reviendrait à changer de camp. Toutefois, les jours suivants, plusieurs événements vont faire obstacle à sa radicalisation politique. Tout d’abord, Jean T. craint d’être renvoyé hors de France, ce qui mettrait un terme à son projet doctoral et lui poserait des difficultés au sein de l’Église vaudoise. Il n’est d’ailleurs pas le seul. Il croise sur son chemin son ami Pierre Graber, ancien camarade d’étude à Lausanne et président de l’AGE qui poursuit des études de sociologie à Paris, et qui partage le même avis : « On ne voulait quand même pas se faire renvoyer de France. » C’est aussi la réaction d’un paroissien qui l’interpelle lors d’une action au Temple de la rue Madame, le 16 juin suivant, qui le met mal à l’aise. Ce jour-là, il fait irruption dans la nef avec le collectif pour déclamer un texte qui dénonce « la coupure entre le culte et la politique », avant de jeter des boules d’antimites aux cris de : « Vous êtes la naphtaline de la terre ! » Avant de quitter l’église, un paroissien l’interpelle :

« Il m’a dit, "des gens comme vous, j’en ai connu du temps des nazis et je n’aimerais pas que cela recommence". Pour lui, c’était un esprit agitateur, donc nazi, puisque dans sa vie, l’agitation était un acte d’extrême droite. C’est vrai qu’on était assez proche de moyens d’action extrémistes. Et c’était très mal ressenti par certains. (...) Je lui ai répondu que

¹ Lettre manuscrite non archivée du pasteur Michel Sautter, Paris, 9 juin 1968

² « La concélébration eucharistique de la Pentecôte » par Paul Ricoeur, *Réforme*, 8 juin 1968.

« pas du tout, on n'a rien à voir ». Mais le fait qu'il me dise cela m'a fait dire qu'il a vécu autre chose que ce que je sentais. »

Cette inquiétude témoigne de la force de ses convictions durables à l'égard de l'institution : c'est parce qu'il est attaché et qu'il croit à l'importance de l'existence de l'institution - mais pas sous sa forme actuelle - qu'il est prêt à la contester, et non parce qu'il veut marquer sa rupture avec l'institution et souhaiter sa disparition. Son engagement ne repose pas non plus sur une « adhésion » à une organisation politique et des contraintes militantes fortes, mais sur la participation « spontanée » à un collectif fustigeant la collusion de l'institution religieuse avec le pouvoir de domination.

Ce 16 juin 1968, un autre événement contribue à réduire la légitimité du mouvement contestataire. La police évacue la Sorbonne et, quinze jours plus tard, sonne la victoire écrasante des gaullistes. Dès l'été 1968, Jean T. et sa femme se rendent à l'évidence que la révolution n'aura pas lieu et s'autorisent des vacances. À leur retour, Jean T. se procure plusieurs numéros du *Lien* tiré à deux mille exemplaires qui se fixe pour objectif de fédérer les groupes épars de chrétiens contestataires tout en affichant un « radicalisme révolutionnaire¹ ». Mais le mouvement et son bulletin ne survivent pas plus que quelques mois. Jean T. maintient des contacts avec les militants du CARE au moins jusqu'en novembre 1968. Le compte-rendu de ce qui semble être leur dernière réunion indique leur hésitation entre « être un groupe d'action et de réflexion restant au plan de la foi chrétienne (...) pour ouvrir [les chrétiens] à la dimension politique et aux perspectives révolutionnaires », ou alors constituer un « groupe de réflexion religieuse désaliénée » ; sinon se consacrer totalement à « l'action et la réflexion politique » contre « la puissance bourgeoise et l'idéologie de l'Eglise, mais sans avoir de référence à la foi chrétienne » ; enfin, dissoudre le CARE pour « aller chacun dans son organisation politique » et considérer « que l'action politique révolutionnaire fera d'elle-même tomber l'Eglise en ruine »². La dernière solution semble l'avoir emporté, mais davantage par les circonstances que par un choix délibéré.

Entretemps, Jean T. doit se résoudre à l'évidence. La collaboration avec Paul Ricoeur n'est plus d'actualité : élu doyen en 1969, celui-ci démissionne suite à la pénétration des forces de l'ordre sur le campus et au harcèlement physique et moral d'une poignée d'étudiants³. Le projet de thèse en théologie systématique étant désormais fortement compromis, Jean T. et sa compagne choisissent de traduire en français l'œuvre centrale de Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*. Le couple

¹ D. PELLETIER, *La crise catholique*, op. cit., p. 140

² Archives inédites, Texte ronéotypé, « Possibilités du c.a.r.é. », [novembre 1968]

³ T. PAQUOT, « Paul Ricoeur (1913-2005). En quête d'une éthique », *Hermès, La Revue*, vol. 43, n° 3, CNRS Éditions, 2005, p. 197-200

doit également trouver une source de revenus d'autant plus qu'il projette d'avoir des enfants. C'est son épouse qui assurera pendant plusieurs années le revenu du couple, grâce à sa formation d'enseignante du secondaire. En février-mars 1969, le couple rentre donc en Suisse et s'installe à Montreux, à quelques kilomètres de Lausanne : « Et du coup ma femme a pu déjà en février-mars reprendre un enseignement. » De son côté, Jean T. y obtient un poste d'assistant-remplaçant à la faculté de théologie pour enseigner la philosophie à 25% durant cinq ans.

À l'issue des événements, le couple se sent clairement faire partie de ceux qui sont insatisfaits du retrait de l'Église des questions sociales et politiques. Le fait que son épouse ait participé avec lui aux mouvements de contestation à Paris favorise le point de vue commun qu'il partage sur l'Église. Le couple perçoit les milieux paroissiaux comme un lieu « où il ne se passe rien », centré sur soi-même et qui s'attèle à entretenir la marche routinière des actes liturgiques et cultuels. Comment dès lors échapper à une vie dominée sans pour autant quitter l'institution à laquelle le couple reste malgré tout attaché ? Jean T. trouve la réponse à ce problème en s'investissant dans son travail intellectuel à la faculté et en boycottant la paroisse, vivant par ailleurs du salaire de sa femme. En s'affichant en « outsider¹ », il recourt à une forme de chantage à l'appartenance institutionnelle dans la mesure où la « qualité de membre de l'institution est mise en jeu pour faire pression »². Le couple tire ainsi profit du courrier d'information paroissial envoyé aux nouveaux habitants pour répondre par écrit au Conseil de paroisse :

« On a écrit une lettre : "Pourquoi est-ce que vous nous demandez une contribution pour votre paroisse ? Vous faites quoi pour nous ? Qu'est-ce que vous voulez qu'on vous paie ?" (...) On a été convoqué au conseil de paroisse pour qu'on s'explique, pour un dialogue. Il y a eu une espèce de dialogue avec la paroisse de Montreux, mais on lui est restés étrangers. On ne voyait pas ce qu'elle pouvait représenter pour nous. Je leur disais : "Ma paroisse, c'est l'université, ma paroisse c'est la faculté de théologie !" »

Assistant et enseignant à la faculté de théologie, Jean T. ouvre les étudiants à la philosophie et à la théologie politique, notamment à la pensée de Moltmann dont il est désormais spécialiste. Si tous les étudiants n'accordent pas le même intérêt pour cette théologie, un bon tiers d'entre eux y voient une théologisation de leur engagement militant, un pont entre leur inclination militante et leur appétence religieuse : « Pour nous, la théologie débouchait sur la politique, c'était une théologie politique, et les autres c'était une théologie existentielle. » Parmi ces étudiants et jeunes chrétiens

¹ On se réfère ici à la typologie établie par Albrecht dans son étude sur le désengagement religieux au sein de la communauté des Mormons, complétant celle de Brinkerhoff et Burke croisant le degré de religiosité et le degré d'identification à la communauté. S. L. ALBRECHT, « The Consequential Dimension of Mormon Religiosity », *Brigham Young University Studies*, vol. 29, n° 2, Brigham Young University, 1989, p. 57-108 ; M. B. BRINKERHOFF et K. L. BURKE, « Disaffiliation: Some Notes on "Falling from the Faith" », *Sociological Analysis*, vol. 41, n° 1, 1980, p. 41

² Y. R. DU CLEUZIOW, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *op. cit.*, p. 269

lausannois, Jean T. endosse le rôle du théologien qui, par sa participation aux discussions, et dès mars 1969 à la PODJ, donne à la mobilisation des effets d'autorité.

Une fidélité critique dans les marges de l'institution

La suite de son itinéraire montre comment ses liens familiaux et personnels avec les chrétiens de gauche privilégiant un engagement institutionnel et sa position professionnelle dans les limites de l'institution contribuent au maintien de sa fidélité paradoxale. Ce processus d'engagement explique qu'il privilégie un engagement institutionnel à distance des organisations gauchistes.

En mai 1969, le dépôt officiel et fortement médiatisé d'une nouvelle initiative Schwarzenbach qui vise directement les travailleurs immigrés soulève l'indignation dans les milieux militants. On l'a vu précédemment (cf. chapitre 5), cette initiative et les arguments « humanistes » avancés par les autorités de l'Église protestante et catholique pour appeler à son rejet en votation sont vivement critiqués par les gauchistes et les militants de la Paroisse critique, qui se réfèrent à un cadrage marxiste. Il est vrai que Jean T. connaît plusieurs militants de la Paroisse critique, principalement des étudiants de la faculté en théologie avec lesquels il s'est engagé à la PODJ. Toutefois, il partage et façonne ses jugements et réflexions sur ce thème principalement dans le cadre des échanges qu'il entretient avec son épouse et sa propre mère, dont il se sent alors très proche à une période où il est alors jeune père :

« À l'époque, on était quand même très proche. Avec Schwarzenbach, ma mère s'est tout d'un coup sentie migrante. Elle a redécouvert son parcours migratoire depuis l'Allemagne, et s'est rendu compte que finalement elle était elle-même une migrante. Elle avait un statut d'enseignante, mais ses racines venaient d'ailleurs. »

Sa mère décide de s'engager dans le groupe Femmes étrangères et suisses du Centre de contacts Suisses-Immigrés de Lausanne, créé par le Centre social protestant : « Elle a même été une des animatrices du Centre de Contact. » Cela explique que Jean T., à son retour, a « tout de suite fait partie des amis du CSP sur ces questions-là. » C'est dans ces circonstances qu'il participe avec sa mère à l'occupation de la cathédrale qui se déroule le 31 mai 1969, avec plusieurs jeunes de la PODJ et de la paroisse critique : « Au moment où je m'intéressais à la politique, [mon père] n'était plus là pour y répondre, et ma mère était tellement dans Mai 68 que c'était évident qu'on était de gauche. Ma mère a énormément suivi, quand j'étais à Paris, en 1967, l'évolution critique de mes deux frères. Et donc, elle est devenue à la limite soixante-huitarde avec eux. » L'un de ses frères s'engage activement à la LMR et Jean T. ira « humer de temps en temps telle ou telle manifestation et conférence de Charles-André Udry de la Ligue marxiste révolutionnaire ».

En automne, Jean T. participe aussi à la manifestation contre le Livret de défense civile, mais il consacre l'essentiel de son temps à l'enseignement de la philosophie à la faculté et à sa traduction

en français de la *Conversion à l'avenir* de Jürgen Moltmann avec l'aide de sa femme. C'est elle qui apporte le revenu substantiel du couple, et qui permet à Jean T. de consacrer son temps à son travail de traduction, en bénéficiant de son aide. En 1970, le couple publie ainsi la traduction en français de *Théologie de l'espérance*, dont il signe la préface. Or, il peut mener ces activités sans risquer d'être sanctionné par l'institution, dans la mesure où les autorités religieuses dans le protestantisme ne sont pas habilitées à dire la vérité comme peut l'être l'évêque dans l'Église catholique, et qu'il n'exerce pas à ce stade en tant que pasteur de l'Église protestante, mais en tant que théologien et universitaires.

La poursuite d'une activité professionnelle dans les limites de l'institution religieuse, avec comme horizon d'attente l'occupation d'un poste universitaire en éthique, contribue fortement au maintien d'une « fidélité paradoxale » : celle-ci emprunte aux répertoires d'action institutionnelle qui s'étend de la conformation à la contestation¹. Proche de l'Internationale des résistants à la guerre, Jean T. est contacté par le groupe de prêtres et pasteurs genevois formé par Giovanni Chicherio et Jean Rouget qui, en décembre 1971, organisent une rencontre à Lausanne « pour mettre en commun leurs préoccupations face aux questions humaines et chrétiennes, personnelles et collectives, que pose le problème de l'armée en Suisse dans le contexte de la défense totale ». Ses obligations militaires accomplies, il signe la déclaration de solidarité avec les 32 prêtres et pasteurs, souscrivant ainsi à l'affirmation qu'il incombe aux pasteurs et à l'Église de s'engager politiquement pour œuvrer à un monde plus juste². En avril 1972, il est invité par le Centre protestant d'étude à Genève pour participer à un débat public sur le thème « Les Églises ont-elles un rôle à jouer face aux pouvoirs politiques ? », avec le prêtre Giovanni Chicherio, face au député radical Guy-Olivier Segond (conseiller juridique au Département de l'instruction publique sous André Chavanne et proche du Conseiller d'État Henri Schmitt surnommé « *Schmitt la matraque* »). C'est pour lui l'occasion de renforcer sa capacité à débattre, lui qui se voyait comme un enfant « timide » qui ne savait « pas bien parler ».

L'année 1971-1972 constitue le point d'orgue d'une série d'évaluations et de critiques internes de l'institution protestante vaudoise (cf. chapitre 5). Le groupe VEPA publie son manifeste « Demain la région. Espérance chrétienne et planification régionale » qui estime que le modèle paroissial traditionnel est dépassé par les transformations urbaines et ses effets sur les modes de vie. Si l'Église veut être un vecteur de transformation des relations humaines et un authentique porte-parole des faibles et des sans-pouvoirs devant les planificateurs, il lui faut repenser sa configuration territoriale et institutionnelle en milieu urbain, ainsi que le rôle du pasteur. Malgré les deux milles exemplaires

¹ Y. R. DU CLEUZIOU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *op. cit.*

² Y. RAISON DU CLEUZIOU, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *op. cit.*

vendus, les remous que provoquent le manifeste au sein l'institution ne déclenche pas les réformes attendues. C'est dans le cadre de ce débat que Jean T. prononce, en octobre 1971, une conférence « Avons-nous encore un avenir ? » qui peint à grands traits la théologie de l'espérance de Moltmann : la foi repose sur la promesse d'un monde de paix et de justice annoncé par le Christ ; cette espérance est ce qui motive l'action enracinée dans l'histoire, car elle libère de la résignation et du désespoir au profit d'un engagement orienté vers cet avenir.

L'espérance chrétienne du Royaume constitue la balise qui oriente l'action, et cette action repose sur une efficacité créatrice capable de surpasser la réalité immédiate pour se projeter dans un avenir meilleur pour tous les hommes. L'Église doit donc échapper au piège du repli sur soi, elle doit constamment se réinventer pour que son action exerce des effets libérateurs sur la vie des hommes face aux puissants de ce monde. Sa prise de position vis-à-vis de l'institution n'est pas isolée. Les pasteurs engagés dans VEPA abondent dans le même sens.

Si Jean T. ne manque pas les occasions de présenter la pensée de Jurgen Moltmann dans l'espoir d'influencer sur le régime de vérité de l'institution protestante, son engagement intellectuel et militant est freiné par diverses circonstances. La naissance de sa fille en 1972, dont il a la charge, limite ses déplacements et le temps libre disponible qu'il consacre alors à l'achèvement de la traduction de l'ouvrage du théologien allemand. L'année suivante, en 1973, il fait paraître la *Traduction historique et politique de l'Évangile* en français, qui marque la fin d'un travail de longue haleine mené à terme avec le concours de son épouse, et donc le début d'une période de transition qui lui permet d'assumer de nouveaux engagements. Son assistantat s'achevant et du fait qu'il a dû renoncer à sa thèse suite au départ précipité de Paul Ricoeur, il ne peut envisager de postuler à un poste universitaire. Il contacte le Centre social protestant pour réaliser un « stage diaconal » qui lui évite le stage pastoral que réalisent habituellement les diplômés en théologie pour accéder à la consécration. Il est chargé de réaliser une étude sur les conseils de consultation des immigrés, plus connus en Belgique où il se rend sous le terme de Chambres consultatives. Celles-ci ont pour fonction de consulter les immigrés sur certains objets par le biais des associations d'immigrés, mais aussi de sensibiliser la population aux thématiques d'immigration afin de lutter contre les préjugés racistes.

Durant son stage, le Centre se fait le répondant romand de l'initiative populaire *Être solidaire* rendue publique le 22 mai 1974, qui « venait de la Suisse allemande » en partant de « la Katholische Arbeit Bewegung de Zurich ». Il devient le coordinateur romand et vice-président du comité national de l'initiative populaire jusqu'à la votation au mois d'avril 1981. Cet engagement veut notamment garantir « aux étrangers le respect des droits de l'homme, le bénéfice de la sécurité sociale et le regroupement familial ». S'il entretient des affinités étroites avec ce type de

militantisme qui en appelle aux autorités et à la politique institutionnelle, c'est d'une part du fait qu'il dispose de compétences et savoir-faire plus facilement mobilisables dans ce type d'engagement public que dans un militantisme radical et révolutionnaire. Attaché à sa vocation de théologien, Jean T. prend pour modèle d'accomplissement de soi les théologiens comme Georges Casalis, Paul Ricoeur ou encore André Biéler, « parce qu'il se trouve que ma mère le connaissait ». Ces derniers, tout comme son père d'ailleurs, interviennent en tant qu'intellectuels dans le débat public à travers « des prises de position écrites, publiées sur une base régulière, et supposant par conséquent la production et la diffusion d'idées politiques »¹. D'autre part, comme le fait remarquer Rousseau à propos des militants du CS, l'engagement de ces intellectuels protestants repose sur la légalité, le réalisme et l'efficacité. Ces chrétiens « veulent agir en groupe de pression », ils ne veulent pas se limiter à des déclarations de type protestataire, encore moins contestataire, mais chercher à être constructifs en formulant un projet alternatif, avec le « souci de l'efficacité afin d'obtenir des résultats tangibles »². D'autre part, la campagne « Être solidaire » offre concrètement un espace dans lequel les valeurs ou idéaux d'action relatifs aux droits de l'homme peuvent être mis en pratique, et donc procurer une satisfaction³. Chez Jean T., il offre un moyen d'intervenir dans la vie politique en faisant appel à l'opinion, au gouvernement et au Parlement. En cela, il diffère considérablement des modes d'actions et engagements des groupes gauchistes qui se réfèrent à la lutte des classes orientée vers la conquête de l'État. Les militants de l'OLC voient dans cette initiative le produit d'un « humanisme » et d'un « humanitarisme chrétien » qui « nient la lutte des classes » et qui va « pleinement dans le sens de la politique [de stabilisation] du Conseil fédéral »⁴. Selon eux, pour que les travailleurs immigrés puissent « jouir de leurs droits » politiques et sociaux, encore faudrait-il « qu'ils aient la garantie de ne courir aucun risque d'expulsion ». Au final, cette initiative nuirait aux intérêts de la classe ouvrière à laquelle appartiennent ces travailleurs immigrés :

« Cette initiative constitue une offensive contre la classe ouvrière, qui tend à la désorganiser, à la démobiliser à la désarmer face aux attaques patronales.

« Être solidaire » détourne les travailleurs immigrés du combat pour leurs véritables intérêts, en tentant de masquer leur exploitation par le capital pour canaliser leurs luttes vers l'obtention de pseudo droits démocratiques.

« Être solidaire » démobilise les travailleurs suisses et tente de les « intégrer » à la société bourgeoise (sic) en leur laissant entendre que le paradis ne doit pas différer beaucoup de leur condition actuelle.

¹ H. BUCLIN, *Entre culture du consensus et critique sociale: les intellectuels de gauche dans la Suisse de l'après-guerre (1945-1968)*, op. cit., p. 18

² S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, op. cit., p. 108-109

³ A ce propos, voir E. AGRİKOLIANSKY, *La ligue française des droits de l'homme et du citoyen depuis 1945*, op. cit.

⁴ AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, OLC, « L'initiative « Être solidaire ». Une nouvelle politique à l'égard des étrangers qui n'est autre que celle du Conseil fédéral », p. 5

« Être solidaire » accentue la division des travailleurs en présentant comme idéale aux travailleurs étrangers la situation des travailleurs suisses. Plus d'exploitation, donc plus d'unité entre les travailleurs suisses et immigrés pour combattre le même ennemi, mais une solution, et une seule, "Être solidaire" !!! »¹

Membre de la Déclaration de Berne fondée par André Bieler, Jean T. a dû lire assez rapidement le *Développement fou*² publié en 1974. En partant « des données apportées par les meilleurs des savants, des économistes et des spécialistes des affaires politiques », l'ouvrage d'André Biler dénonce la toute-puissance des pouvoirs économiques et politiques au service de l'exploitation des êtres humains et ressources planétaires. Si les groupes comme l'OLC refusent de soutenir une initiative qui détourne « les travailleurs et les masses populaires suisses des vraies luttes »³, les militants du CASS – le Comité pour l'abolition du statut de saisonnier – à Genève partagent des principes d'action affinitaire avec ce type d'intervention dans l'espace politique. Parmi ces derniers figurent les pasteurs Jean Rouget, Jacky Corthey, Théo Buss, le prêtre et aumônier de l'ACO, Pascal Mercier, ainsi que quelques jocistes et militants de l'ACO. Si ces derniers recherchent une « action » plus efficace et une « analyse » plus sérieuse de l'exploitation ouvrière, leur distance et complexe vis-à-vis du gauchisme et l'essoufflement du militantisme jociste « dans sa forme héritée »⁴ se traduit par un militantisme plus « institutionnel » discrédité par les gauchistes. Cela explique en partie les affinités que Jean T. entretient avec ses derniers dans le cadre de son engagement en faveur de l'initiative Être solidaire :

« J'étais plus intéressé et engagé pour organiser des mobilisations avec les catholiques, si possible aux côtés d'initiatives où il fallait voter oui à notre avis, comme les 40 heures ou les jours fériés. »

C'est par ce réseau militant qu'un ami d'étude et pasteur dans le quartier populaire de la Jonction à Genève, Christian Garin, reprend contact avec lui. Il sollicite Jean T. pour compléter un poste dans la paroisse ouvrière des Accacias. Jean T. accepte. Comment comprendre ce choix alors qu'il refusait de fréquenter le milieu paroissial quelques années auparavant ? Outre l'immersion de cette paroisse en milieu populaire, Jean T. peut espérer consacrer l'essentiel de son temps pour la campagne en tissant des alliances dans les milieux associatifs et militants genevois : « Quand j'arrive comme pasteur aux Acacias [en 1975], les paroissiens savent déjà que je vais consacrer beaucoup de temps à la récolte de signatures pour l'initiative. » De plus, ce poste pastoral lui permet

¹ AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, OLC, « L'initiative « Être solidaire ». Une nouvelle politique à l'égard des étrangers qui n'est autre que celle du Conseil fédéral », p. 5

² A. BIELER, *Le développement fou. Le cri d'alarme des savants et l'appel des Eglises*, Genève, Labor et Fides, 1974

³ AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, OLC, « L'initiative « Être solidaire ». Une nouvelle politique à l'égard des étrangers qui n'est autre que celle du Conseil fédéral », p. 5

⁴ A. FAVIER, *Egalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, op. cit., p. 359

de concilier son engagement politique avec les contraintes familiales, puisque sa femme, habilitée à enseigner uniquement dans le canton de Vaud, ne peut exercer sa profession à Genève, d'autant plus qu'elle a pourvu pratiquement seule aux besoins matériels du foyer et de leur enfant. On ignore dans quelle mesure la division du travail militant et familiale a suscité d'intenses débats et négociations dans le couple. Toujours est-il que ce choix professionnel est aussi fortement lié aux contraintes matérielles et familiales. D'autant plus que le couple projette d'avoir un deuxième enfant, qui arrive en 1976. De nouvelles charges familiales s'ajoutent ainsi aux nécessités matérielles de Jean T. qui pèsent sur son engagement.

Enfin, c'est aussi « parce que là [dans cette paroisse avec ces pasteurs progressistes], on pouvait faire des expériences et faire un peu autrement que le règlement ». Jean T. et cette équipe de pasteurs entreprennent des ajustements réformateurs en mettant en place ou en réhabilitant des ministères par « milieux » à la manière de l'Action catholique, notamment dans le « monde du travail », en regroupant les ressources de plusieurs paroisses : « Du coup, on a innové. On a collaboré entre quatre paroisses, ce qui est la règle maintenant, mais auparavant c'était contre la règle. » La « régionalisation » lui permet de s'accommoder des contraintes du régime paroissial traditionnel, pour intervenir dans certains secteurs de la vie sociale à la manière des pasteurs de la mission populaire de France. Il indique ainsi son refus d'être « simplement pasteur de paroisse », et son désir de s'entourer de « gens qui avaient envie d'en faire plus, de se former, de lire, et de réfléchir » en tirant des textes et commentaires théologiques des instruments d'action et d'émancipation. Outre la possibilité de concilier l'appartenance institutionnelle à l'engagement militant, la « régionalisation » constitue aussi un moyen de « revaloriser le statut clérical à un moment où la connaissance théologique apparaît déclassée »¹. Elle contribue ainsi à réduire les coûts du maintien de la fidélité à l'institution en pérennisant le sens qu'il donne à cet engagement, à une période de sa vie où les risques associés à une éventuelle reconversion professionnelle deviennent plus élevés au vu de sa situation familiale².

En 1979, quelques mois avant la votation, la campagne pour l'initiative *Être solidaire* s'intensifie. Pour assurer son rôle de vice-président du comité suisse, Jean T. prend un poste de pasteur-remplaçant à mi-temps, toujours à Genève, afin de bénéficier de « l'autre mi-temps pour la campagne ». Il se met ainsi à distance de toute ambition pastorale pour privilégier l'engagement dans la défense des travailleurs immigrés. Cette campagne offre autant d'occasions de coopération et parfois de confrontation avec les organisations partisans, que ce soit avec le PSO, le parti socialiste ou le parti démocrate-chrétien. Elle l'amène également à acquérir un savoir sur la

¹ R. J. CAMPICHE et C. BOVAY, « Prêtres, pasteurs, rabbins. Changement de rôle? Bibliographie thématique », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 24, 48.1, EHESS, 1979, p. 143

² A ce propos, voir S. DENAVE, *Reconstruire sa vie professionnelle. Sociologie des bifurcations biographiques.*, *op. cit.*

politique de migration en Suisse, et à nouer des contacts avec des militants catholiques issus de l'Action catholique et du Mouvement populaire des familles qui s'impliqueront dans les actions de solidarité et de défense des réfugiés. Il obtient le soutien de cinquante « personnalités politiques, syndicales, ecclésiastiques et culturelles¹ » régionales, dont une bonne partie de chrétiens de gauche catholiques et protestants. La campagne aboutit à la votation du 5 avril 1981 avec un net rejet de l'initiative par plus de 83% des voix. Il se mobilise alors en faveur des sans-papiers, des chômeurs et des migrants, notamment à SOS Asiles, et devient membre de la LICRA et de la LDH.

Conjuguer la réflexion théologique et l'engagement militant

Toutefois, Jean T. et sa femme doivent assumer des contraintes matérielles qu'alourdit encore la naissance de leur troisième enfant. Si sa femme dispense des cours de « français pour étranger à la Migros », elle ne peut s'épanouir dans sa profession et apporter un revenu jugé satisfaisant. Pour que Jean T. puisse réaliser sa thèse et que sa femme puisse exercer sa profession dans le secteur public, le couple choisit de quitter Genève en saisissant l'opportunité d'acheter à bon prix la maison familiale située dans le nord vaudois. Il accepte un poste pastoral, à mi-temps, mais obtient une dérogation au devoir de loger à la cure paroissiale comme l'exige le règlement de l'Église protestante vaudoise.

Dans son travail doctoral, Jean T. mobilise une lecture théologique qui vise à légitimer l'engagement de l'Église auprès des autorités en se référant aux principes de justice sociale. Elle est portée par des théologiens qui, dans l'immédiat après-guerre, s'interrogent sur « l'énigme de l'histoire humaine et sa part considérable d'échec, de gâchis, de dévastation »². Cette théologie met l'accent sur la dimension historique de la révélation : Dieu n'est pas réductible à un système de pensée et de morale fixé une fois pour toutes, car il se révèle dans l'événement, dans la contingence historique en se faisant homme afin d'humaniser le genre humain. La transformation du monde n'est plus projetée dans une fin eschatologique et le jugement dernier (avec sa culpabilité liée au Pêché), ni dans l'accomplissement et la réussite personnelle (qui constitue une des caractéristiques du néo-pentecôtisme et des nouveaux mouvements religieux), mais dans l'histoire collective orientée vers l'accomplissement « ici-bas » des signes du Royaume de Dieu. Dans cette perspective, l'homme n'est pas un spectateur du monde dans l'attente des fins dernières. Il est appelé à prendre part à l'histoire du Salut en vue de sa réalisation finale en tant qu'utopie d'un monde accompli à

¹ J.-P. G., « 50 personnalités patronnent "Être solidaires" », *Gazette de Lausanne*, 25 février 1981, p. 9

² E. DURAND, « Note sur la théologie de l'histoire », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 98, n° 2, Vrin, 2014, p. 354

l'horizon de l'histoire¹. L'aboutissement logique de cette théologie est la solidarité des chrétiens avec toutes les luttes pour la promotion humaine à travers, notamment, la réforme des institutions. Cette théologie, dans laquelle Jean T. tire le sens et la force de son engagement dans les marges de l'institution, constitue la matrice de ses dispositions mentales.

Ce sentiment de « devoir être » profondément ancré explique, pour une part, la propension de plusieurs enquêtés qui se déclarent « croyants » et porteurs de cette croyance synonyme « d'espérance » à persévérer dans leur engagement malgré l'effritement du cycle de mobilisation des années septante. Toutefois, les réponses apportées dépendent des contraintes des dispositions et des ressources mobilisables dans un contexte donné. L'essor sur la scène internationale des tenants du néolibéralisme, la montée du chômage en Europe, et surtout l'effacement progressif de la figure du « travailleur immigré »², absorbée par la catégorie de « l'immigré », puis de « l'étranger » qui occulte toute référence ouvrière³, tout cela amène Jean T. à recentrer son engagement sur la question du travail et sur l'éthique économique :

« J'ai décidé d'abandonner le domaine des migrants, parce que j'avais décidé de faire une thèse sur le travail, sur l'éthique économique. J'ai continué tous mes engagements dans le cadre qui a suivi l'initiative Être solidaire, en particulier dans une association suisse qui publiait un journal avec les Centres de contact. Mais je les ai quittés en 1985, disons progressivement en 1984 et définitivement en 1985, en me disant que maintenant je ne m'occupe plus des migrants, mais du monde du travail. D'autant plus que, de plus en plus, on ne savait plus si on s'engageait pour les migrants et les réfugiés, pour les migrants, mais pas les réfugiés, pour les réfugiés, mais pas les migrants... Pour moi, derrière tout cela se profilait la question des situations de travail. »

En privilégiant cet angle de réflexion, Jean T. s'inscrit dans la continuité des travaux du théologien André Biéler, économiste et éthicien bien connu de sa famille, impliqué dans la création de la Déclaration de Berne et de la CANES pour l'actionnariat responsable⁴. C'est ce qui l'amène au début des années huitante à réviser son « rêve d'écrire une thèse en théologie systématique pour en faire une sur la pauvreté, les conditions de travail ou le chômage parce que je voyais que c'était ça le problème ». S'il envisage une thèse en éthique, moins profitable pour une carrière académique, c'est aussi parce qu'il est particulièrement disposé à suivre l'avis du théologien Lukas Vischer, cofondateur de la Déclaration de Berne et secrétaire des études théologiques au Conseil œcuménique des Églises (1961-1979) : « Il m'a dit : "Ne rêve pas de parler du Tiers-Monde, la vraie pauvreté existe aussi chez nous. Il faut que tu sois l'un des théologiens de l'Europe." » Ce

¹ D. HERVIEU-LEGER, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *op. cit.*, p. 51

² M.-C. BLANC-CHALEARD, « 46. Les travailleurs immigrés en quête d'autonomie », dans M. Pigenet et D. Tartakowsky (éd.), *Histoire des mouvements sociaux en France: de 1814 à nos jours*, Paris, Découverte, 2012

³ Comme le note pertinemment Laure Pitti, de « nombreux travaux consacrés aux étrangers se fondent depuis lors, à quelques exceptions près, sur une approche en termes de nationalité ou d'origine, effaçant ainsi souvent, voire occultant toute référence ouvrière ». L. PITT, « Grèves ouvrières versus luttes de l'immigration. Une controverse entre historiens », *op. cit.*, p. 466

⁴ Jean T. s'engagera à son tour dans l'actionnariat responsable, tout comme Baptiste G., au sein d'Acatarès qui succède à la CANES.

dernier lui indique que les Églises manquent cruellement de théologiens aptes à fournir une expertise sur les transformations du capitalisme en Europe :

« Quand j'ai été consacré pasteur, j'ai fait la démarche auprès de Lukas Vischer. Et j'ai quitté la paroisse des Acacias pour une autre paroisse, provisoirement, en sachant que deux ans plus tard ma vie sera toute autre chose puisque je ferai une thèse sans savoir sur quoi elle débouchera. Je sais bien que tôt ou tard le poste d'éthique à la faculté s'ouvrira et peut-être que je serai candidat. J'étais presque le seul à faire une thèse en éthique. »

Jean T. va mobiliser ses expériences militantes et son savoir pour défendre une éthique chrétienne du travail fondée sur des valeurs relatives au respect de la dignité humaine, en se référant à la notion de « société responsable » défendue par le COE depuis la conférence « Église et Société », en 1966, à laquelle il a assisté. Cette conférence s'interroge sur la manière dont la foi en l'Évangile peut stimuler et favoriser le respect des valeurs morales communément partagées par l'humanité. Il prend alors contact avec un réseau de théologiens des différentes Églises européennes pour mener avec eux une réflexion sur les transformations du monde du travail dans l'économie libérale et globalisée, afin de produire une critique chrétienne à cette évolution. En 1984, il est invité à Manchester pour participer à un cycle de conférences organisé par le Groupe de contact européen (ECG), un réseau œcuménique international dédié à la « mission dans l'industrie » qui réunit des éthiciens des diverses Églises européennes. Ces théologiens engagent une réflexion sur les transformations économiques et sociales qui affectent les travailleurs : la méritocratie individuelle, les concurrences exacerbées, la flexibilisation ou encore l'affaiblissement des organisations syndicales mettent à mal les solidarités ouvrières et les revendications collectives. Le pasteur et éthicien belge Marc Lenders est reconnu en tant que porte-parole des Églises européennes sur les questions économiques et sociales auprès des organes de l'Union européenne, et collabore étroitement avec plusieurs syndicats européens. Cette conférence aboutit à la création du *Work and Economy Network in the European Churches* que Jean T. rejoint en tant que délégué de la Fédération des Églises protestantes de Suisse, afin d'impliquer celle-ci dans les débats et prises de position en matière d'éthique économique. Il parvient ainsi à jouer au nom de l'institution et à sa place un rôle bien différent de ceux qui sont ordinairement prescrits, à savoir l'activité dans les structures paroissiales locales, et cela avec une marge d'appréciation et d'autonomie relativement importante¹.

Cet engagement lui permet de mettre en avant les prises de position qu'il élabore dans ce réseau pour justifier un renouvellement des pratiques instituées par l'intégration de la dimension politique aux œuvres d'assistance. En 1985, il publie ainsi un article qui pointe du doigt l'ignorance des

¹ On retrouve ici un mécanisme parfaitement bien analysé par Y. RAISON DU CLEUZIOW, « Le Secours catholique et les forums sociaux : une politisation incrémentale (2003-2010) », *op. cit.*

Églises sur le « rapport des travailleurs au capital » et qui dénonce la remise de soi des Églises aux décideurs politiques, cette attitude privant les plus démunis de l'espérance dont elle devrait être porteuse. Il appelle les Églises européennes à repolitiser la lutte contre la pauvreté et cherche à convaincre leurs dirigeants à faire pression sur les autorités pour lutter contre les formes de violence et de dépossession provoquées par la dérégulation du monde du travail¹. Sa lecture militante de la foi est renforcée quelques années plus tôt par son intérêt pour la théologie de la libération. Il participe notamment à la sixième assemblée de l'Association des théologiens du Tiers-Monde (EATWOT), qui se déroule en janvier 1983 à Genève. Ces théologiens mettent à distance la théologie occidentale, notamment son approche philosophique et métaphysique, pour mettre l'accent sur une théologie intégrale qui s'érige à partir de la réalité des pauvres et des opprimés. Cette approche renforce chez lui une lecture qui met l'accent sur la portée libératrice de l'évangile en appelant à témoigner de la réalité du Royaume de Dieu à venir. Les théologiens de la libération dénoncent les effets négatifs de la dérégulation et globalisation du libéralisme sur les pauvres, notamment le pillage des ressources et la destruction de l'environnement², et militent pour introduire des critères éthiques dans les choix politiques et économiques³. Cette théologie fait sens pour Jean T., car elle assume une lecture militante de l'évangile en faveur des pauvres, qui parvient à interroger la pertinence sociale et politique de la théologie occidentale qui est longtemps parvenue à imposer ses problématiques et objet légitime d'étude et à marginaliser la théologie politique⁴ :

« C'était une étape importante pour le dialogue entre le Tiers-Monde et les théologiens critiques en Europe, parce qu'on a tout d'un coup découvert qu'on n'avait pas en Europe la « théologie mère » et eux la « théologie fille », mais qu'on avait aussi chez nous des théologies qui étaient un peu semblables à ce qu'eux essayaient de faire, qui essaie de coller à l'expérience, d'être inductif. C'est un peu près là que Georges Casalis a publié *Les justes ne tombent pas du ciel*⁵. C'est la théologie inductive à partir des conflits. »

¹ « Rapport de participant à la Conférence européenne sur le travail et le chômage et les stratégies de l'Eglise », Manchester, 24-27 mars 1986, Institut d'éthique sociale de la FEPS ; « Travail, chômage et stratégies d'Églises, *Autres Temps*, 1987, Vol.12(1), pp.30-37 ; « Le regard critique de l'Évangile dans le débat idéologique sur l'économie en Europe », *Pauvretés et divisions sociales. Des raisons d'agir*, Manchester, William Temple Foundation, 1989, tiré de son intervention à une conférence dans le bassin minier sinistré de la Ruhr en Allemagne de l'Ouest en 1988.

² S. O. ILESANMI, « Moral theology/ethics », dans *Dictionary of Third World Theologies*, New York, Maryknoll, 2000, p. 148-150

³ *Id.*

⁴ A ce propos, voir R. CRESPIN, *Des protestants engagés: le christianisme social, 1945-1970*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1993

⁵ René-Michel Roberge note à propos de l'ouvrage de celui qui « peut être regardé comme le grand représentant français de la théologie de la libération » qu'il s'agit « de partir du vécu des hommes plutôt que d'un "donné révélé". La démarche déductive de la théologie traditionnelle y fait place à une démarche inductive. Et la démarche inductive qu'il propose consiste à "relire l'évangile et la tradition chrétienne à partir de la praxis, c'est-à-dire d'une pratique concrète de lutte des classes". C'est la théologie qui renaît à partir de la pratique sociale des chrétiens. L'auteur qualifiera donc volontiers son projet de théologie "laïque" et "populaire". Après avoir dénoncé le caractère trop souvent oppressif de la théologie traditionnelle (dite théologie dominante), il en arrive même à parler de "contre-théologie". R.-M. ROBERGE, « Casalis, Georges, Les idées justes ne tombent pas du ciel. Éléments de « théologie inductive » », *Laval théologique et philosophique*, vol. 35, n° 2, 1979, p. 208

Toutefois, l'inflexion de son discours naît aussi de la confrontation aux situations d'exclusion sociale que provoquent la crise économique et la vague de chômage qui lui succède au début des années nonante. Face aux « attaques » et « démantèlements » des politiques sociales en Suisse et en Europe, il s'offusque « de voir des éthiciens, des porte-parole d'Églises se contenter souvent de faire appel aux individus et à leur courage » pour répondre aux phénomènes d'inégalités, de vulnérabilité et d'exclusion sociale¹. Il prévient ainsi les autorités ecclésiales contre l'effritement du « modèle d'ordre social consensuel » provoqué par les idéologies néolibérale et néoconservatrice de la responsabilité individuelle et de la déviance morale des plus démunis, c'est-à-dire des groupes sociaux qui souffrent le plus des changements structurels récents². Jean T. réinjecte du collectif et du politique dans la question de la solidarité sociale en se référant à la citoyenneté, c'est-à-dire au projet collectif « discuté entre individus, projet contrôlé et structuré » par des valeurs de solidarité mutuelle et contractuelle, afin de résister aux logiques d'individualisation et de compétition induite par le capitalisme contemporain.

Son engagement ne se limite toutefois pas au recours à l'écrit, c'est-à-dire à un mode d'expression qui caractérise le mieux l'engagement des « intellectuels » parce qu'il exprime « le rapport que l'intellectuel entretient (...) avec l'école et avec son passé »³. La crise économique qui éclate au début des années nonante, c'est-à-dire après la période de retrait qui marque la publication de sa thèse, sollicite chez Jean T. la volonté d'agir en pratique dans le cadre pastoral en faveur des chômeurs. Il revendique et obtient du Synode un poste provisoire pour mettre en place un « Projet chômage » qu'il parvient ensuite à pérenniser. Ce mode d'action, qui consiste à accompagner et soutenir les chômeurs d'origine populaire dans leur démarche face à la violence du système administratif, entretient d'étroites correspondances avec les approches de la théologie de la libération à laquelle Jean T. est familier. Il justifie cet engagement auprès des représentants de l'institution en invoquant la pertinence des mesures d'aide aux chômeurs qu'il initie avec l'aide/l'approbation ? d'autres pasteurs⁴, dans un contexte où les politiques sociales sont mises en cause par certains acteurs politico-administratifs. C'est dans ce but qu'il crée quelques années plus tôt, avec d'autres pasteurs parmi lesquels on retrouve des enquêtés, l'association Église et monde du travail (EMDT). L'association vise à « informer au mieux l'Église des réalités du Monde du

¹ J.-P. THEVENAZ, « Qui doit mettre en oeuvre la solidarité sociale? Exposé présenté au Conseil consultatif de l'IES sur le thème "Solidarité" », Zurich, IES-Lausanne, 1997, p. 5

² A ce propos, voir C. STAERKLE *et al.*, *Qui a droit à quoi?*, *op. cit.*, p. Chapitre 1

³ P. BOURDIEU, « Champ intellectuel et projet créateur », *Les Temps Modernes*, novembre 1966, p. 199-200 cité par ; F. FEDERINI, *Ecrire ou combattre*, *op. cit.*, p. 13

⁴ Il participe à la création d'association comme *Le Pari* qui consiste à transformer le bénévolat en proposition d'emplois temporaires subventionnés afin de favoriser la réinsertion professionnelle, ou encore *L'Étape* qui constitue un lieu d'écoute et d'action sociale en étroite relation avec les acteurs économiques locaux.

Travail et à collaborer avec elle pour la rendre solidaire des femmes et des hommes qui le constituent » ; et d'ajouter que l'un de « ses buts essentiels (...) qui est celui de tout chrétien, de toute Église qui se réclame de Jésus-Christ » consiste à « être attentif aux faits dans lesquels des hommes, des femmes, ont à se débattre, à se situer »¹.

Un rapport équivoque au parti socialiste

Quel rapport Jean T. entretient-il avec la gauche partisane, en particulier avec le parti socialiste ? À travers cet itinéraire qui met « en évidence ces connexions entre les processus de socialisation et le degré d'investissement dans les questions politiques »², Jean T. acquiert une sensibilité pour la gauche institutionnelle en Suisse. Si les éléments de socialisation politiquement pertinents dans son cas remontent à l'enfance et à l'adolescence, notamment à la socialisation religieuse dans le cadre familial, ils convergent avec les autres éléments de sa socialisation secondaire vers l'acquisition de préférences politiques pour la gauche socialiste. Cette socialisation secondaire s'exerce à travers les groupes et réseaux de contacts de militants catholiques et protestants de gauche de divers collectifs, qui collaborent pour des causes ponctuelles et qui tissent à ces occasions des relations plus ou moins étroites. À Paris, il s'intéresse, comme la plupart des membres du Christianisme social, au PSU créé en 1960. Ces militants se retrouvent « sur un projet de socialisme démocratique fondé sur la participation directe des acteurs à la construction économique, sociale et politique de leur propre avenir »³. L'attachement critique de Jean T. à l'institution religieuse l'éloigne toutefois des militants de l'extrême gauche chrétienne dont la plupart, après avoir tenté d'étendre la vague révolutionnaire à l'Église, ont rompu avec celle-ci et se sont engagé sur la voie du gauchisme.

À son retour, Jean T. se tient ainsi à distance de la LMR dans laquelle milite son frère, tout en lisant occasionnellement *La Brèche* puis, dans les années nonante, la presse d'extrême-gauche à savoir *Solidarité* :

« C'est vrai que je me suis abonné aux courriers du parti socialiste, c'est vrai. Je reçois depuis toujours les courriers du parti socialiste. J'étais aussi très longtemps abonné à *Solidarité*, et au début j'ai reçu *La Brèche* de la LMR. C'est vrai que j'ai été abonné à ces journaux. »

S'il lit aussi régulièrement la presse socialiste, son intérêt pour la gauche institutionnelle repose avant tout, à l'instar de Berthier P. analysé plus haut, sur sa volonté d'inscrire son engagement associatif dans l'espace militant et de nouer des alliances circonstancielles pour des causes sectorielles : « Je m'intéressais à tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, allaient dire quelque chose sur le monde du travail, allaient dire quelque chose sur les migrants. » Toutefois, Jean T.

¹ Bernard Nicole, « Bulletin de l'association Eglise et Monde du travail », n°22, juin 1992, p.2

² D. GAXIE, « Appréhensions du politique et mobilisations des expériences sociales », *op. cit.*, p. 151

³ S. ROUSSEAU, « Les cathos de gauche: l'engagement dans les luttes politiques », 2008, *op. cit.*, p. 638

n'adhère pas au parti socialiste, dans un contexte où celui-ci ne semble pas mener une politique volontaire d'incitation à devenir membre :

« C'est un reproche que je leur fais [aux dirigeants du parti socialiste], celui d'avoir moi-même été si longtemps engagé dans tout ce que fait l'Église avec le monde du travail, par exemple le vote sur les 40 heures, et que jamais ils ne m'ont demandé si je voulais être membre. Aucun parti ne me l'a demandé. Et je me suis dit que je n'avais pas de raison, moi, de le leur demander. »

Cette critique semble être le reflet d'une attitude anti-institutionnelle intériorisée dans le cadre de la critique de l'Église. Dans son cas, cette attitude se traduit par le rejet d'une adhésion volontariste à un parti inscrit dans le champ politique impliquant une forme de remise de soi et de dépossession par la délégation¹. Tout se passe comme si cette dépossession l'amenait à investir des espaces d'engagement où il peut mobiliser et faire valoir ses compétences, réseaux et savoir-faire militants. Car son engagement militant repose avant tout sur le mode de l'intervention écrite de l'intellectuel critique plutôt que via un militantisme de « masse » et de délégation aux porte-parole d'une organisation. Il consiste à prendre publiquement position et à s'adresser aux représentants de l'autorité politique, usant du statut d'intellectuel religieux pour donner à la mobilisation des effets d'autorités dans l'Église et en politique².

S'il n'exclut pas d'adhérer au parti socialiste, l'ambivalence de son attitude exprime tout autant une éthique de la responsabilité couplée à un militantisme institutionnel consistant à participer à la formulation de l'action publique dans une logique de négociation et compromis avec les acteurs du champ politique. Et comme le rappelle Jean-Marie Donegani à propos des catholiques engagés au parti socialiste français, il faut aussi parfois toute « une évolution personnelle et la rencontre quelques fois d'événements marquants », en particulier le contact avec des partisans, pour passer d'un « socialisme implicite » qui se traduit d'abord par un vote de gauche à un engagement militant explicite³.

Conclusion

Quelles sont les logiques communes de l'itinéraire militant de ces théologiens qui se rattachent, par leur origine sociale, aux classes supérieures ? Nous pouvons identifier quatre séquences qui

¹ P. BOURDIEU, « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 36, n° 1, 1981, p. 3-24

² Y. RAISON DU CLEUZIOW, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *op. cit.*, p. 106

³ J.-M. DONEGANI, « Itinéraire politique et cheminement religieux », *op. cit.*, p. 722

renvoient aux différentes étapes de requalification de leur engagement religieux et aux différents facteurs (réseaux, sphères de vie, relation contexte-disposition) qui interviennent dans ce processus : 1) une socialisation à la vocation 2) le désajustement et la crise 3) le maintien de l'engagement religieux versus la bifurcation biographique 4) enfin, une dernière séquence de reconversion de l'engagement. La comparaison de ces deux cas permet *in fine* de cerner les processus qui les amènent à mobiliser l'éthique en tant que ressource politique pour infléchir les pratiques politiques, en tenant compte du contexte global et institutionnel, des contingences et d'autres variables qui façonnent leur itinéraire militant.

Leurs itinéraires se caractérisent par une première séquence de socialisation religieuse, à la fois familiale et paroissiale relativement homogène, dont les éléments convergent vers la formation de dispositions culturelles et d'appétences propice à l'investissement intellectuel religieux. On observe que l'origine sociale pèse fortement sur les formes de socialisation primaire, avec l'intériorisation de dispositions au travail intellectuel et d'un intérêt pour la réflexion théologique qui persiste dans leurs engagements ultérieurs. Tant Baptiste G. que Jean T. cultivent très jeune un rapport intellectuel et affectif à la religion. Durant cette phase, ils entretiennent des contacts privilégiés avec des clercs qui exercent sur eux une « paternité spirituelle » – d'autant plus forte que tous les deux perdent leur père durant leur enfance –, dont les orientations sont en phase avec les innovations théologiques, pédagogiques et spirituelles de la période. Ils constituent des agents d'exemplarité dotés d'une forte légitimité à socialiser qui les confortent dans leur décision de s'engager dans l'institution religieuse. À ce stade, leur fidélité manifeste une « docilité consentie » à l'égard de ce qui est attendu d'eux¹ qui les amène à acquérir un savoir théologique dans le cadre d'un engagement religieux perçu au début comme « apolitique » et sans rapport avec les enjeux politiques de leur activité.

Leur condition scolastique leur offre tout le loisir de la réflexion intellectuelle, dans un contexte de renouveau théologique prônant le dialogue avec les sciences humaines. les amène à s'interroger sur la validité des contenus théologiques et de leurs usages. Cette réflexion critique les amène à remettre en question les discours religieux de légitimation des rapports de pouvoir et des pratiques instituées (rites de dévotion, langage et pratiques de contemplation, différenciation entre le « spirituel » et le « politique », division du travail religieux, coupure entre l'Église et le monde, etc.). Les premiers doutes surviennent dans ce travail intellectuel qui fissure le dispositif d'imposition de la vérité religieuse.

Le doute se renforce sous l'effet d'un contexte de politisation et contestation du régime de vérité de l'institution – à la fois de son autorité, comme capacité à dire le « vrai », et de son pouvoir,

¹ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, op. cit., p. VII

comme capacité à le faire accepter – qui polarise les positions dans le champ religieux et fait voir comme arbitraire ce qui semblait naturel et évident. Le décalage entre les exigences éthiques de la théologie herméneutique, d'un côté, et les normes, pratiques et croyances que les autorités de l'institution s'efforcent d'imposer, de l'autre, constitue une source croissante d'insatisfaction, voire de révolte. La participation aux mouvements de contestation de l'Église-institution dans un contexte de politisation généralisée entraîne une requalification progressive du regard qu'ils portent sur l'Église : les rapports que la religion et l'Église entretiennent avec les rapports de pouvoir dans le monde social leur apparaissent désormais évidents et inextricablement liés, sans entraîner pour autant le passage de l'engagement religieux à l'engagement politique.

Le choix de la défection ou le maintien d'une fidélité paradoxale ouvre une nouvelle séquence du fait qu'il s'accompagne d'un effet de cliquet : il devient par la suite difficile, voire impossible (en raison de la fermeture de l'institution et des nouvelles contraintes de vie, notamment familiale) de revenir en arrière. On observe schématiquement un processus identique à celui mis au jour par Hélène Rose Fuchs Ebaugh¹ : dans une phase de doute et remise en question du sens de l'engagement religieux, l'entourage intervient comme un facteur décisif dans le passage à l'acte, soit de la défection, soit du maintien de l'engagement. Les schémas figurant en fin de chapitre rendent toutefois attentif au « jeu des contextes sociaux dans lesquels surviennent les sorties de rôle et le poids variables des facteurs » identifiés, notamment les effets socialisateurs de l'exposition à des événements politiques², qu'une perspective ontogénétique tend à occulter³. Dans l'exemple de Baptiste G., le soutien d'un ex-prêtre et les nombreuses défections au sein de l'ordre dans un contexte de plus grande acceptabilité de la désaffection religieuse favorisent l'exit. La rencontre affective et la socialisation conjugale, puis la reconversion professionnelle réussie entraînent un désengagement sans retour. Dans l'exemple de Jean T., plusieurs facteurs contribuent au maintien de l'engagement religieux, mais dans une posture de fidélité paradoxale : l'insertion dans le réseau militant du christianisme social à Paris, la mise en couple avec une femme partageant des croyances religieuses relativement similaires, les contraintes familiales avec l'arrivée d'un enfant qui complique les possibilités de bifurcation professionnelle, l'appartenance à une institution protestante dans laquelle le changement professionnel est assez flexible. Celle-ci permet de limiter le désajustement éprouvé par Jean T. en pouvant assumer une fidélité critique à l'institution. L'essoufflement de la période contestataire, les coûts élevés d'une reconversion professionnelle à mesure que la famille s'agrandit après que son épouse ait consenti à assurer presque seule la charge

¹ H. R. F. EBAUGH, *Becoming an ex*, *op. cit.*, p. 84

² O. IHL, « Socialisation et événements politiques », *op. cit.*

³ O. FILLIEULE, « Temps biographique, temps social et variabilité des rétributions », *op. cit.*

familiale, enfin, l'insertion dans un réseau d'individus appartenant à une génération de clercs politisés dans les années 68 et restés engagés dans l'Église, tout cela contribue au maintien de son engagement dans les limites de l'institution. Dans les deux cas, toutefois, les moyens de gérer le désengagement religieux et la fidélité paradoxale « dépendent des ressources mobilisables qui sont elles-mêmes fonction de la biographie des acteurs (...) c'est-à-dire la position sociale, les réseaux sociaux à disposition et le degré de flexibilité offert par les institutions »¹, ainsi que leur inscription dans une activité professionnelle faiblement règlementée. Comme le fait remarquer Julie Pagis², on retrouve une conjonction de facteurs *biographiques* (militantisme religieux qui les met au contact de milieux politisés, exposition à de nouveaux contenus théologiques, rencontre affective et socialisation conjugale, projet familial, insertion dans un réseau militant, etc.), de facteurs *organisationnels* (degré de rigidité de l'institution, remise à l'ordre institutionnel, défection de religieux, porosité des frontières institutionnelles, nouveaux modes de croire, etc.) et de facteurs *contextuels* (valorisation de l'engagement politique dans les milieux intellectuels religieux parisiens, exculturation du catholicisme, œcuménisme, conjoncture fluide, politisation du tiers-mondisme, etc.) favorisant la politisation d'un engagement religieux, le questionnement sur le sens de cet engagement et le passage à l'acte (défection versus fidélité critique).

Une quatrième séquence de socialisation professionnelle se caractérise par un réaménagement des investissements militants et religieux. S'ils se distancient ou quittent l'institution religieuse, ces jeunes clercs sont confrontés à la nécessité de subvenir à leurs besoins matériel et, dans une certaine mesure, à ceux de leur proches. En même temps, les horizons professionnels de ces intellectuels religieux sont limités, si bien qu'ils saisissent les opportunités qui s'offrent à eux et qui leur apparaissent conciliable avec leur aspiration et appétences. Or, la gamme des professions qu'ils ont le plus de chances d'investir entretient des relations étroites avec le type de dispositions et savoir intériorisé³ : il s'agit de professions faiblement institutionnalisées qui, dans le contexte des années 1970-1980, échappent à la spécialisation des savoirs et savoir-faire, et qui sont impliquées dans la régulation des conduites à travers des dispositifs d'incitation, la formulation de norme et de principes. Ces clercs s'approprient leur profession en réinvestissant leur savoir et savoir-faire religieux pour se dégager des marges de manœuvre et ainsi redéfinir les principes qui régissent leur activité. Ils parviennent ainsi à modifier leur environnement pour le rendre plus conforme à leur désirs⁴. Tout cela n'est possible que par un long et patient travail d'appropriation personnelle d'un

¹ S. DENAVE, *Reconstruire sa vie professionnelle. Sociologie des bifurcations biographiques.*, op. cit., p. 82

² J. PAGIS, *Les incidences biographiques du militantisme en Mai 68. Une enquête sur deux générations familiales: des « soixante-huitards » et leurs enfants scolarisés dans deux écoles expérimentales*, op. cit., p. 157 police

³ S. TISSOT (éd.), *Reconversions militantes*, op. cit., p. 14

⁴ A. PERCHERON, *La socialisation politique*, op. cit., p. 32

savoir religieux collectif, avec lequel ils entretiennent un rapport affectif liée à leur socialisation antérieure.

Ils doivent donc à leur socialisation religieuse une partie considérable de ce qu'ils sont devenus et des modes d'investissement militant qu'ils privilégient dans le cadre de leur profession. L'un comme l'autre est animé par la même recherche consistante à « recoder, traduire en acte et en langage, le souffle évangélique premier dans le langage culturel contemporain » pour réinventer « une nouvelle manière d'être chrétien qui soit totalement contemporaine »¹. Ce désir se traduit par un rejet des énoncés religieux scolastiques et autoréférentiels (doctrine, morale, certitude) et un souci du dialogue avec le monde, notamment avec les sciences humaines, afin de le transformer dans l'esprit des valeurs de fraternité et de justice de l'évangile. Cette attitude exprime une croyance en la vertu des valeurs dans l'activité politique et économique et une forte disposition pour la promotion de ces valeurs dans leur champ d'activité professionnelle. Leur capacité à produire une réflexion éthique via la mobilisation d'un savoir théologique trouve ses conditions de possibilité dans l'insertion et la réactivation de réseaux d'intellectuels religieux qui opèrent une conversion de ce savoir en ressource politique *via* la production d'énoncé éthique. Par conséquent, s'il faut « se garder de surestimer les aspects intellectuels des modes de production des représentations »², le type d'engagement qu'ils privilégient doit en partie être rapporté à la composante éthique de l'habitus de ces intellectuels religieux politisés dans les années 68.

Un autre effet de cette socialisation politique liée à leur politisation religieuse, en étroite relation avec ce qui vient d'être souligné, est l'expression d'une préférence pour la politique institutionnelle au sein de la gauche – les Verts pour le premier, le Parti socialiste pour le second –, tout en exerçant une profession dans laquelle ce positionnement politique semble moins valorisé et partagé. On peut d'ailleurs penser que cet élément peut peser sur le refus d'un engagement partisan plus conséquent et visible. On a vu que cette préférence politique pour la gauche est aussi étroitement liée à leur insertion dans un réseau d'intellectuels et militants de gauche, qui semble toutefois plus marqué chez Jean T. en raison de son inscription plus forte dans l'espace local, en comparaison avec la carrière internationale de Baptiste G. qui complique ce type d'insertion – d'où l'importance de tenir compte de la position « sociogéographique » des individus³. Il faut donc relativiser l'idée selon

¹ Y. RAISON DU CLEUZIOW, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, op. cit., p. 644

² A. PERCHERON, *La socialisation politique*, op. cit., p. 31

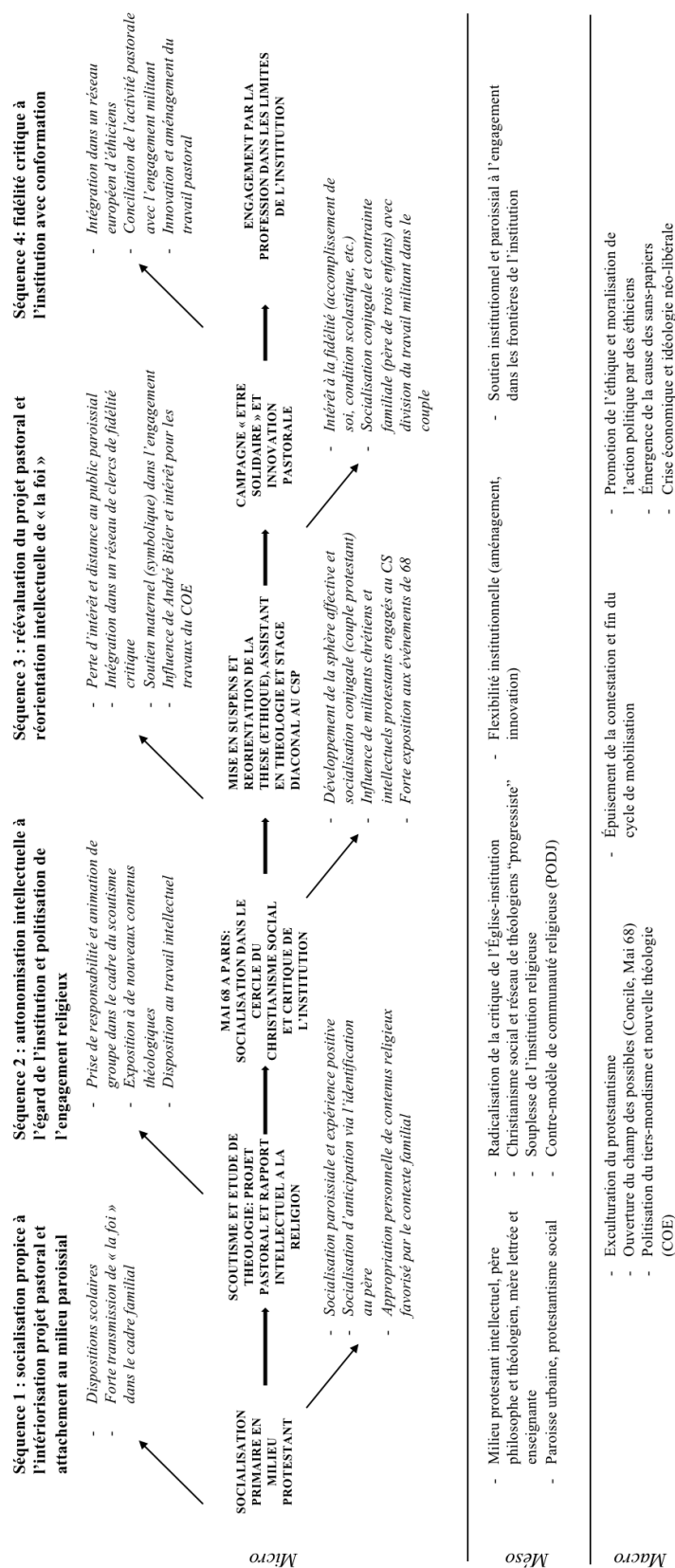
³ F. POGLIA MILETI, I. SAINSAULIEU et É. ZUFFEREY, « Effets de positions professionnelles sur les opinions politiques en Suisse: pour une approche des espaces-temps sociaux », dans I. Sainsaulieu et M. Surdez (éd.), *Sens politiques du travail*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 223 et ss.

laquelle « la fonction crée l'opinion » politique¹, et intégrer tous les éléments de la biographie – y compris la sphère du travail et les autres sphères de la vie sociale (ici religieuse, militante et conjugale) – pour saisir comment se constituent le rapport au politique et les préférences situées sur l'échelle gauche-droite. Par ailleurs, on observe que l'adhésion partisane chez Jean T., et plus généralement la possibilité d'un attachement à l'activité politique institutionnelle, est concurrencée, dans les deux cas, par leur investissement militant dans le cadre de leur profession et une attitude anti-institutionnelle qui les amène à mettre à distance les logiques de délégation-dépossession inhérentes à toute activité politique traditionnelle. Au final, tout qui vient d'être dit explique que l'expression de points de vue socio-politiques de ces théologiens parmi les chrétiens de gauche « ne trouve pas toujours et partout des débouchés dans les formes classiques de la participation politique »² que sont notamment l'adhésion et le militantisme partisan ou syndical.

¹ F. POGLIA MILETI, I. SAINSAULIEU et E. ZUFFEREY, « Effets de positions professionnelles sur les opinions politiques en Suisse: pour une approche des espaces-temps sociaux », *op. cit.*

² I. SAINSAULIEU et M. SURDEZ (éd.), *Sens politiques du travail*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 16

Schéma biographique 17 : Jean T.



CHAPITRE 10 : LA QUETE D'UNE AUTRE PRATIQUE DE LA FOI : UN ENGAGEMENT DANS LE CHRISTIANISME DE LA LIBERATION

Parmi les enquêtés, certains reportent sur le Tiers-Monde, en particulier sur l'Amérique latine, leur aspiration à vivre un évangile authentique en accord avec leur préférence politico-religieuse. Les départs pour l'Amérique latine dans les années 68 ne sont pas un phénomène nouveau pour les prêtres. En effet, l'Église catholique met en place un programme d'échange dès les années 1940, notamment depuis l'Espagne. L'envoi de prêtres en mission sur cette « terre catholique » a pour objectif la « romanisation » des Églises et des croyants d'Amérique latine par un travail systématique d'uniformisation théologique. Partis pour vivre une expérience de quelques mois, nombreux sont ceux qui en reviennent transformés¹, car l'Amérique latine devient la terre de « conversion des missionnaires par ceux qu'ils sont censés convertir »². Ils s'engagent aux côtés de prêtres et religieux latino-européens actifs dans le domaine de l'éducation populaire qui émerge dans les quartiers pauvres et villages ruraux, systématisé par des pédagogues comme Paolo Freire et opérant comme un répertoire d'action collective en contexte autoritaire. L'éducation populaire en Amérique latine s'est en partie construite dans le contexte du christianisme de la libération³, bien avant que la théologie du même nom s'y réfère dans sa propre réflexion pastorale. Celle-ci y voit une tentative de traduire la portée du message évangélique dans des pratiques de libération des pauvres vis-à-vis des formes d'oppression culturelle, économique et politique. On comprend que, pour de nombreux chrétiens de gauche, l'éducation populaire a pu constituer un champ d'action et de réflexion qui a répondu à leur lecture d'un évangile au service des pauvres.

L'historiographie évoque plus rarement l'engagement de protestants sur le continent. Or, le *Dictionnaire historique de la théologie de la libération* mentionne plusieurs théologiens protestants parmi les acteurs de cet important mouvement populaire⁴, parmi lesquels figure Matthias P.. Né en 1950, il grandit dans une famille protestante de classe moyenne-supérieure qui fréquente une paroisse d'un hameau du vignoble vaudois. A priori, tout le rapproche de Jean T. né six ans plus tôt dans une famille protestante engagée elle aussi dans une paroisse de l'Église Réformée du canton de Vaud. Matthias P. s'inscrit dans un monde social assez similaire. Lui aussi étudie la théologie à la faculté de Lausanne qu'il intègre quelques années plus tard, en automne 1968. Comme Jean T., il puise très tôt dans son milieu familial à la fois l'attrait pour la théologie et le ministère pastoral.

¹ E. GIRAUDIER, « L'engagement de prêtres français pour les ouvriers et les pobladores chiliens. La trajectoire du père Pierre Dubois (années 1960-1990) », dans O. Chatelan (éd.), *Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste ? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XXe siècle*, Nancy, Arbre bleu, 2020, p. 157-174

² O. CHATELAN (éd.), *Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste ?*, op. cit., p. 7

³ M. LÖWY, *La guerre des dieux*, op. cit.

⁴ P. SAUVAGE, *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, Paris/Namur, Editions jésuites, 2017

Les destins de ces deux protestants d'origine, leur questionnement et intérêt théologique et les formes de militantisme endossées durant leur itinéraire sont pourtant profondément différents. En effet, Matthias P. adopte une posture particulière « en me démarquant du théologien académique traditionnel », revendiquant « pleinement aujourd'hui l'héritage de la théologie latino-américaine de la libération ». Plutôt qu'en philosophe, il s'intéresse « d'abord à la chaîne de production théologique qui implique ses productrices et producteurs, son mode et son type de production, sa transmission ou distribution et finalement sa consommation », c'est-à-dire les usages qu'en font les acteurs et les finalités que ces derniers cherchent à atteindre, consciemment ou non.

Ce n'est donc pas la quête d'une conception philosophico-théologique nouvelle, ni la dimension contemplative de « la foi » qui l'anime. Sa démarche que partagent d'autres jeunes théologiens qui se politisent dans le cadre des mouvements œcuméniques et communautaire des années 68 consiste à questionner sous l'angle politique la production du savoir théologique, à savoir les finalités de la théologie (à qui sert la théologie), et par conséquent ses acteurs (qui fait la théologie) et leur contexte (où et à partir de quels intérêts). D'une certaine manière, ces jeunes théologiens politisés partagent une même manière d'être « hors la loi symbolique »¹ à l'égard de la production théologique et du statut de théologien dans l'Église en tant qu'autorité idéologique. L'intérêt de son itinéraire est précisément de montrer que ce questionnement, qui fut celui à des degrés de conscience divers de nombreux jeunes étudiants en théologie, est au principe des affinités que Matthias P. entretient avec la théologie de la libération latino-américaine. À la différence de Jean T., Matthias P. mobilise moins la théologie pour produire des propositions éthiques transposables dans l'univers politique, qu'à saisir les principes pratiques de l'Education populaire afin de penser de nouvelles manières de « transmettre » un savoir théologique en rupture avec les formes d'imposition verticale de contenus pré-établis.

Son itinéraire montre en quoi le transfert de l'engagement en Amérique latine a constitué une condition du maintien de la fidélité religieuse compromise par la politisation des années 68. On verra dans un premier temps les expériences scolaires, paroissiales, religieuses et militantes dans lesquelles il puise à la fois les motivations, les ressources dispositionnelles et matérielles et les réseaux participants d'une quête qui l'amène à se rendre en Amérique latine pour échapper aux fonctions pastorales auxquels il était promis. Son itinéraire offre un éclairage sur « les traductions les plus directement politiques »² d'une socialisation religieuse marquée par le contexte des années 68.

¹ D. DAMAMME *et al.* (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 274

² Y. BOUGHABA, A. DAFFLON et C. MASCLÉ, « Introduction. Socialisation (et) politique », *op. cit.*, p. 9

Dans un deuxième temps, on analysera les effets du contexte latino-américain sur l'actualisation de dispositions et la formation d'un sentiment vocationnel qui l'amènent à refonder ses appartenances à l'institution religieuse en refusant les divisions entre théologie, éducation et militantisme. On verra que son itinéraire latino-américain peut être interprétée comme une stratégie d'institutionnalisation et de promotion à plus large échelle d'une éducation religieuse en rupture avec les formes d'inculcation théologique promue par les Églises dans les institutions de formation en Amérique latine. Son itinéraire révèle les espoirs, les intérêts, les contradictions et contrariétés aussi qu'il s'efforce de résoudre à travers ses engagements en Amérique latine.

Section 1 : Matthias P., un enfant de la classe moyenne protestante

Matthias P. connaît un itinéraire qui l'amène à rompre partiellement avec le régime de vérité de l'institution protestante reposant sur la séparation des domaines d'activités politique et religieuse, et sur le pouvoir de contrôle que peut exercer le théologien en tant qu'autorité intellectuelle et idéologique capable d'imposer une vérité ou d'en relativiser la portée. C'est ce processus étroitement lié à la politisation religieuse qui nous intéresse dans cette première partie. Pour cela, il faut insérer sa socialisation dans un contexte où une partie la jeunesse protestante aspire à une nouvelle manière de vivre la « foi », mais aussi dans un cadre familial et protestant propice à l'acquisition d'une réflexivité sur ses pratiques et croyances religieuses. Son récit livre les références, les individus, les activités et les événements qui participent à la rupture avec ce régime de vérité dans un contexte précis, et qui interdisent de qualifier la politisation religieuse comme un « transfert » de l'activité religieuse vers l'activité politique. On verra également ce qui, dans son entourage et ses expériences, fait de l'Amérique latine un nouvel « horizon d'attente »¹, en montrant que la sensibilisation aux questions de développement a des effets majeurs sur son itinéraire à condition d'y articuler les autres éléments dont sa socialisation se compose.

Une religion par le cœur et la piété

Mathias P. grandit dans une famille protestante d'origine bâloise dont le nom est associé aux commerçants coloniaux et missionnaires de la Mission de Bâle. Son père est ingénieur et sa mère musicienne fréquentent chaque dimanche la paroisse du village situé dans l'Est lausannois. Le poste d'ingénieur occupé par son père sans grande « ambition » professionnelle assure à la famille un revenu confortable. Il leur permet de louer le premier étage d'une ancienne maison de maître vigneron donnant sur les vignes du village situé à une dizaine de minutes seulement en train de Lausanne.

¹ S. ROUSSEAU, « Un tiers-mondisme chrétien », *op. cit.*, p. 469

Ses parents se rendent chaque dimanche dans la paroisse « traditionnelle » du village fréquentée par un public de petits exploitants, vignerons-commerçants et des membres de la nouvelle classe moyenne montante mieux dotés en capital scolaire, qui sont aussi les plus ouverts aux innovations liturgiques et pastorales¹. Ils assistent chaque dimanche au culte que Matthias P. ne qualifie comme « ni piétiste, encore moins charismatique », en s'y sentant bien et à leur place. Les activités extraparoissiales sont autant d'occasions d'entretenir une sociabilité à travers laquelle s'organisent les sorties de congés². Le père de Matthias P. est fortement impliqué dans le Conseil de paroisse et occupe durant plusieurs années la fonction de président. Sa mère est également très investie dans la paroisse où l'on prend le temps de discuter, de prendre des nouvelles et de se rendre visite.

Matthias P. explique avoir grandi dans une « famille austère, dans laquelle la corporalité et le plaisir ne sont pas cultivés ». Le sentiment religieux est « transmis » par la « pratique directe »³ au travers de participations directes à des activités récurrentes, telles que les rites quotidiens (la prière midi et soir), la participation au culte (les chants, l'animation du culte, le catéchisme, etc.) et les activités extraparoissiales. Cette socialisation religieuse « par cœur et par habitude » tire sa force des relations affectives, « chargées d'émotions », qu'entretient une sociabilité paroissiale de l'entre-soi assurant l'intégration temporelle, religieuse et sociale. Les paroissiens sont animés par la volonté de pratiquer leur foi dans un cadre paroissial, certes traditionnelle, mais pas non plus arc-boutée sur une foi contemplative. La pratique religieuse est fortement emprunte d'une « conception intramondaine de l'éthique que fait prévaloir la Réforme »⁴, et que résume la formule évangélique « être envoyé dans le monde, sans être du monde ». Elle consiste à se penser comme des témoins d'une vérité, laquelle requièrent l'observation minutieuse des actes de piété et un témoignage d'exemplarité par l'évidement des passions et le souci du prochain :

« Mon milieu et ma famille me transmettent une foi chrétienne, éducation informelle qui me marque fortement dès mon plus jeune âge. Mes parents, chacun bien différemment, assument une identité et un engagement religieux des plus profonds et l'exercent autant dans le cadre familial que paroissial et social. La rigueur, le puritanisme et parfois l'austérité calvinistes se manifestent dans les différents espaces et expressions de notre vie quotidienne. De cette piété surtout maternelle – c'est toujours ma mère qui bénit les aliments –, je ne retiens ici qu'une image marquante et fugace : celle de mes parents agenouillés à côté de mon lit d'enfant pour réciter le Notre Père, le soir avant que je m'endorme. En une phrase, je grandis dans un cadre profondément religieux et moraliste, avec une foi conservatrice, mais engagée. »

¹ A. ROUSSEAU, « Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Eglise », 1982, *op. cit.*

² On retrouve ici un des types de sociabilité paroissiale identifié par O. BOBINEAU, « Sociabilité et socialisation paroissiales: une comparaison franco-allemande », *op. cit.*

³ B. LAHIRE, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, *op. cit.*, p. 421

⁴ D. HERVIEU-LEGER, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *op. cit.*, p. 43

Contrairement à sa mère, son père est fortement ouvert à l'œcuménisme et se rend régulièrement à plusieurs célébrations œcuméniques organisée en collaboratino avec la paroisse catholique voisine. Son père qu'il décrit comme « un scientifique et un vrai humaniste » s'intéresse « aux autres religions » et entretient une certaine aversion pour la « religion » fermée au dialogue interreligieux et arc-boutée sur les certitudes. Mathias P. grandit ainsi dans un cadre familiale où la réflexion sur les croyances attachées à « la foi » est autorisée, voire encouragée par son père. En revanche, ce dernier considère que l'activité politique et le mouvement religieux sont deux réalités distinctes, indépendantes l'une de l'autre. Ce point de vue est l'un des points d'accrochage qui, plus tard, consituera l'un des points de friction avec son père.

Durant sa prime enfance, Matthias P. intériorise cette religiosité protestante qui va de soi sans trop se poser de questions. Entre ses dix et treize ans, il participe à une retraite dans le domaine de Crêt-Bérard, où il s'immerge dans une ambiance propice à susciter une « religion de l'intériorité¹ » autorisant, sur le mode mystique, l'appropriation personnelle et permanente des vérités religieuses :

« Elles se déroulent sur une semaine avec une vingtaine d'enfants, durant quatre étés successifs et avec l'accompagnement plus ou moins constant de la même équipe de responsables. Le cadre, la maison, la campagne et les champs de blé autour du site marquent l'arrière-fond d'une organisation minutieuse qui combine bricolages, réflexions, jeux et offices religieux ; la nourriture est bonne et l'hébergement agréable. Tout cela pourrait avoir un air de colonie de vacances, mais l'atmosphère, les activités et les perspectives en sont bien différentes. Chaque retraite est axée sur un thème biblique spécifique : Zachée, David, le centurion, l'enfant prodigue. Une image parmi d'autres : je suis assis à la table du petit-déjeuner, après l'office du matin, le regard un peu perdu en train de méditer sur ce que je viens de vivre ou de sentir dans la petite chapelle. Un responsable m'interpelle : « Ça va ? Tu n'es pas triste ? » Non, je suis simplement ailleurs, habité par le silence ou la prière. La piété et l'esthétique de la petite chapelle, les bougies, les offices me parlent. Je découvre les psaumes que je lirai plus tard avec une certaine régularité dans ma chambre, le soir, avant d'éteindre la lumière. »

En comparaison à d'autres individus, notamment catholiques, sa socialisation religieuse comporte une dimension affective assez marquée et repose sur l'intériorisation d'une « foi » plus personnelle qui favorise l'adhésion consentie à un ensemble de croyances partagées.

On verra qu'il ne faut pas interpréter la distance critique qu'il entretient peu à peu à l'égard de ce milieu paroissial comme la marque d'un rejet et du désintérêt pour la religion, mais au contraire comme la recherche d'une « foi » personnelle qui fait sens au regard de ses expériences et interrogations dans le cadre de l'entre-soi de ses amis proches. La suite de son parcours montre, en effet, l'influence déterminante de « l'ouverture des cadres socialisateurs extra-familiaux » et des « contre-modèles de comportement » fournis par les pairs². Car Matthias P. se lie fortement d'amitié

¹ *Ibid.*, p. 42

² B. LAHIRE, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, op. cit., p. 168

avec plusieurs jeunes de la paroisse, dont l'un est le fils du pasteur, avec qui il passera l'essentiel de son temps libre durant toute sa scolarité et ses études universitaires.

Une socialisation extraparoissiale et la formation d'un intérêt pour les contenus de la « foi »

La ritualité du culte dominicale suscite néanmoins dans le rang des jeunes paroissiens comme Matthias P. Sans doute assez conscientes de cela, les autorités de la paroisse sont assez soucieuses d'intégrer les jeunes à la vie paroissiale et mettent à disposition des locaux et du matériel pour des activités extraparoissiale entre jeunes. Mais à mesure que Matthias P. avance en âge, sa socialisation s'opère classiquement de moins en moins dans la famille et la paroisse, et de plus en plus dans les espaces de sociabilité juvénile du village. En poursuivant une scolarité supérieure à Lausanne, Matthias P. se retrouve « catapulté hors du village ». Avec ses amis qui poursuivent également des études au lycée, il rejoint un groupes des Unions chrétiennes de jeunes gens (UCJG) réunissant sept à huit jeunes qui encourage la prise de parole en groupe, le partage spirituel et la réflexion à partir de textes bibliques.

En dehors de la paroisse et des UCJG, Matthias P. et ses amis se mettent à fréquenter d'autres jeunes du village, plus « prolos et durs », engagés dans la Société de sauvetage « qui aimaient ramer et boire des verres ». Outre cette sociabilité villageoise et la paroisse, ils mettent également sur pied le Club des jeunes du village « fondé par une équipe de copains dont une partie est également engagée dans la paroisse » et « qui était un truc où l'on faisait la fête ». De même, il voit les UCJG glisser « de la salle de paroisse au Café de la Tour puis, souvent, après la fermeture du bistrot, à l'arrière-boutique de l'épicerie Crisinel ». Cette sociabilité juvénile qui s'opère à distance du monde des adultes autorise une socialisation par les pairs sur un mode plus festif en opposition avec l'ascétisme religieux de ses parents :

« Le statut et l'organisation du Club pourraient être qualifiés de minimalistes et spontanés, une autogestion en marge de tout intérêt politique, de pouvoir ou de contrôle. Aucune ingérence de la paroisse n'y est tolérée. »

C'est par le biais de ce groupe de jeunes que s'organise une socialisation secondaire résidentielle locale où les codes de conduites et dispositions ascétiques de sa socialisation primaire sont mis en veille au contact de jeunes d'autres milieux qui y importent une culture populaire :

« Grâce au groupe de jeunes de la paroisse, le village devient pour moi autre chose qu'une gare et qu'un temple, même si quelques amitiés et repères vont déjà au-delà des Lutriens qui prennent le même train pour aller au collège à Lausanne. »

Les jeunes du village constituent ainsi un puissant vecteur de socialisation en dehors de l'école, de la famille et de la paroisse, où jeunes travailleurs et étudiants se mélangent sans complexe :

« Il n'y avait pas du tout de cloisonnement entre ceux qui étudiaient à Lausanne et les ouvriers de chez Bobst, parce qu'il y avait ce groupe de jeunes. On se retrouvait tous là, on était tous plus ou moins copains entre nous, tout le monde se connaissait, on faisait des camps de ski. C'était une école très importante. »

Peu à peu, son « identité, marquée d'abord par une origine de classe et un habitat presque châtelain en dehors de la bourgade, est remodelée par une appartenance et une participation active aux groupes de jeunes de Lutry ». Ces groupes lui offrent « un cadre ouvert à de nombreuses sorties, soirées et réjouissances diverses » qui contraste avec le mode de vie austère de ses parents :

« Nous nous retrouvons également à l'occasion de la Fête des vendanges, de kermesses, de ventes paroissiales et d'autres événements qui se déroulent à la salle de gymnastique, à la buvette attenante ou sous les tentes montées pour l'occasion sur l'esplanade de l'école primaire. À toutes ces occasions, les libations sont toujours fort abondantes. »

La participation aux rencontres de Taizé permet une socialisation religieuse secondaire « associée à un refus radical de toute orthodoxie croyante validée par une institution » et apporte une « *validation mutuelle du croire*, fondée sur le témoignage personnel, l'échange des expériences individuelles et éventuellement sur la recherche des voies de leur approfondissement collectif »¹. Matthias P. et ses amis y découvrent un style de célébration qui tranche avec le style « austère », « réglé » et souvent « ennuyeux » de la paroisse, même si le « mouvement œcuménique qui possède alors une dynamique et un élan significatifs s'invite avec force dans la paroisse » et contribue probablement au maintien de sa fidélité paroissiale.

En parallèle, Matthias P. poursuit ses études au collège dans la voie classique. Il vit toutefois assez mal cette nouvelle étape scolaire qui l'éloigne de cet univers protecteur. Il raconte ainsi avoir subi une série d'humiliations par son professeur exerçant à l'égard de certains élèves une violence symbolique scolaire visant à disqualifier les « moins bons » : « Il bossait avec les quatre meilleurs élèves de la classe, et le reste, il s'en foutait. » Il ressort « détruit », tombe malade et interrompt ses études : « J'ai passé six mois [dans un centre de repos] à Château d'Oex pour me refaire. » Une fois remis, Matthias P. quitte la section classique qui ouvre aux Lettres et à la théologie pour entrer en section scientifique. Cependant, son arrêt maladie l'éloigne temporairement de l'univers scolaire et favorise un repli sur l'entre-soi du groupe de pairs. Cette situation le place également dans des conditions propices à cultiver une piété personnelle à travers la prière et la lecture de la Bible. Quelques mois plus tard, au cours de l'année 1968, il va d'ailleurs créer un petit groupe de prière avec son ami, fils de pasteur, après une rencontre de Taizé ou « au retour d'une retraite ». Ils lisent en commun des ouvrages tels que *De la vie communautaire* du théologien assassiné par les nazis Dietrich Bonhoeffer prônant un christianisme « irrégulier » parlant le langage des hommes et des femmes du temps présent, mais aussi les livres de Frère Roger, fondateur de la communauté de

¹ *Ibid.*, p. 53

Taizé (*Dynamique du provisoire, Violence des pacifiques*) ou encore le recueil de prières de Madelaine Delbrêl. Matthias P. découvre au fil de ses lectures une conception de la « foi » résolument œcuménique, débarrassée des spéculations métaphysique, qui se donne pour horizon « l'actualisation de la Parole de Dieu » et la « pratique des chrétiens engagés dans un monde nouveau »¹. La portée réelle et concrète de « la foi » est indissociable de la réflexion sur sa transmission et pertinence dans ce monde : « Notre œcuménisme de base nous offre une quantité de découvertes humaines, pastorales et théologiques au sein desquelles le rapport entre la foi, la spiritualité et la politique est naturel. »

Ces lectures accompagnent sans doute le décalage qui se creuse entre « les cultes du matin à Lutry » marqués d'une « grande rigidité », et les nouvelles formes de partage religieux expérimentées en dehors de ce cadre paroissial. C'est qu'ils atteignent un âge où « rejeter cette pratique ennuyeuse ou continuer est une question que tout adulte se pose »². Matthias P. et ses amis organisent alors des « célébrations un tant soit peu alternatives le dimanche soir », plus détendues et centrées sur le partage. Avec ses amis proches, il s'approprie peu à peu une lecture de l'évangile attentive aux enjeux de justice, de partage, sur un mode collectif en affinité avec une sociabilité juvénile festive. Il lui arrive ainsi d'animer des soirées, devient responsable du groupe au UCJG, et acquiert progressivement une affinité pour l'animation de groupe de partage, de réflexion dans un cadre juvénile qui apprécie la musique et la bonne ambiance.

En même temps, l'ouverture de la paroisse à un œcuménisme engagé sur les problématiques du Tiers-Monde permet aux jeunes comme Matthias de découvrir les problématiques nouvelles que soulèvent le mouvement œcuménique à l'égard des relations nord-sud à l'échelle internationale. Les groupes de jeunes sont ainsi sensibilisés aux problèmes d'injustice qui circulent dans les milieux protestants engagés dans les activités œcuméniques dans lesquels les Églises et théologiens du tiers-monde font entendre la voix des peuples « opprimés » engagés dans leur « libération » :

« Grâce à quelques-uns de ses membres, la paroisse nous permet de nous ouvrir au monde, d'exprimer nos préoccupations quant aux injustices, à la réalité internationale, aux relations entre pays riches et Tiers-Monde. (...) Nos groupes de jeunes se voient entraînés tout naturellement dans l'aventure œcuménique grâce à une paroisse et un Conseil ouverts à l'œcuménisme. »

Son cousin Roy Preiswerk, juriste et anthropologue impliqués dès 1973 dans les activités de l'Institut du développement à Genève où il succède à Pierre Bungener, est aussi l'un de ceux qui,

¹ D. AVON et M. FOURCADE (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980: colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, 2009, p. 7

² A. GOTMAN, *Ce que la religion fait aux gens, op. cit.*, p. 221

dans sa famille élargit, « marque » la jeunesse de Matthias M. en l'introduisant à la problématique du Tiers-Monde, tout comme sa tante Yvonne Preiswerk, une anthropologue, féministe et socialiste qui l'accompagnera dans ses activités latino-américaines. Outre la lecture du livre classique de Jean-Marie Albertini *Les mécanismes du sous-développement*, il est aussi sensibilisé par l'un de ses amis proches, un peu plus âgé, qui deviendra secrétaire vaudois de la Déclaration de Berne. Avec l'aide de paroissiens « ouverts », ils thématisent la problématique en organisant des conférences à la paroisse. Dès ses 16 ans, Matthias P. anime également des séances d'école du dimanche. Cette activité l'amène à lire et s'approprier les textes bibliques, à le confronter à la difficulté de transmettre les enseignements de l'évangile aux plus jeunes :

« En écoutant [les sermons] toujours avec beaucoup d'attention et parfois avec intérêt, je me fabrique intérieurement d'autres interprétations du texte biblique ou de son application herméneutique, sociale ou politique. »

Une fidélité critique à la religion héritée de ses parents et la formation de nouvelles aspirations nourries par l'utopie communautaire

Durant son adolescence, Matthias P. prend de la distance avec les conceptions et manière de vivre « la foi » de ses parents. Celle-ci constitue néanmoins un aspect essentiel de son existence, car profondément et intimement intériorisée durant son enfance et constamment réactivée dans le cadre des interactions avec son entourage proche. Il atteint désormais un âge propice à la réflexivité sur les contenus de la « foi », réflexivité stimulée par sa propension à saisir le sens des textes bibliques qu'a favorisée cette socialisation religieuse protestante (les retraites, les groupes de discussion et de prière, etc.) et la culture scolaire de son milieu d'origine. Cette réflexivité s'opère à partir des problématiques rencontrées sur le chemin de la conscience religieuse et politique de son groupe d'amis à qui il se confie et passe du bon temps. En même temps, celui-ci puise une partie de ses références et cadre de pensée dans le cadre familial et paroissial qui les ouvre aux débats sur le « développement » du tiers-monde et les rapports nord-sud. Ce processus intervient à un moment du cycle de vie où ils deviennent non seulement capables de saisir ces aspects politiques, mais également disposés à s'y intéresser en raison de l'attention que leur prêtent des plus membres âgés de leur entourage engagés sur ces questions. La question de la « foi » devient peu à peu indissociable de questionnements politiques relatifs aux rapports qu'entretiennent les pays occidentaux engagés dans la mission et la colonisation avec les pays du sud qui entendent s'émanciper de la dépendance à l'égard des pays du nord.

En même temps, Matthias P. est assez peu satisfait des séances de catéchisme qu'il anime le dimanche. Soucieux de transmettre une foi réfléchie qui ne soit « ni ennuyeuse, ni dépassée », il se heurte à la difficulté de capter l'intérêt du jeune public. Cette expérience combinée à son appétence pour l'animation de groupes de discussion et débats contribue sans doute à nourrir un intérêt pour la théologie, plutôt qu'à poursuivre une orientation plus « technique » et « scientifique ». En été

1968, il fait le choix de s'inscrire à l'année de préparation aux examens de latin-grec qui sanctionnent l'accès à la faculté de théologie. Durant l'année 1968, l'un « des rares conflits » avec le conseil de paroisse « est lié au concert des White Gospel Four que nous organisons en avril 1968 ; un groupe d'universitaires lausannois qui chantent avec beaucoup de goût et de swing gospels et autres negro spirituals ». Cette culture juvénile qui s'invite dans les locaux de la paroisse témoigne de la distance qu'il entretient désormais avec la moralité d'un protestantisme « austère » et hanté par les « tentations » de la chair :

« Nous savons que, pour le public attendu, interdire les applaudissements – comme l'exige le Conseil de paroisse – ne passera pas et nous nous résistons à signaler la chose. En plus, un conseiller surprend un couple en train de se bécoter au haut de l'escalier en colimaçon qui mène à la chaire du temple, comble de péché charnel. »

S'il ne participe à aucune mobilisation du printemps 68 du fait de la faible mobilisation locale, l'événement est « indexé » dans son récit aux rassemblements de la Paroisse œcuménique des jeunes. Lorsque celle-ci débute ses activités en janvier 1969, Matthias P. débute son deuxième semestre préparatoire. La PODJ leur offre un espace de sociabilité juvénile au cœur de la ville dans lequel la « condition de jeunes prévaut et relègue à l'arrière plan d'autres différences, quelles soient sociales, culturelles ou confessionnelles ». Ce qui prévaut, c'est l'unité autour d'une même aspiration à changer la société, certains d'entre eux cherchant dans la voie communautaire un élargissement de la lutte politique. Elle leur permet d'expérimenter une autre manière de vivre la « foi », qu'ils veulent plus communautaire, festive, centrée sur le partage et l'approfondissement collectif de leur compréhension des enjeux de société, et qui en même temps intègre au cœur du dispositif une lecture de l'évangile nourrie par l'utopie d'une société globalement et radicalement transformée :

« Terrain fertile pour l'éclosion d'un nouveau langage qui articule le spirituel au politique, le silence à la fête, la vie intérieure à des recherches collectives. Ce que nous cherchons et percevons dans un lieu restreint et dans une paroisse locale traditionnelle, notre soif de changement dans différents domaines de vie trouve soudain un lieu d'expression, d'inventivité inimaginable. La possibilité d'entrer en contact et en communion avec des pairs entraînés tous par une mystique qui s'inspire, entre autres, de la formule des Rencontres de jeunes organisées par la communauté de Taizé : "Lutte et contemplation". »

À ses six-neuf ans, en octobre 1969, il est le seul parmi ses amis d'enfance à intégrer la faculté de théologie de Lausanne. Matthias P. note que c'est « probablement la faculté qui cassera peu à peu l'intégration existentielle qui existait alors entre vie quotidienne et prière ». Les études à la faculté opèrent une déconstruction critique des textes bibliques. À travers le dialogue qui s'instaure à la faculté entre la théologie et les sciences humaines, la théologie herméneutique et pastorale et la méthode historico-critique prennent le pas sur la théologie dogmatique. Ses études et lectures personnelles ne peuvent que favoriser sa « réception critique des sermons » auxquels il assiste le

dimanche à Lutry et son regard critique vis-à-vis d'un vocabulaire religieux abstrait détaché des réalités concrètes :

« J'émetts (...) quelques critiques sur une modalité de recueillement qui baigne dans la routine, car nous nous sommes fabriqué un vocabulaire vague pour la prière derrière lequel nous nous cachons et qui empêche une mise en commun véritable. »

Matthias P. perçoit peu à peu « l'apolitisme » de l'Église comme une rhétorique conservatrice. Celle-ci est étroitement associée à certains prédicateurs évangéliques américains, tels que Billy Graham, ancien aumônier militaire lors de la guerre du Vietnam. Ce dernier mène une croisade morale en Europe, en passant par Lausanne où il harangue les foules au stade de la Pontaise en 1974. Il fustige la libération des mœurs – notamment la sexualité hors mariage, associée à la déviance morale – et les mouvements contre la guerre du Vietnam dénoncé comme une tête de pont du socialisme. Cette polarisation de l'espace religieux amène Matthias P. à se situer, avec d'autres camarades d'étude, dans le pôle politique de la théologie. Certains professeurs plus à gauche que d'autres, qui « ont sans doute des matrices communes avec le christianisme social, l'éducation populaire, les missions », les accompagnent à une lecture sociale et politique de la théologie. En assistant aux quelques procès militaires de camarades d'études qui recourent à l'objection de conscience, parfois avec le soutien de pasteurs et théologiens engagés dans le mouvement pacifiste, Matthias P. saisit mieux les motifs et justifications politico-religieuses de cet engagement :

« Nous adhérons au pacifisme et nous sentons proches de la non-violence, en particulier de celle de Martin Luther King, vu nos racines chrétiennes. Plusieurs d'entre nous maintiennent des relations avec le Centre du même nom. Notre pacifisme n'est pas naïf et s'articule à un antimilitarisme politiquement fondé et cultivé par des mouvements et figures tels que le Mouvement international de la réconciliation, l'Internationale des résistants à la guerre, Lanza del Vasto et la communauté de l'Arche. »

Engagé dans ses études, Matthias P. et son cercle d'amis aspirent à une « foi » engagée dans la transformation de la société par la base, les communautés de vie étant envisagée comme un moyen propice à la recherche collective d'un mode de vie dans lequel le vécu de la « foi » est inséparable de la réflexion politique et théologique. Confronté en quasi permanence avec de jeunes militants se référant au gauchisme et au socialisme révolutionnaire, Matthias P. s'ouvre aux énoncés politiques plus radicaux d'inspiration marxiste que son éducation tendait à rendre lointains et inquiétants. Le décalage avec le milieu paroissial et familial se fait de plus en plus sentir. Les échanges avec son père, engagé au Conseil de paroisse et attaché à la séparation de l'Église d'avec la politique, se conflictualisent :

« À l'époque de mes vingt ans, la vie au Châtelard-sur-Lutry est marquée par des conflits avec mon père qui s'expriment principalement par le biais idéologique. Les provocations de part et d'autre reflètent, entre autres, la situation d'un étudiant, entretenu par sa famille, qui se rebelle contre son milieu, ses valeurs et ses traditions. Mes parents ne partagent pas mes options théologiques et politiques, encore moins ma façon de les exprimer. »

Lors d'une retraite à Taizé où circule les témoignages de frères qui « s'établissent dans des lieux frappés par l'extrême pauvreté en Inde, en Afrique, en Asie et au Brésil », Matthias P. et ses amis envisagent de s'installer en communauté, dans un contexte où les communautés spirituelles se multiplient dans les milieux œcuméniques aspirant à refonder une société plus juste et égalitaire.

Une socialisation communautaire sans remise en cause de la morale sexuelle

Début 1970, Matthias P. s'installe en communauté avec quelques camarades d'études et amis dans un village de campagne. Les quatre membres initiaux de la communauté sont tous des hommes célibataires « qui n'entretiennent pas de relation stable de couple », sans que ce soit là une volonté puisqu'une femme et amie de Mathias P. les rejoindra par la suite. Parmi eux figure l'un des grands amis d'enfance de Matthias P. qui est aussi le fils du pasteur du village de leur enfance. Contrairement à d'autres militants et militantes de communautés qui se revendiquent du maoïsme ou du trotskisme, les normes de genre et de sexualité ne font pas l'objet d'une remise en cause fondamentale, ce qui aurait pu provoquer chez certains d'entre eux un conflit plus sérieux avec leurs parents :

« Pour aucun d'entre nous le départ de la maison familiale ne provoque de problèmes, mais il est possible que les réactions de nos parents eussent été différentes si notre projet avait d'emblée été mixte. »

Les réflexions et échanges portent donc davantage sur des questions théologiques, le pacifisme, et de la manière d'articuler la « foi » avec une pratique militante :

« En cours de route certains idéaux du début évoluent et de nouvelles exigences apparaissent, en fonction des nouvelles personnalités qui s'intègrent à la communauté, mais les uns et les autres ne sont pas liés à une question de genre. »

Le déménagement dans ce village et corrélativement les absences prolongées de la maison familiale marquent, pour lui et ses amis, « la fin de nos divers engagements ou insertions paroissiaux ».

Une docilité mise à mal par la socialisation militante

C'est dans ces conditions que Matthias P. va faire une série d'expériences et d'apprentissages de savoir-faire qui se révéleront utiles dans la suite de son engagement en Amérique latine. Une partie des membres de la communauté ont des convictions antimilitaristes et participent à certaines activités du Centre Martin Luther King. Soumis à l'obligation militaire, Matthias P. apprend que le commandement l'affecte dans les sanitaires (troupe de soin et santé), une affectation qu'il a sans doute sollicitée lors de son recrutement au vu de ses préférences pacifistes. Si les peines judiciaires se sont alourdies depuis le début des années soixante, son choix de réaliser l'armée dans les sanitaires est avant tout motivé par le fait qu'il « n'adhère pas totalement à l'objection de

conscience » et qu'il opte pour « une modalité différente de lutte antimilitariste ». Quelques mois avant le début de son service, en été 1972, il se rend à une réunion d'information sur les Comités de soldats qui se déroule à Genève, dans le squat du Prieuré :

« La formation que nous recevons veut montrer que l'armée suisse est une armée de classe dont la fonction principale est de réprimer la classe ouvrière et les mouvements sociaux lorsque ceux-ci mettent en péril la paix sociale et la paix du travail. »

Mathias M. entre en contact avec les Comités de Soldats et des militants de Rupture, et c'est dans ce cadre, en 1972, qu'il va passer de la réflexion critique vis-à-vis de l'armée à l'action résistante, dans un cadre qui l'amène à percevoir la portée idéologique de l'institution militaire. L'Institut universitaire zurichois de sciences politiques élabore un questionnaire sur demande du Département militaire fédéral visant à sonder l'opinion des recrues sur divers aspects de la défense nationale. Le questionnaire qui oppose de façon caricaturale, par exemple, le « monde libre au communisme » est vivement critiqué par le Conseil suisse de la paix, tandis que l'Internationale des résistants à la guerre rédige un dépliant qui pointe du doigt les nombreux présupposés idéologiques¹. Matthias P. organise avec d'autres militants la distribution de ce dépliant à « mi-chemin entre le tract et la petite brochure » aux recrues à la sortie de la caserne, la police ne tardant pas à intervenir pour saisir les identités et le matériel. Il intègre une compagnie sanitaire dans laquelle la plupart des nouvelles recrues sont engagées aux Comités de soldats. L'apprentissage de la résistance à l'autorité militaire est facilité par le recours à des formes ludiques d'insubordination qui feront l'objet du *Livre noir de l'ER San 239*. Dès les premiers jours « humour, créativité et protestation commencent à se donner la main » dans des actions d'insubordination :

« Lors de la cérémonie du noircissage des souliers, la compagnie II profite du fait qu'elle est rassemblée pour chahuter. C'est entre autres une réponse à la théorie du colonel Papa. Tout à coup, il surgit à une fenêtre, très en colère. Loin de calmer les recrues, cette apparition déclenche le chant : « Petit Papa Noël, quand tu descendras du ciel, n'oublie pas mes petits souliers. »

En s'engageant dans les Comités de soldats, Matthias P. se familiarise avec les codes et prises de risque qu'implique la clandestinité des actions menées avec la complicité de militants de Rupture à l'extérieur de la caserne.

« Le travail de notre petit groupe de recrues est très simple : à chaque sortie et permission du soir nous nous rendons au bistrot le plus proche et lançons des coups de fil à nos camarades de Rupture en leur transmettant les épisodes marquants de la journée. De façon précise et documentée nous évoquons les actes d'indiscipline, de fatigue ou de ras-le-bol ainsi que leurs répercussions chez les caporaux et autres responsables de notre instruction. Les faux-pas, coups de gueule, excès verbaux ou physiques mais surtout les dérives

¹ Parmi les questions du questionnaire portant sur l'empressement d'une recrue à se soumettre à un ordre figurent par exemple : « Tirer des coups d'avertissement par-dessus les têtes de paysans en colère, mécontents du prix du lait trop bas, et qui ont dressé des barricades. » ; « Dissoudre, baïonnette au canon, un attroupement d'étudiants manifestant sur une place. »

idéologiques et politiques concernant le rôle de l'armée suisse sont transmis avec détail et exactitude. Cette matière première organisée et élaborée est mise en forme, ronéotypée et distribuée, souvent le lendemain même, soit par-dessus les murs de la caserne ou par la poste. »

Ce sont les dispositions associées à cet apprentissage de la résistance et clandestinité qui seront plus tard réactivées dans le contexte latino-américain, et qui contribuent sans doute à la poursuite d'un engagement impliquant certaines prises de risque :

« L'épisode d'apprentissage politique des Comités de soldats m'aidera plus tard en Amérique latine à affronter différentes situations – par exemple de dictature militaire –, dans lesquelles la clandestinité devient une condition *sine qua non* pour développer une action politique alternative et échapper à la répression. »

Cette expérience renforce sa perception de « l'idéologie militaro-capitaliste », notamment son « anticommunisme primaire » et les « exagérations d'un système forcément basé sur la hiérarchie et l'obéissance à des ordres toujours discutables et souvent absurdes ». Il termine son service militaire en gardant à l'esprit « la bêtise fondamentale d'une structure probablement non réformable qui nourrit notre anti-autoritarisme ».

S'ils entretiennent une préférence pour la gauche, ni Matthias P., ni ses amis n'adhèrent à une organisation gauchiste, bien qu'ils entretiennent des contacts étroits avec des militants de RPLC et de la LMR. Car l'une des motivations à vivre en communauté réside pour eux dans la quête commune d'un engagement fidèle à leur lecture militante du message évangélique, en se référant notamment à la théologie politique. Celle-ci, on l'a noté, met l'accent sur la libération et l'émancipation des opprimés et des pauvres vis-à-vis des structures de domination plutôt que sur la conquête de l'État selon les principes d'une idéologie politique. Dès 1972-1973, la plupart des organisations gauchistes durcissent les conditions d'entrée en exigeant des militants d'adhérer au contenu idéologique formalisé. À cette relative fermeture idéologique s'ajoute la notion d'avant-garde interprétée comme un mode d'action consistant à lutter *pour* les dominés plutôt qu'à travailler *avec* eux pour leur libération. Si un membre de la communauté noue des contacts avec une cellule maoïste qui déploie une activité politique à l'usine Siemens-Albis, près de Palézieux, il la quitte quelques mois plus tard « lorsque les cadres de Rupture durcissent leur dogmatisme maoïste ainsi que leur conception du travail populaire ».

En apprenant la venue du Portugal à la nouvelle édition du Comptoir, Matthias P. et les autres membres de sa communauté prennent contact avec l'APAA via le Centre Martin Luther King. Ils suivent une formation à la non-violence et préparent une action consistant à s'enchaîner autour de la statue dans l'enceinte du Comptoir.

« L'opération a été soigneusement préparée. Nous avons acheté de grosses chaînes qui seront entreposées dans une des chambres de la communauté avec les cadenas adéquats. Comme entraînement pour s'accrocher aux statues, nous effectuons quelques exercices sur la façade de la maison. Nous nous répartissons les tâches pour l'opération. »

En septembre 1973, ils passent à l'acte. Certains d'entre eux reçoivent des coups de marteau et subissent une arrestation musclée de la police, dans un climat extrêmement tendu en raison des provocations de militants gauchistes à l'entrée du Comptoir.

Quelques jours plus tard, ils contestent un événement qui se déroule dans la paroisse de son village. La compagnie aérienne Swissair, d'entente avec une chaîne de magasins de luxe et une agence de voyages nipponne, organise pour de jeunes couples une aventure touristique et religieuse en Suisse avec, en point d'orgue, un « simulacre de mariage chrétien » qui sera couvert par une presse locale divisée.

« Le spectacle lancé, notre petit groupe de manifestants pénètre dans le temple et avance dans l'allée centrale en brandissant des affiches et pancartes polémiques : « Avec Swissair plus près de Dieu », « Jésus, Bouddha, Capital : même combat ». Les gendarmes de service interviennent rapidement, le groupe sort et [l'un d'eux] est de nouveau conduit au poste. »

Mais pour comprendre la suite du parcours de Matthias P., il faut également comprendre ce qui se joue dans un autre domaine de sa vie, à savoir la faculté. Pour intégrer la faculté de théologie, Matthias P. a dû accomplir le complément d'étude obligatoire latin-grec. Cette obligation imposée aux élèves sortant d'une autre filière gymnasiale que la filière d'étude classique témoigne de l'importance qu'accordent les études de théologie aux humanités classiques. L'imposition de cette épreuve va encore de soi, mais Matthias P. figure parmi ceux qui la contesteront au début des années septante pour deux raisons.

D'une part, plusieurs professeurs de la faculté engagent de leur plein gré une réflexion sur l'université qui n'est pas étrangère aux thèmes véhiculés par la contestation de 68. Matthias P. évoque les réflexions menées à partir de l'article « Réforme et révolution dans l'Université » publié par Paul Ricœur dans *Le Monde* en juin 1968. Le philosophe français parle d'une révolution culturelle qui « met en cause la vision du monde, la conception de la vie sous-jacente à l'économique, au politique et à l'ensemble des rapports humains ». Il pose comme un constat le fait que « cette révolution attaque le capitalisme, non seulement parce qu'il échoue à réaliser la justice sociale, mais aussi parce qu'il réussit trop bien à séduire les hommes par son projet inhumain de bien-être quantitatif ; elle attaque la bureaucratie, non seulement parce que celle-ci est lourde et inefficace, mais parce qu'elle met les hommes en position d'esclaves à l'égard de l'ensemble des pouvoirs, des structures et des rapports hiérarchiques qui leur sont devenus étrangers ». Reconstruction mémorielle ou non, Matthias P. dit être profondément marqué, dans ces articles, par la réflexion « d'une nouvelle relation d'enseignement au cours de laquelle l'apprenant contribue de façon essentielle à son processus de formation », et par la conception de l'université qui doit devenir

un lieu de réflexion critique sur la manière de penser et pratiquer les diverses disciplines en relation avec les idéologies dominantes et les problématiques multiples de la société globale. Au programme figure également la lecture de *Pourquoi des professeurs ?* de Georges Gusdorf¹ qui, à cette critique en faveur d'une contre-institution éducative, adjoint celle de l'obscurantisme pédagogique et des moyens auxquels recourt le maître dans son rôle de transmetteur. On retrouve ainsi dans la socialisation de Matthias P. les « deux axes² » de la critique adressée à l'institution scolaire : celui de la critique politique de l'institution scolaire qui participe à la reproduction de l'ordre social, et la critique pédagogique des pratiques d'enseignement traditionnel qui traite l'élève en récepteur passif à qui le maître inculque des vérités.

D'autre part, Matthias P. est ami avec plusieurs étudiants du Gymnase de la Cité, situé à quelques pas de la faculté de théologie, qu'il a rencontrés dans le cadre de la PODJ et des communautés animées par des aumôniers. Il rencontre également des jeunes collégiens engagés dans le mouvement Zéro de conduite et le Comité action cinéma, dont Miguel Stucky qui en est l'un des animateurs. Ces gymnasiens dont quelques-uns militent à Rupture participent au mouvement de contestation contre la fermeture du Barbare annoncée par le syndic Chevallaz. Quelques mois plus tard, en mars 1971, le mouvement de grève des élèves du Belvédère gagne le Gymnase de la Cité.

« J'étais en contact avec les différentes formes d'extrême gauche qui étaient au gymnase. J'avais des copains, mais je ne participais pas. J'ai dû participer à une ou deux manif, sur les bords, mais je ne portais pas le drapeau. »

Ce contexte sollicite chez plusieurs étudiants de la faculté, dont lui, une réflexion critique sur les exigences et savoirs attendus par la faculté de théologie. Plusieurs candidats aux études théologiques échouent aux examens préalables de latin-grec. Tandis que les vocations pastorales stagnent, ces prérequis leur apparaissent comme une modalité arbitraire de sélection à l'entrée sans réel intérêt pour leurs études. Dès l'hiver 1971, une trentaine d'étudiants se réunit régulièrement pour débattre des contenus et modalités de formation théologique. Ils contestent des « examens préalables de latin et de grec liés à une idéologie dite humaniste plus qu'à des exigences proprement théologiques ». La contestation et les négociations avec le corps enseignant durent plusieurs semestres, la direction de la Faculté – la plus petite des Facultés – subissant de son côté des pressions budgétaires dans un contexte marqué par un « vague projet » de coordination romande qui risque de compromettre son fonctionnement actuel. Le Conseil de Faculté fait en même temps preuve d'ouverture aux aspirations des étudiants, puisqu'il soutient l'idée d'un semestre

¹ Jean-Marie Albertini, *Pourquoi des professeurs ? Pour une pédagogie de la pédagogie*, Paris, Payot, 1963.

² J. PAGIS, « Déscolarisons l'Ecole », dans D. Damamme et al. (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 370-382

expérimental qui, dans l'itinéraire de Matthias P., a pu jouer un rôle essentiel dans sa réflexion éducative et pastorale présente ou future. Ce semestre est lancé par le « groupe du vendredi » qui rassemble quelques étudiants autour de questions qui témoignent de l'influence des sciences humaines dans leur cursus de formation et de leur préoccupation pédagogique dans un contexte contestataire où la transmission verticale et autoritaire du savoir ne va plus de soi pour cette génération d'étudiant :

« Déterminer ce qui se passe du point de vue psychologique dans le développement de l'étudiant(e) dans le cadre du cursus universitaire. Déterminer s'il y a une pédagogie implicite dans la Faculté. Si oui laquelle ? Étudier l'identité du théologien, du pasteur, du diacre et les raisons des crises qui surgissent en début ou à la fin des études. »

Ces interrogations traduisent également une préoccupation que plusieurs d'entre eux partagent depuis quelques temps, à savoir « les débouchés de notre formation et la place de la théologie dans la société sont, pour nous, constantes ».

La formation d'un intérêt pour l'éducation chrétienne

D'avantage que les spéculations théologiques et philosophiques, Matthias P. porte un intérêt marqué pour l'éducation et la pédagogie. Si l'intérêt qu'il porte à ces questions remonte à son implication dans l'animation du catéchisme, il est constamment réactivé dans le cadre de ces expériences, à la PODJ et dans la Faculté de théologie, qui fonctionnent respectivement comme un espace d'expérimentation de la dynamique de groupe et d'accès aux sciences humaines, dans un contexte où la transmission verticale du savoir par une institution scolaire disciplinaire fait l'objet de contestation et cesse d'aller de soi. Ce n'est donc pas un hasard si Matthias P. choisit de réaliser un stage en pastorale de l'enfance durant ses études, l'un des premiers du genre, en menant une série d'enquêtes auprès des parents de catéchumènes de son Église : « Les interactions entre théologie et pédagogie commencent déjà à me passionner et je pressens que l'éducation m'intéresse plus que le pastorat. »

Matthias P. fait partie des neuf participants du « semestre expérimental » mis sur pied d'un commun accord avec le Conseil de faculté en 1973. Durant un semestre, les professeurs interviennent comme « informateurs, initiateurs et chercheurs », dans un processus d'élaboration collective auquel Arnold Jaccoud, spécialiste de la dynamique de groupe impliqué dans la PODJ et le scoutisme, apporte son aide. Avec le Centre romand de formation à l'animation des groupes et aux relations humaines dirigé par Arnold Jaccoud, Matthias P. participe à un week-end de dynamique de groupe animé par l'un des pontes de la dynamique de groupe en Suisse romande. Il en déduit une série de conclusions qui soulève son intérêt pour la psychopédagogie :

« En plus de détailler les activités ponctuelles, mon rapport soulève des questions pédagogiques et théologiques telles que la possibilité d'une éducation chrétienne non directive, l'importance du milieu familial, l'influence de la personnalité de l'éducateur sur

le développement de la connaissance du message chrétien chez l'enfant, la pertinence du culte des enfants quand les parents ne sont pas engagés ou encore le sens du baptême des enfants. »

À travers cette expérience, Matthias P. estime qu'il existe un profond décalage entre le contenu de ses études et les situations pratiques de « transmission » des « valeurs chrétiennes » et du savoir théologique aux plus jeunes générations. Il affectionne d'autant plus la réflexion psychopédagogique qu'il a lui-même vécu des expériences de groupe positives sous l'égide d'Arnold Jaccoud. La figure du pasteur récitant son message du haut de la chaire lui paraît définitivement désuète et non pertinente au regard de son expérience, se projetant désormais davantage dans le rôle de l'éducateur que du fonctionnaire d'Église :

« Au cours des ans, je définirai avec une conviction croissante mon identité professionnelle comme celle d'un « éducateur chrétien ». Par là je réclamerai une identité mixte entre la théologie et la pédagogie sans me considérer ni comme un professionnel de la théologie ni comme un pédagogue académique. Mon identité sera celle d'un praticien qui réfléchit constamment son action à partir, entre autres, d'instruments théologiques et pédagogiques. »

Se mettre en retrait pour rester fidèle

En se politisant dans ces mouvements tout en vivant dans une communauté de militants chrétiens dans laquelle il peut exprimer ses doutes et trouver un nouveau sens à sa fidélité religieuse, Matthias P. s'intéresse de plus en plus à la portée politique de la foi. Avec ses amis d'étude, il acquiert un intérêt pour une lecture politique, subversive et militante de l'évangile. Il participe à plusieurs réunions des Chrétiens pour le socialisme mis sur pied par quelques étudiants en théologie, dont un militant du POP. L'un des rares projets d'action est planifié en été 1974, lorsque le groupe cherche à perturber le meeting de Billy Graham à la Pontaise. Ultraconservateur et farouchement anticomuniste, le prédicateur des foules incarne le revivalisme américain de la prière assidue. Il s'engage pour convertir les « nations » au christianisme afin de les sauver de l'enfer, et associe le « mal » et les problèmes du monde au « péché » individuel, notamment à « l'immoralité ». Face à ce mouvement évangélique charismatique, le groupe imagine les « moyens les plus fous pour perturber la manifestation », mais renonce en raison de son « inorganisation et inexpérience »¹.

La même année, plusieurs d'entre eux participent au camp d'étude à Vaumarcus – un camp de l'Église protestante vaudoise pour la jeunesse paroissiale – en animant un atelier sur la *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc* de Fernando Belo. Comme le note Sabine Rousseau, les lectures matérialistes sont des relectures de textes qui appartiennent à la culture commune des chrétiens

¹ M. HONSBERGER, *Les chrétiens pour le socialisme à Lausanne. 1974-1978, op. cit.*, p. 1

élevés dans la pratique religieuse. Il ne s'agit pas « de chercher à actualiser les enseignements bibliques en les transposant au temps présent, mais de montrer comment la construction même des textes révèle une démarche messianique pouvant servir de fondement à une pratique politique radicale, voire révolutionnaire »¹.

Alors qu'il accomplit sa dernière année d'étude, le doute s'installe sur la suite à donner à son parcours : « Le pastorat et l'Église ne m'attirent pas, et je ne discerne pas d'autres débouchés. » Tandis que les mouvements et revues de chrétiens de gauche en Europe se divisent, disparaissent ou s'essouffent, les mouvements et les réflexions théologiques les plus en phases avec ses questionnements et idéaux de transformations sociales proviennent d'Amérique latine. Matthias P. qui a vent de la théologie de la libération par le biais notamment des échanges avec le professeur Klauspeter Blaser² choisit de réaliser son mémoire de licence sur la théologie de Gustavo Gutiérrez. Il s'intéresse à la théologie de la libération, un courant qui interprète les textes bibliques à la lumière de la situation des opprimés³. Toutefois, ce courant se veut avant tout une théologie de la « praxis » du christianisme de la libération, en tant que mouvement social rallié à la cause des « exploités » et des « pauvres ». Elle est tournée vers la libération immédiate de l'oppression, tout le reste n'étant qu'un vain « idéalisme » qui profite aux oppresseurs. Les schèmes de pensée de cette théologie trouvent un terreau favorable chez des individus comme Matthias P. pour au moins deux raisons. D'une part, un premier élément qui caractérise sa socialisation antérieure concerne l'intériorisation d'un désir de mise en cohérence entre son adhésion à une lecture militante du message évangélique et ses pratiques quotidiennes. Ce désir tire sa force de l'articulation entre une socialisation primaire favorisant l'attachement affectif à la « foi », et une socialisation secondaire qui se déroule dans des mouvements opérant une lecture militante du message évangélique sous l'angle de la justice sociale et de la dignité de la personne humaine. Cette socialisation suscite une aspiration à vivre un christianisme engagé dans la lutte sociale et l'Amérique latine lui apparaît comme une opportunité lui permettant de mettre en cohérence ce désir avec ses pratiques : « J'avais la conviction qu'en Amérique latine, certains chrétiens vivent plus fortement qu'en Europe la dimension révolutionnaire de la foi. »

Par ailleurs, Matthias P. est alors âgé de 24 ans. S'il a connu des relations amoureuses épisodiques, sa socialisation a sans doute contribué à la formation de dispositions qui se traduisent par une faible inclination pour des relations conjugales sans lendemains et sans perspective de mariage. Il est donc célibataire, sans contrainte familiale ni attachement affectif particulier, disposant ainsi d'une forte

¹ S. ROUSSEAU, « Lectures militantes de la Bible dans les années 1970 », *op. cit.*, p. 125

² Klauspeter Blaser se démarque de la plupart de ses collègues par son souci pédagogique prononcé, son accent sur la pratique de la théologie dans son contexte, et son intérêt pour la redécouverte théologique de l'Évangile par les peuples d'ailleurs (Afrique, Amérique du Sud). CAHIERS DE L'INSTITUT ROMAND DE PASTORALE (éd.), *Hommage à Klauspeter Blaser*, Lausanne, 2003

³ M. LÖWY, *La guerre des dieux*, *op. cit.*

disponibilité biographique à l'engagement. Il sait par ailleurs qu'il peut compter sur l'appui financier de ses parents en cas de difficultés majeures dans un contexte de plein emploi, disposant ainsi d'un filet de sécurité qui autorise un rapport détendu à l'avenir¹. Il est donc dans une situation propice à la recherche de nouveaux horizons et prise de risques professionnels. Il prend contact avec Julio de Santa Ana, l'un des rares théologiens méthodistes latino-américains spécialistes de la théologie de la libération qui habite Genève où il occupe un poste au COE : « Grâce à lui, je nouerai des contacts et obtiendrai des informations pour envisager un séjour d'études en Amérique latine, une fois ma licence terminée. »

Section 2 : Partir pour ne « pas changer »

L'étude de son itinéraire réalisée jusque-là permet de comprendre comment son choix de se rendre en Amérique latine est influencé par toute une série de facteurs. On relève ainsi le poids d'une appétence religieuse pour l'engagement aux côtés des dominés. Mais elle se combine ici avec le profond désir, fondé sur l'adhésion émotionnelle et cognitive aux schèmes véhiculés par la théologie politique, de rencontrer des groupes et une culture qui lui donnent les moyens de consolider ses convictions et de les actualiser dans la pratique quotidienne. On comprend, au vu de cette quête existentielle, que le gauchisme n'offre pas une voie a priori enviable pour Matthias P., sauf à considérer des expériences socialisatrices d'alternation qui seraient suffisamment fortes pour provoquer la « désintégration de la structure nomique antérieure de la réalité subjective »².

Si le décalage entre cette aspiration et les opportunités d'engagements dans l'espace religieux local génère tant d'insatisfaction, c'est en raison du caractère structurant de son système de croyances, partagé par son entourage proche, dans un univers social marqué par la valorisation de l'engagement et de l'utopie. L'absence d'opportunités et de moyens offrant des occasions d'exprimer ces appétences et de réduire ainsi la dissonance existante entre ses désirs et sa situation vécue offre un terreau favorable à la perspective d'un départ en Amérique latine : à travers les débats, lectures et mobilisations portées par son entourage proche et lointain, l'imaginaire du Tiers-Monde devient un nouvel horizon d'attente et de réalisation de soi. Au moment de son départ, son projet consiste à vivre un séjour d'une année en Argentine avec l'intention de revenir ensuite en Suisse, sans trop savoir quelle suite à donner à son parcours professionnel. À ce stade, il s' imagine éventuellement poursuivre une formation et une activité en rapport avec l'éducation, pour laquelle il a développé

¹ A ce propos, voir S. DENAVE, *Reconstruire sa vie professionnelle. Sociologie des bifurcations biographiques.*, op. cit., p. 106

² P. L. BERGER et T. LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, op. cit., p. 223

un intérêt marqué par ses activités. On verra que, sur place, cet intérêt va être fortement sollicité par les pratiques d'éducation populaire esquissées par des pédagogues tels que Paolo Freire.

Un des traits constants qui témoigne de son adhésion à la théologie de la libération dans la continuité de sa socialisation est le souci de partir de la pratique, du contexte social, économique et culturel des « pauvres » pour formuler des propositions théoriques orientées sur la pratique, et non d'appliquer dans la pratique une « théorie préétablie ». Cette posture contient une dimension politique évidente, l'éducation populaire et la théologie de libération – l'un et l'autre étant étroitement liés – formulant une critique radicale des formes d'imposition culturelle, religieuse et politique par le « haut », par les élites ou des intellectuels déconnectés de la réalité des milieux populaires et de leurs luttes pour la libération. Son itinéraire montre que sa politisation religieuse s'est traduite par l'acquisition et la réactivation quasi permanente par ses activités en Amérique latine d'une réflexivité sur la portée politique de ses activités pastorales et théologiques.

Départ pour l'Argentine des militaires

Au printemps 1975, Matthias P. obtient une bourse de l'Entraide protestante suisse pour financer son séjour d'une année en Argentine au sein de l'ISEDET¹ de Buenos Aires, afin d'y étudier la théologie de la libération, sur le conseil de Julio de Santa Ana. S'il hésite avec d'autres destinations, notamment le Séminaire évangélique (Seminario Evangélico) de Matanzas à Cuba et le Séminaire biblique latino-américain (Seminario Bíblico Latinoamericano) à San José au Costa Rica, le choix de Buenos Aires s'explique par « la notoriété de certains professeurs, la force du mouvement progressiste au sein de l'Église catholique et le contexte général du pays ». Contrairement à d'autres pays d'Amérique latine, l'Argentine est le seul pays dans lequel l'Église méthodiste, qui administre l'ISEDET avec six autres Églises, est parvenue à s'implanter.

En 1973, l'Argentine est dirigée par le gouvernement de Isabel Martínez, épouse de Perón, qui s'appuie sur la droite du mouvement péroniste grâce à un système de clientélisme bien établi². Comme plusieurs pays du continent, le pays est en proie à une instabilité politico-économique marquée par la confrontation entre deux pôles. Un premier pôle regroupe la gauche, plurielle, avec le spectre classique qui s'étend du marxisme révolutionnaire à la social-démocratie, celle-ci étant clairement minoritaire dans un contexte d'imaginaire révolutionnaire. Certains prêtres et pasteurs insérés dans les quartiers pauvres, souvent marginalisés au sein de la hiérarchie de l'Église catholique, et dont la matrice politico-religieuse est celle du christianisme de la libération

¹ L'Instituto Superior Evangélico de Educación Teológica, une faculté à la solide réputation dans le domaine académique qui possède la meilleure bibliothèque théologique non catholique du sous-continent.

² Sur la structuration de l'espace politique en Argentine selon les deux axes gauche-droite et péroniste non-péroniste, voir P. OSTIGUY, « Gauches péroniste et non péroniste dans le système de partis argentin », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 12, n° 3, De Boeck Supérieur, 2005, p. 299-330

entretiennent souvent des liens étroits avec les mouvements sociaux et groupes révolutionnaires tels que Montoneros et le PRT-ERP¹.

À la fin des années soixante émerge une nouvelle gauche armée, puissante et critique à l'égard des gauches socialiste et communiste. Face à la répression politique, Montoneros renforce son action de propagande armée et accroît ses capacités militaires, ce dont témoigne le succès de l'attaque d'un régiment de l'armée dans la province de Formosa, au nord du pays, en octobre 1975. De son côté, le PRT-ERP voit ses effectifs s'accroître après 1973. Il ouvre un foyer de guérilla rurale dans la province de Tucumán, en 1974, et recrute de manière active jusqu'à atteindre un point culminant en 1975². Ce mouvement affronte les organisations d'extrême-droite et anticomunistes qui bénéficient du soutien de l'armée, des autorités politiques et de l'Église catholique. Car dès les années trente, l'ensemble du pays connaît un processus lent, mais soutenu, de « catholisation » de l'État, des classes dirigeantes, des forces armées, des partis politiques et des milieux populaires. Ce processus a forgé l'imaginaire d'une « nation catholique » et l'implantation d'une « culture intégrale, intransigente et totalisante qui intègre le social et le politique, le culturel et le doctrinaire », la fidélité à l'Église étant pourvoyeur de légitimité aux acteurs politiques³. Or, dans l'Argentine des années cinquante et soixante, la hiérarchie catholique ferme progressivement la porte au dialogue avec le socialisme, y compris dans sa version humaniste⁴. Les échecs et crises sociales successives dans le pays ont réactivé le cadrage antimoderniste porté par le clergé intégré à l'élite du pays. L'individualisme libéral d'une modernité indifférente à l'égard de la religion constituerait la source de dépravation morale dont résulteraient les problèmes économiques et sociaux. La hiérarchie catholique soutient ainsi silencieusement le coup d'État militaire du général Videla, le 24 mars 1976, sous la pression d'une inflation débridée et d'une grève générale avec le soutien discret des États-Unis. La défense des valeurs suprêmes de la « nation catholique » fonctionne comme une rhétorique de légitimation du régime autoritaire⁵.

Le régime militaire (1976-1983) inaugure une politique économique qui réduit au maximum les prérogatives de l'État en privatisant la plupart des services et entreprises, notamment le secteur

¹ L'Ejército Revolucionario del Pueblo (Armée révolutionnaire du peuple, ERP), créé en 1970, est la branche militaire du Partido Revolucionario de los Trabajadores (Parti révolutionnaire des travailleurs, PRT), une organisation politique guévariste née au milieu des années 1960.

² D. COPELLO, « Faire la révolution par les droits de l'homme. Un phénomène d'imbrication militante dans l'Argentine des années 1970 et 1980 », *Revue française de science politique*, vol. 69, n° 4, Presses de Sciences Po, 2019, p. 583

³ F. MALLIMACI, H. CUCCHETTI et L. DONATELLO, « Catholicisme et nationalisme. Le politico-religieux et la « matrice commune » en Argentine », *Problèmes d'Amérique latine*, vol. 80, n° 2, ESKA, 2011, p. 33

⁴ F. MALLIMACI, H. CUCCHETTI et L. DONATELLO, « Catholicisme et nationalisme. Le politico-religieux et la « matrice commune » en Argentine », *op. cit.*

⁵ *Id.*

minier. Le régime entend également assurer la « sécurité nationale » en éradiquant les groupes communistes, mais aussi les militants sociaux, liés ou non aux partis armés, et ceux qui expriment une protestation ou une dissidence¹. Débute une phase de clandestinité des groupes de gauche et d'extrême-gauche qui, dans ce contexte répressif, articulent étroitement au sein de leur répertoire d'action la lutte révolutionnaire à la défense des droits de l'homme. Car contrairement à l'image généralement associée à l'engagement humanitaire, les militants argentins pour les droits de l'homme « ne sont pas, dans leur majorité, des « pacifistes » au sens où ils condamneraient les usages passés de la violence révolutionnaire ; la question fait au contraire l'objet de discussions intenses et opère comme une ligne de division interne de la gauche argentine »². La Comisión Argentina de Derechos Humanos (CADHU), fondée à Buenos Aires en 1976 et dissoute en 1983, est constituée principalement d'avocats proches des organisations révolutionnaires et se distingue ainsi des autres organisations de défense des droits de l'homme en Argentine, notamment de l'Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH), proche du centre-gauche. Contrairement à la CADHU qui distingue le « terrorisme » de l'armée régulière de la dictature aux actions menées par les groupes révolutionnaires, l'APDH veut « montrer des gages d'équilibre et de modération en condamnant aussi bien le « terrorisme » de gauche que le « terrorisme » de droite »³.

Une aspiration contrariée et une radicalisation de l'engagement

À son arrivée à Buenos Aires, l'organisation estudiantine de l'ISEDET l'invite à verser sa bourse dans le fond commun de la communauté. On lui signifie qu'elle « correspond à elle seule au montant des bourses de tous les étudiants boliviens et péruviens réunis ». Comment accepter une position de privilégié sans nier les convictions qui sont les siennes, au risque de sentir appartenir à ceux qui ne cèdent rien de leur privilège ? Après quelques mois à l'ISEDET⁴, Matthias P. éprouve le besoin de rencontrer des pasteurs et théologiens engagés sur le terrain, plus qu'à fréquenter des cours de philosophie et de théologie : « Je me suis assez rapidement rendu compte que faire un séminaire sur Hegel à Buenos Aires cela ne m'intéressait pas. (...) J'étais venu en Amérique latine pour rencontrer le terreau et les gens qui vivaient ce qu'on appelait la théologie de la libération. »

¹ « Environ 30 000 disparus, des camps de concentration, des milliers de torturés, de prisonniers et d'exilés, des femmes enceintes assassinées et des bébés volés, des conquêtes sociales – notamment issues du mouvement ouvrier (le plus grand nombre de détenus disparus se compte parmi les jeunes, les travailleurs et les péronistes) – détruites ainsi qu'un plan d'action rationnel élaboré pour combattre la subversion constitueront les principales caractéristiques de cette dictature. » *Ibid.*, p. 45

² D. COPELLO, « Faire la révolution par les droits de l'homme », *op. cit.*, p. 580 David Copello montre bien comment le cadrage qu'opère la CADHU des droits de l'homme devient un « producteur d'identité militante et facteur d'identification politique à un projet de transformation radicale ».

³ *Ibid.*, p. 593

⁴ L'Instituto Superior Evangélico de Educación Teológica, une faculté à la solide réputation dans le domaine académique qui possède la meilleure bibliothèque théologique non catholique du sous-continent.

Cette théologie de la libération, il en saisira la portée concrète en visitant notamment les communautés ecclésiales de base assumant l'option préférentielle pour les pauvres, non « sous la forme traditionnelle de la charité, mais comme solidarité concrète avec la lutte des pauvres pour leur libération »¹. Ces communautés constituent des espaces de rassemblement et de discussion en milieu populaire et prennent parfois la forme de mouvements de quartier engagés pour l'amélioration des conditions de vie, l'alphabétisation, le renforcement des services publics et des droits sociaux². Elles constituent des espaces de socialisation et de politisation se référant aux valeurs de participation, de respect et de justice, très présentes dans le « basisme » des années 1980³. Théologiens, prêtres et laïcs engagés aux côtés des pauvres voient dans ces communautés une nouvelle « Église populaire » fondée sur une pastorale de la *praxis* euphémisant les hiérarchies et la coupure entre prêtre et laïcs, soucieuses de l'émancipation des pauvres. Sous l'influence de la théologie de la libération, certaines églises catholiques locales participent et soutiennent les revendications des populations indigènes, les prêtres et religieux des campagnes et quartiers défavorisés participant à la politisation de militants et à leurs actions.

Matthias Preiswerk réalise deux voyages, l'un à la frontière avec le Paraguay et le Brésil, le second près de la frontière chilienne, durant lesquels il rencontre des agents de pastoral et laïcs issus de la matrice du christianisme de la libération et souvent engagés clandestinement dans les groupes révolutionnaires : « Je tombe sur des gens absolument exceptionnels, extrêmement engagés, certains liés au groupe révolutionnaire de l'époque, à savoir le ERP⁴ et les Montoneros qui était plus lié au péronisme de gauche. » Aux rencontres « bouleversantes » avec des hommes et des femmes « qui, au nom de leur foi, se sont engagées pour une transformation radicale de leur pays », dont il apprendra plus tard la « disparition » et l'assassinat de plusieurs d'entre eux par le régime militaire, s'ajoutent la découverte concrète des vestiges d'un colonialisme qui, une fois les ressources épuisées, laissent derrière eux des villages fantômes.

Matthias P. fait indirectement l'expérience de la répression en apprenant plus tard la « disparition » de la majorité des clercs et laïcs dont il a conservé un souvenir extrêmement fort lors de ces voyages : « C'est peut-être la sagesse de la vie de ne pas avoir un document qui serait affreusement

¹ M. LÖWY, « Religion, politique et violence: le cas de la théologie de la libération », *op. cit.*, p. 195

² Les communautés ecclésiales de base prennent la forme de « groupes autogérés qui, dans les petites communautés, cherchent à améliorer les conditions de vie des localités en développant des projets productifs, éducatifs et de santé de toutes sortes ; elles se multiplient dans des communautés rurales de toute l'Amérique latine sous le *leadership* de prêtres ». M. J. GARCIA ORAMAS, S. R. VALLEJO et S. R. PIMENTEL, « L'éducation populaire en Amérique latine », *Agora débats/jeunesses*, vol. 55, n° 2, Presses de Sciences Po, 2010, p. 25

³ C. GOIRAND, « Penser les mouvements sociaux d'Amérique latine. Les approches des mobilisations depuis les années 1970 », *Revue française de science politique*, vol. 60, n° 3, Presses de Sciences Po, 2010, p. 450

⁴ La branche armée du Parti révolutionnaire des travailleurs (PRT) d'obédience trotskiste.

douloureux, parce que huitante pour cent des gens que j'ai vus ont disparu, sont morts, et ont été torturés ». La relation affective avec ces figures martyres constitue un facteur propice de conversion à l'engagement politique¹ : ces prêtres fournissent un modèle exemplaire d'un engagement perçu comme authentique et fidèle jusqu'au bout. Par ailleurs, la tristesse cède la place à « l'indignation »², dont les ressorts se trouvent dans l'admiration qu'il éprouve pour leur engagement dans les mouvements populaires locaux. Elle renforce sa conviction que ce régime violent et autoritaire sert les intérêts d'un capitalisme « ultralibéral ». L'intensité de ces expériences qui résonne avec ses aspirations, à un moment de sa vie où il dispose d'une forte disponibilité biographique, génère en lui le désir de prolonger son séjour qui, au regard de ses aspirations, font pleinement sens. Ce choix s'impose comme une nécessité intérieurement ressentie qui témoigne de la correspondance parfaite entre ses aspirations et dispositions antérieurement constituées et un contexte propice à leur activation et actualisation procurant le désir « d'en être » :

« Je vois aujourd'hui ces deux expéditions comme un voyage initiatique qui débouche sur une conversion au sens propre de changement radical de direction et de vie. Il n'est pas possible d'envisager un retour en Suisse à la fin de mon année d'études. La décision de me rendre en Bolivie répond à ce que je viens d'expérimenter, au défi d'une réalité aussi dure que stimulante qui m'appelle à un engagement à plus long terme. »

Il rencontre une « amie anthropologue », Bolivienne et militante de l'ERP, qui travaille avec des indigènes guaranis dans le nord de l'Argentine : « Elle ne cesse de me provoquer en m'accusant d'être pareil à tous ces Européens qui font des voyages d'études en Amérique latine, observent et prennent des notes avant de rentrer chez eux pour écrire leur thèse ». Comment, dans ces circonstances, se comporter en observateur distancié sans éprouver de la gêne, voire de la honte à ne pas prendre part à une cause pour laquelle il éprouve une profonde sympathie et admiration ? Matthias P. est pris dans une « obligation de solidarité³ » qui l'amène à surpasser sa peur dans un « mélange de courage et d'inconscience », en participant à plusieurs actions clandestines dans la ville de Buenos Aires en présence de cette amie : « Il nous arrive d'aller lancer des tracts au milieu de la nuit dans des quartiers populaires de la ville sans que je réalise vraiment les risques encourus. » Il est sans doute également conforté dans son engagement par les nombreux échanges, souvent bouleversants, avec des prêtres des quartiers pauvres « extrêmement engagés politiquement », au péril de leur vie, fidèle au modèle du Christ qui se donne totalement pour les plus pauvres :

« C'est vraiment là que j'ai vu, j'ai senti et j'ai entendu ce que faisaient ces gens, comment ils vivaient, pourquoi ils luttait, pourquoi ils croyaient et espéraient. (...) C'est ce

¹ L'exemple de Matthias P. renforce l'hypothèse selon laquelle ces interactions à forte intensité émotionnelle, dont on voit ici qu'elles sont étroitement liées au fait qu'ils sont morts pour la cause défendue, constitue un facteur important dans la conversion à la cause. D. A. SNOW et R. MACHALEK, « The Sociology of Conversion », *Annual Review of Sociology*, vol. 10, Annual Reviews, 1984, p. 167-190

² L. MATHIEU, « Les ressorts sociaux de l'indignation militante. L'engagement au sein d'un collectif départemental du Réseau éducation sans frontière », *op. cit.*

³ L. MATHIEU, « La politisation par la grève ? Une enquête sur les salariés du commerce », *op. cit.*

voyage qui m'a converti à l'Amérique latine, plus que mes lectures, ma thèse sur Gutiérrez et mon séjour à la faculté de théologie de Buenos Aires. »

Plus tard, c'est ainsi qu'il « découvre rapidement que la matrice de la production théologique latino-américaine ne se trouve pas dans les séminaires ni dans les facultés universitaires. (...) Au cours de mon séjour argentin, la théologie de la libération cesse d'être un objet d'études pour devenir un engagement de vie. » Son propos donne raison à Philippe Juhem, pour qui « abandonner le militantisme équivaut alors à une rupture non seulement avec l'ensemble des activités sociales et des réseaux de sociabilité antérieurs, mais aussi avec le seul espace social dans lequel leur action et leur savoir-faire propres sont valorisés »¹.

Si, par la suite, Matthias P. privilégie un engagement par l'éducation populaire plutôt que dans les organisations d'extrême-gauche, c'est en raison à la fois de ses appétences pour ce type d'activité, et des ressources et compétences théologiques qu'il peut valoriser pour militer et « qui n'ont pas la même valeur dans tous les types de militance ». Durant son séjour, Matthias P. apprend que plusieurs pays d'Amérique latine, tels que l'Argentine et la Bolivie, ont inscrit pour les collèges l'obligation d'inscrire dans leur programme des heures de « formation chrétienne ». Ce secteur est investi par des acteurs religieux, dont l'Église méthodiste implantée en Bolivie avec des programmes d'éducation et de santé.

« L'objectif ultime consiste à créer et consolider une nouvelle élite économique, sociale et culturelle indépendante qui puisse supplanter un jour l'hégémonie catholique. De fait, le collège joue un rôle fondamental dans la modernisation de l'éducation bolivienne en introduisant, entre autres, la mixité, la pratique de sports encore inconnus dans le pays et une qualité éducative empreinte de valeurs morales, indépendante du catholicisme nationaliste dominant. Un grand nombre d'hommes politiques, d'intellectuels et de scientifiques seront formés pendant plusieurs décennies dans cet établissement, de même que, dans les années soixante, beaucoup de leaders de la gauche bolivienne. Certains directeurs introduisent des mesures progressistes comme, par exemple, l'enseignement de l'aymara et une solide formation citoyenne et politique. »

De retour à Buenos Aires, dans une ville où il se sent désormais intégré, Matthias P. rencontre, de passage à l'ISEDET, le directeur du Collège méthodiste accueillant près de 8000 élèves à La Paz, en Bolivie. Il partage son désir de rester en Amérique latine et son intérêt pour l'éducation populaire. Le directeur lui promet un poste rémunéré, des conditions de travail acceptable, et, en été 1976, Matthias P. se rend en Bolivie presque sans argent et sans savoir ce qui l'attend. Une fois sur place, il n'obtient en réalité ni logement ni véritable salaire, contraint pendant des mois de dormir en dortoir dans un hébergement de fortune de la ville, le tout dans des « conditions absolument

¹ P. JUHEM, « Entreprendre en politique. De l'extrême gauche au PS. La professionnalisation politique des fondateurs de SOS-Racisme », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1-2, Presses de Sciences Po, 2001, p. 138

épouvantables ». Il ne comprendra que plus tard que son profil de « théologien sans être pasteur » alors que « dans l'Église méthodiste ce statut n'existait pas », et qui colle mal avec son style vestimentaire « hippie », apparaît aux yeux des autorités de l'Église comme peu crédible : « Je pense qu'après quelques mois ils ont vu que je n'étais pas un rigolo, mais au début il ne savait pas si j'étais un imposteur, un infiltré, un type trop bizarre. » Au même moment, l'Église méthodiste locale se divise lorsque les pasteurs indigènes contestent les privilèges matériels des « pasteurs blancs ou métis de la ville », souvent des missionnaires américains qui, par conséquent, « font leurs bagages et foutent le camp ».

Persévérer en contexte répressif malgré les coûts de l'engagement

Au moins deux facteurs favorisent le maintien de son engagement en Amérique latine, malgré les difficultés endurées (matérielles, affectives, etc.). Si Matthias P. insiste et reste sur place dans des circonstances éprouvantes, c'est tout d'abord parce que quelques mois après son arrivée en 1976, il parvient à faire la preuve de ses compétences auprès du responsable du Collège Méthodiste :

« Il a besoin d'un théologien pour organiser un département de « formation chrétienne », consolider une équipe, mettre sur pied un enseignement religieux plus large que la vision très évangélique, parfois empreinte de prosélytisme, de l'Église méthodiste. »

Le directeur l'ouvre à la pédagogie de Paulo Freire, qu'il connaît personnellement, et le soutient « à fond » sur un projet d'éducation populaire qui coïncide « parfaitement » avec ses intérêts. En mobilisant les instruments didactique du collège, Matthias P. prépare des textes pour les dernières années avant le bac sur « des thèmes fondamentaux comme la Bible, Jésus ou l'Église ou encore les Droits de l'Homme ». Ce projet est d'autant plus satisfaisant que ce matériel didactique de formation sera introduit dans les différents collèges méthodistes du pays et que deux après son arrivée, en 1978, il en assure la coordination nationale : « Nous organisons des rencontres avec les responsables d'autres collèges, catholique en particulier, et imaginons différentes possibilités de collaboration et de socialisation. » Il s'intègre ainsi dans les réseaux de réflexion et promotion d'une pratique pastorale et éducative en faveur d'une « vision progressiste du christianisme », et tisse des contacts politiques clandestins qui lui permettent de connaître certains quartiers populaires de la ville : « Grâce à cette situation j'ai vraiment pu pénétrer dans le pays et rencontrer ce que je venais chercher. ». Sur place, il prend également contact avec un prêtre qui met sur pied en 1975 l'Assemblée permanente des droits de l'Homme (APDH), dont il a reçu l'adresse de Severino Croatto, un théologien catholique de l'ISEDET. L'APDH constitue l'un des deux acteurs principaux du mouvement des droits de l'Homme en Amérique latine qui émerge dans un contexte latino-américain extrêmement répressif qui se traduit par la détention illégale de militants, l'assassinat et la disparition des corps. La défense des droits de l'Homme soutenue par des divers représentants d'Églises engagés dans le mouvement œcuménique devient l'un des moyens et l'une

des stratégies d'action collective privilégiées pour dénoncer les horreurs commises par ces régimes militaires¹.

Ce prêtre l'invite à rejoindre « un groupe composé d'agents de pastorale catholiques et protestants, de leaders syndicaux et de figures politiques démocrates qui ne sont pas directement réprimés par le régime militaire ». Il intègre également par le collège la CELADEC² et s'insère ainsi dans un réseau de militants des droits de l'homme, devenant plus tard l'un des référents pour le COE :

« En moins de cinq ans, j'ai pu concrétiser l'engagement que je cherchais dans tous les domaines qui m'interpellent : je réalise un travail passionnant aux frontières de la théologie de la libération et d'une pédagogie engagée ; je trouve la compagne de toute ma vie ; je suis admis dans une Église en pleine ébullition et qui a une forte majorité de membres indigènes ; je fais partie de l'Assemblée des Droits de l'Homme, mouvement social visible et toléré qui jouit d'une grande considération à l'époque ; je milite politiquement, et, finalement, j'accède à des responsabilités professionnelles à l'échelle nationale et internationale. »

On peut penser que la relative cohérence entre ses idéaux politico-religieuses et ses activités génère une forte satisfaction. Il est placé dans une situation qui lui permet de concilier ses réflexions théologiques, ses intérêts pédagogiques, ses conceptions de la « foi » en faveur d'une société plus équitable, avec des activités aboutissant à des réalisations concrètes.

Ensuite, au-delà de la force des croyances dans le maintien d'un engagement coûteux, la rencontre amoureuse avec une artiste bolivienne et étudiante du Collège avec laquelle il se marie quelques mois plus tard en 1978 contribue fortement à la perspective d'un non-retour en Suisse. Cette relation qui repose sur un puissant attachement affectif augmente considérablement les coûts d'un retour en Suisse. Elle s'accompagne d'une socialisation conjugale qui lui permet de mieux maîtriser les codes culturels du pays et de sentir moins étranger. Sa belle-famille l'accueille chaleureusement et lui procure un soutien matériel en l'aidant à trouver un logement convenable. La conjugalité suscite de nouvelles aspirations, en particulier la parentalité. Dès lors, ce qui était un séjour prolongé devient progressivement un nouveau projet de vie, avec la nécessité de concilier la sphère militante et professionnelle avec la sphère familiale. Ces éléments favorisent sans doute un engagement dans lequel l'investissement militant et professionnel se confondent. En 1980, il est consacré pasteur

¹ S. RAGGIO, « La lutte pour les droits de l'homme et la mémoire du terrorisme d'État dans la construction de la démocratie », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 81, n° 1, La contemporaine, 2006, p. 87-98. L'Assemblée permanente pour les droits de l'homme rassemble des responsables politiques de différentes tendances, engagés dans la défense des droits de l'homme. En février 1976, se constitue le Mouvement œcuménique pour les droits de l'homme constitué à l'origine de représentants de l'Église évangélique méthodiste d'Argentine, du diocèse catholique de Quilmes, de l'Église réformée d'Argentine, de l'Église évangélique du Rio de La Plata, de l'Église évangélique vaudoise, de l'Église évangélique Disciples du Christ, de l'Église de Dieu et de l'Église luthérienne unie.

² La Commission latino-américaine évangélique d'éducation chrétienne (Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana, CELADEC) liée au Conseil œcuménique des Églises et fondée en 1962.

dans l'Eglise méthodiste, bénéficiant d'un « régime particulier de pastorat à qui subvient lui-même financièrement à ses besoins et consacre son temps libre au travail pastoral sans dépendre administrativement de l'Église ». Il occupe un ministère à « temps très partiel » et devient responsable d'une petite communauté dans un quartier populaire, témoignant de la force de ses convictions. Il peine d'ailleurs être pris au sérieux par certains responsables méthodistes qui ne le connaissent pas personnellement, notamment du fait qu'il « gagne moins qu'un enseignant bolivien, acceptant une condition impensable pour un étranger. »

Exil et transformation de l'engagement

Les rencontres avec des religieux qui constituent des « modèles » d'engagement en voie du salut contribuent à relativiser ses convictions pacifistes. L'année 1975-1976 est « l'une des plus dures quant à la répression » du général Hugo Banzer qui proscriit et persécute les syndicats, partis de gauche et d'extrême gauche. En décembre 1977, les « disparitions », enlèvements et assassinats provoquent la mobilisation des femmes de mineurs qui entament une grève de la faim. Elle s'étend à environ 1200 grévistes de la faim répartis dans une vingtaine de groupes dispersés dans les principales villes du pays¹.

Ces circonstances et les nombreuses conversations et pratiques partagées avec des militants font vaciller certaines de ses convictions constituées de longue date. La violence armée est perçue comme un moyen, sinon légitime, du moins nécessaire pour obtenir la satisfaction de revendications radicales par l'espace politique institutionnelle : « Je suis théologiquement proche de la non-violence, mais, politiquement, je tends à penser qu'il faut parfois forcer un peu l'histoire. » Le couple soutient le Partido Socialista dirigé par Marcelo Quiroga Santa Cruz, un « politicien marxiste, humaniste et brillant homme de lettres » qui tente de s'opposer au régime de Banzer, et qui sera assassiné en juillet 1980 par le nouveau régime militaire. Avec l'accord de son épouse sensible à la cause défendue, sans enfants, Matthias P. prend le risque d'héberger des membres du parti qui planque une arme dans son appartement. Il subit des menaces, se fait fiché et, un peu plus d'un mois après le coup d'État du général Luis García Meza du 17 juillet 1980, sitôt qu'il découvre que l'un des enseignants du Collège travaille en réalité pour les services secrets militaires, décide de fuir au Pérou. Son épouse le rejoindra quelques mois plus tard, après avoir pris le risque de récupérer quelques affaires à l'appartement. S'il décide de prolonger son exil, c'est notamment grâce à l'offre de travail de la CELADEC qui constitue alors un organisation importante du mouvement œcuménique pour les organismes européen et sud-américains menant des activités liées

¹ J.-P. LAVAUD, « Mères contre la dictature en Argentine et Bolivie », *Clio*, n° 21, avril 2005

à l'éducation, à la théologie de la libération et aux Droits de l'Homme. Durant les deux passés en exil, ses activités lui permettent d'élargir son réseau à l'échelle du continent :

« Durant les presque deux ans que dure mon travail avec l'équipe de théologie de la CELADEC, j'ai l'occasion de faire de nombreux voyages à travers le continent, de participer à de multiples ateliers, d'entrer en contact avec une grande diversité d'Églises et de mouvements éducatifs de différents pays. »

Cette situation provoque en lui « une profonde identification à un pays en résistance » et, par ses engagements et sa situation maritale, « l'assurance que je suis devenu un véritable Bolivien ». De fait, Matthias P. et sa femme ne quitteront plus la Paz à leur retour d'exil. Il est alors « pris en charge » pendant quelques mois par l'Église méthodiste, mais ne reprend pas son travail d'avant, loin d'être sans risque du fait que les militaires sont encore au pouvoir, mais surtout en raison du projet qu'il a en tête :

« J'ai acquis au cours des années précédentes des compétences utiles pour une nouvelle forme d'éducation religieuse scolaire et il est temps d'en expliciter les principaux fondements théologiques et pédagogiques. À cet effet, je rédige un petit livre qui s'attache à les préciser. »

Ce registre lui permet de se réengager ou plutôt de poursuivre un engagement dans un contexte répressif où les mouvements populaires – au sens de au sens de « pauvres » c'est-à-dire occupant une position basse dans la hiérarchie sociale des pouvoirs et des revenus – constituent le principal espace de résistance organisées autour de la défense des conditions de vie, des services publics et des droits sociaux en redéfinissant les « privations » comme le produit d'une injustice et de discriminations illégitimes¹. Le régime applique comme ailleurs sur le continent des programmes de restriction et d'ajustement structurel imposé par le FMI qui réduisent drastiquement les budgets nationaux consacré à l'éducation et à la culture. Ils frappent durement le secteur minier et conduit à la privatisation des entreprises d'État. L'appauvrissement du pays mine également les mouvements populaires qui subissent « une forte dégradation, aggravée par les division et la corruption ». L'éducation populaire joue comme un répertoire d'action

En 1983, il met sur pied avec une petite équipe un Centre de théologie populaire qui offre une réflexion théologique au service des chrétiens et des agents de pastorale engagés en milieu populaires, dont il sera le coordinateur jusqu'en 1987. Parmi ses membres figurent des représentants des courants progressistes, comme Gregorio Iriarte, cheville ouvrière de l'Assemblée des Droits de l'Homme, Xavier Albó, jésuite et anthropologue, Roy May, théologien méthodiste, le dominicain Éric de Wasseige, Amparo Carvajal, religieuse, ou encore Victor Codina, jésuite et figure de la

¹ C. GOIRAND, « Penser les mouvements sociaux d'Amérique latine », *op. cit.*, p. 450

théologie de la libération. Le financement de ses activités qui consiste notamment à élaborer des études bibliques contextuelles inspirées de lecture populaire de la Bible est en partie assurée par la Commission de la participation des Églises au développement dirigée par Julio de Santa Ana au COE.

En parallèle de cette activité, il exerce une charge pastorale à temps partiel dans une paroisse méthodiste située dans un quartier populaire de la capitale et qui, avec la paroisse catholique, vient en aide aux SDF alcooliques du quartier. Tandis que sa « famille s'épanouit » avec la naissance de deux filles, la première en 1984 et la seconde l'année suivante, il consacre une partie de son temps à l'éducation chrétienne et, tout en assurant la coordination du Centre de théologie populaire, entreprend d'étudier les rapports entre Education populaire et le champ religieux en Bolivie à partir de quatre expériences de terrain :

« Le séminaire théologique de l'Église méthodiste qui, au début des années 1970, devient le bouillon de culture de la rébellion aymara ; un centre de culture populaire qui, dans un quartier périphérique de La Paz, développe un important travail de promotion sociale et de formation avec des groupes de femmes ; une radio importante au centre minier de Siglo XX dirigée par des prêtres oblats qui, au fil des ans, ont passé de la lutte contre les organisations ouvrières à une identification avec les syndicats ; un collège alternatif à Cochabamba, dirigé par des jésuites et d'où sortiront d'importants dirigeants politiques, souvent inspirés par la foi chrétienne. »

Avec l'arrivée de ses deux enfants et le sentiment de responsabilité parental qui s'en suit, la prise de risque par l'engagement n'est plus tellement concevable. Lors d'un bref séjour à Lausanne, en 1984, il tombe sur l'un des responsables du Département missionnaire qu'il a connu dix ans plus tôt dans le contexte de la mobilisation au Comptoir suisse contre la présence du Portugal. Ils entreprennent une collaboration consistant à faire connaître ses activités en Suisse, en échange des avantages de l'envoyé suisse (assurances, deuxième pilier, etc.). S'il accepte, c'est aussi, dit-il, pour assurer « la sécurité de la famille dans une Bolivie qui n'est jamais à l'abri de convulsions impotantes ». S'il exerce ses activités dans le cadre de l'Église méthodiste, laquelle constitue désormais l'organe d'attache de sa « mission » en Amérique latine pour le Département missionnaire, Matthias P. admet rétrospectivement « ne pas avoir assumé ni approfondi véritablement une identité doctrinale et pastorale méthodiste ». L'assignation d'un statut de pasteur et missionnaire historiquement associé aux formes d'imposition culturelle européenne, dans une Église méthodiste qui « n'a jamais reconnu mon travail théologique et pédagogique comme un ministère spécialisée » est emprunte d'un registre professionnel euphémisé : « En ce qui me concerne, je ne suis pas en Bolivie pour créer une paroisse réformée et mon travail se situe presque exclusivement dans le domaine de la formation. » Matthias P. doit ainsi concilier ses aspirations et projets théologiques et militants avec les assignations et rôles institués dans lequel s'inscrit son engagement.

Capitalisation militante et mobilisation du capital scolaire

Quand s'engager politiquement redevient possible, la situation de Matthias P. a radicalement changé. Ce n'est plus le jeune diplômé en séjour sur un continent étranger, mais un père de famille installé dans la vie active avec une position reconnue dans le domaine de l'éducation populaire et la défense des droits de l'Homme au niveau national et continental. Il participe à de nombreuses réunions d'agents de pastorales au niveau local et national, mais aussi à des rencontres internationales composé d'un public « surtout d'activistes et d'agents de pastoral ».

Mais percevant le risque de « se complaire et de répéter un même discours sans le confronter aux exigences théologiques », il envisage de faire un doctorat « pour systématiser mes pratiques et réflexions éducatives et théologiques ». Pour cela, il mobilise une variété de ressources qui vont du capital scolaire (diplôme et lecture) au réseau académique, de ses nombreux contacts avec des intellectuels militants à ses expériences militantes (réflexions sur des pratiques, expérimentation, connaissance du terrain, etc.). Il prend contact avec son ancien directeur de mémoire à Lausanne, Klauspeter Blaser, qui dirigera sa thèse avec Julio de Santa Ana et Pierre Dominicé, spécialistes de l'éducation. Durant la dizaine d'année que la famille passe en Suisse, Matthias et sa famille bénéficient du soutien matériel et financier du Département missionnaire durant leur séjour en Suisse dès la fin de l'été 1988. Ses deux filles bénéficient ainsi d'une scolarité à Lausanne, tandis que sa femme, artiste de formation, travaille dans un atelier et réalise plusieurs expositions de peinture. Matthias P. oriente sa thèse sur les rapports entre théologie de la libération et l'éducation populaire en contexte latino-américain à partir de l'examen de quatre expériences de terrain à propos desquelles il a amassé quantité de matériaux les années précédents. Sa thèse sera publiée en trois langues avec une préface dans laquelle la portée militante de sa réflexion est d'emblée assumée. Elle témoigne de la manière dont la « transformation » d'une cause collective en objet d'étude ne va pas sans un travail de mise à distance de l'idée d'une appropriation personnelle et cynique des luttes collectives menées par d'autres au péril de leur vie, et donc des dispositions qui l'amènent à constamment inscrire ses activités dans le cadre d'un engagement, d'une cause, d'un idéal qui dépasse la seule ambition personnelle :

Il n'est jamais simple pour un militant de faire de la cause qu'il sert un objet académique. À peine ce dernier qualificatif est-il écrit ou prononcé, que déjà le sourcil fronce. (...) Et tout d'abord, la sueur, le sang, la vie quotidienne et l'espérance des peuples ne deviennent pas des thèmes de dissertation, sans qu'un auteur ne risque de se voir reprocher quelque chose comme de l'impudence. Et que cette sueur soit, en partie, la sienne ne lui confère pas d'emblée le droit de l'échanger avec l'encre de son imprimante.

À l'inverse, la « capitalisation »¹ de ses expériences militantes (réseau, prestige moral, expérience de terrain, lectures et discussion avec des intellectuels militants, etc.) dans l'espace académique suppose la transformation d'une cause militante en objet d'étude scientifique conforme aux règles de cet espace :

« Qu'est-ce qu'un militant peut attendre d'une thèse ? Qu'elle défende la cause ou en assure la promotion ? Mais c'est vouer une thèse à la médiocrité que d'en faire le moyen de se conforter dans ses passions d'agir. Une thèse n'a de prix que dans le « patient travail du négatif », comme disait le philosophe. Ce n'est pas le contrepied, pour le plaisir de le prendre, mais presque. Difficile compatibilité entre deux dessins, qui coupe littéralement en deux celui qui les porte ! »

On aurait tort toutefois d'y voir qu'une manière de justifier ce qui peut apparaître comme une appropriation personnelle d'un capital collectif, et soupçonner ainsi une sorte de « mauvaise foi ». Car ce travail ne fait sens pour Matthias que par sa visée plus large visant à guider et accompagner les pratiques militantes. Il participe à la conversion d'un capital associatif multiforme en capital collectif mobilisable par la suite dans le cadre d'un engagement où le registre professionnel et militant se confondent. Et comme il le souligne, ce travail produit selon son point de vue des résultats mitigés : « Mon doctorat ne me permet pas d'acquérir des outils préfabriqués, mais il m'oblige à plus de rigueur et de modestie, au risque de perdre certains enthousiasmes. » Ce travail consiste également à penser des pratiques militantes dans un registre plus académique, ce qui revient à traduire des engagements dans une forme plus légitime c'est-à-dire transposable dans des contextes institutionnels, voire politiques.

En 1992, la famille retourne en Bolivie, deux ans avant la publication en français de sa thèse. La détente politique dans la plupart des pays d'Amérique latine accompagne alors l'épuisement des idéologies et des groupes révolutionnaires prônant la lutte armée, avec la transformation d'organisations de guérillas en partis politiques dans un processus de paix incluant des éléments de démocratisation². La cohabitation entre les forces politiques de droite et une social-démocratie « sans scrupule » s'opère dans le cadre d'une « démocratie de pacte » qui entend « moderniser » le pays en appliquant les principes d'un capitalisme néolibéral. Les formations révolutionnaires ont, elle, été démentelée par le régime à l'issue de conflits prolongés, comme ailleurs dans le cône sud de l'Amérique latine³. La libéralisation progressive d'une partie des régimes autoritaires et l'épuisement des idéologies et des groupes révolutionnaires qui défendaient la lutte armée accompagne l'émergence de nouvelles mobilisations, dont les formes, selon Susan Eckstein, varient fortement d'un pays à l'autre en fonction « du degré d'industrialisation, de la structure du système

¹ S. TISSOT (éd.), *Reconversions militantes*, Limoges, PULIM, 2005, p. 12

² D. GARIBAY, « De la lutte armée à la lutte électorale, itinéraires divergents d'une trajectoire insolite. Une comparaison à partir des cas centraméricains et colombien », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 12, n° 3, De Boeck Supérieur, 2005, p. 283-297

³ *Id.*

syndical et des inégalités sociales, ainsi que du degré d'ouverture du système politique, dans chaque pays du continent »¹. En Bolivie, contrairement à d'autres pays dans lesquels les mobilisations sont davantage le fait des classes moyennes, la contestation est menée « dans les rues » par des groupes populaires, leur capacité à influencer la politique reposant sur des mobilisations de terrain plutôt que sur des médiations formelles de type partisans².

Matthias P. s'immerge dans ce contexte avec un solide bagage académique, mais on ignore à quel point son titre constitue un réel atout dans les postes successifs qu'il va être amené à occuper. Son statut d'envoyé du Département missionnaire bénéficiant d'un revenu régulier lui permet d'envisager des activités qui relèvent davantage de l'engagement et du bénévolat que d'une nécessité économique. Il intègre l'Institut supérieur évangélique de théologie de la région andine qui, avec assez peu de moyen et divisé à l'interne, entend produire et enseigner une théologie propre à la réalité andine. À la suite de conflit avec notamment des professeurs méthodistes qui « désirent fonder un séminaire confessionnel », Matthais P. contribue à mettre sur pied « non sans peine » une institution qui se veut pleinement œcuménique. Cette prise de position n'est pas anodine car la pratique œcuménique promue par l'institut, combinée à une formation théologique interculturelle à laquelle vont s'ajouter les études genre et l'écologie, en fait une institution unique en Amérique latine. Il répond notamment aux aspirations d'étudiants qui « réclament une formation théologique qui les soutienne dans un engagement politique et ecclésial libérateur ».

Contraintes matérielles et transfert de ressources militantes

Entretemps, le Département missionnaire n'échappe pas aux transformations du recrutement que connaissent la plupart des missions. Les « envoyés » de longue durée cèdent le pas aux missions de courtes durées, les organisateurs missionnaires offrant désormais la possibilité aux plus jeunes d'accomplir leur service civil à l'étranger. Matthias P. apprend ainsi que le Département missionnaire met un terme à leur collaboration qui ne correspond plus au nouveau modèle de l'envoyé. S'il parvient à prolonger une dernière fois le soutien, il finit par perdre son revenu et ses assurances à dix ans de la retraite.

Contraint de trouver un revenu, Matthias P. va tirer profit de son réseau militant et académique, et de la reconnaissance de son expertise dans le domaine éducatif et théologique sur le continent pour innover dans l'action éducative avec une petite équipe de théologien pédagogue. Son engagement

¹ C. GOIRAND, « Penser les mouvements sociaux d'Amérique latine. Les approches des mobilisations depuis les années 1970 », *Revue française de science politique*, vol. 60, n° 3, Presses de Sciences Po, 2010, p. 451

² C. GOIRAND, « Penser les mouvements sociaux d'Amérique latine. Les approches des mobilisations depuis les années 1970 », *Revue française de science politique*, vol. 60, n° 3, Presses de Sciences Po, 2010, p. 451

se déplace partiellement de la formation théologique vers l'activité de consultation pédagogique en mettant sur pied les Services pédagogiques et théologiques : « Notre objectif est d'apporter un soutien professionnel aux institutions d'éducation théologique, parfois de façon très empirique, notamment en matière de pédagogie et d'organisation. » Le groupe appréhende la politique éducative dans une posture de résistance aux réformes néolibérales de l'éducation qui prône l'efficacité et la productivité et qui s'imposent en Amérique latine dans le courant des années nonante : « Nous reformulons ce concept en dépassant sa perspective techniciste au profit d'une vision éthique et politique de l'éducation, inspirée par la théologie de la libération. » Il publie avec une trentaine de théologiens et pédagogues de toute l'Amérique latine un *Manifeste pour une éducation théologique de qualité*, édité en cinq langues, qui sert d'outil lors de plusieurs ateliers et rencontres : « La rupture [avec le Département missionnaire] m'a obligé à développer des compétences et à élaborer des ouvrages qui n'auraient probablement pas vu le jour si mon statut d'envoyé avait été prolongé jusqu'à ma retraite. »

Ce type d'entreprise contient une dimension politique évidente inspirée de la théologie de la libération et de l'éducation populaire. Or, les conseils et propositions qu'il formule avec son équipe dans le cadre des Services pédagogiques et théologiques se heurtent à une « culture dominante » dans les séminaires de théologie, notamment dans les « milieux théologiques et ecclésiaux plus évangéliques et conservateurs », qui n'ont « pas beaucoup développé le sens critique ni intégré les exigences d'une évaluation rigoureuse ». Le contexte a aussi changé, car si la théologie de la libération s'est diversifiée en intégrant les revendications féministes, indigènes, afro-hispano-américaines ou écologiques, elle « ne représente plus un ensemble unifié et dynamique d'expressions, de réflexions et d'actions articulées aux changements socio-politiques ». De plus, Matthias P. se rend à l'évidence en soulignant que l'époque « où les Églises protestantes et évangéliques¹ liées à une solide tradition théologique et doctrinale avaient, malgré leur statut de minorité, une influence notable dans le domaine religieux et parfois culturel voire politique semble révolue ». L'horizon d'attente d'une formation théologique intégrée au système universitaire en Amérique latine s'éloigne pour Matthias P. Hormis au Brésil, la formation théologique reste ainsi entre les mains d'entrepreneurs religieux rattachés à des Églises dénominationnelles peu engagées dans le mouvement œcuménique car soucieuses d'étendre leur influence : « Nous trouvons-nous à la fin d'un cycle politique, théologique, pédagogique et quel est l'avenir d'une formation théologique interculturelle et libératrice en Amérique latine ? »

Ce contexte favorise sans doute la rétractation de son engagement militant, ou du moins œuvre-t-elle à son désenchantement. S'ouvre en effet une séquence durant laquelle Matthias P. porte un

¹ A ne pas confondre le courant évangélique de type pentecôtiste-charismatique auquel Matthias P. ne s'identifie guère.

regard rétrospectif sur son itinéraire, dont témoigne l'écriture d'un ouvrage mêlant le genre autobiographique à l'histoire religieuse et militante. Plus qu'un discours apologétique sur ses engagements ou une tentative de publiciser les causes défendues par l'écriture et la publication d'un ouvrage, le récit qu'il dresse de son itinéraire fait apparaître les « continuités biographiques » qui peuvent se constituer à travers le temps en « prenant appui sur des formes de socialisation ». À un certain degré apparaît dans ce récit ce que Laurent Willemez appelle une « vision fidéiste » de l'engagement qui « permet de relier l'être d'aujourd'hui à celui du passé, de montrer que "l'on n'a pas changé", c'est-à-dire que l'on a gardé les mêmes convictions, les mêmes combats et les mêmes causes »¹. En même temps, aidé sans doute par le capital scolaire qu'il a acquis, mais aussi par une socialisation religieuse qui l'a amené à sans cesse se questionner sur ses pratiques et les rapports qu'elles entretiennent avec la pensée théologique, notamment en matière de pastorale, Matthias P. fait preuve d'une capacité à souligner les tensions et contradictions dans lesquelles il a parfois été placé et face auxquels il dû faire face en faisant des choix. Ainsi, conscient de s'être accommodé du statut de pasteur et missionnaire pour entreprendre ses activités théologiques, pédagogiques et éducatives, et parfaitement lucide sur le statut dont il a pu bénéficier en tant qu' « envoyé » en Amérique latine, il se questionne sur la variété des formes d'appartenance à l'institution religieuse qu'il a assumé durant son parcours, celles dont il entend s'acquitter aujourd'hui, et *in fine* sur le type d'appartenance qui est la sienne en étroite correspondance avec la manière de vivre « la foi » en dehors des rôles et fonction instituée par l'Église :

« Aujourd'hui retraité, ce sont les identités de pasteur et de missionnaire qui me semblent les plus problématiques. (...) Si mon identité de pasteur reste aujourd'hui incomplète et quelque peu énigmatique, j'ai en revanche complètement abandonné celle de missionnaire, après l'avoir assumée pendant plus de douze ans. Grâce à ce statut, j'ai bénéficié de facilités financières qui m'ont donné une énorme liberté pour réaliser, à plein temps, ce que des collègues boliviens auraient peut-être désiré faire sans pouvoir toujours compter sur les ressources matérielles. »

Son récit montre que l'attachement à la « foi » implique de se situer par rapport aux institutions qui s'en revendiquent, c'est-à-dire à des manières d'être protestant ou catholique et au type de théologie auquel ces manières d'être se réfèrent et se rapportent. Pour les jeunes théologiens comme Matthias P. qui se politisent dans les années 68, cet attachement est indéfectible de la portée politique, sociale et culturel des « contenus » théologiques auxquels il se rapporte. Comment concilier l'attachement à la « foi » avec l'appartenance à un univers religieux pour qui celle-ci relève avant tout de l'intériorité et du privé ? De nombreux jeunes théologiens se sont trouvés plus ou moins

¹ L. WILLEMEZ, « Perseverare Diabolicum : l'engagement militant à l'épreuve du vieillissement social », *Lien social et Politiques*, n° 51, 2004, p. 77

consciemment confronté à cette problématique, et les réponses furent bien souvent la rupture ou le détachement non sans provoqué, chez certains protestants d'origine devenus éducateur ou thérapeute, un travail de « deuil » et de conversion consistant à requalifier la « foi » comme une illusion. D'autres comme Matthias P. trouvent dans la théologie de la libération un moyen de gérer la tension entre une conception politiquement engagée de « la foi » et une appartenance à un univers religieux « non engagé », plus soucieux d'étendre son influence doctrinale que de libération.

Section 3 : Conclusion

Ni « partant ordinaire », ni « apostat », pour reprendre la typologie introduite par Introvigne¹, Matthias P. trouve le moyen de persévérer dans l'Eglise et de rester fidèle à ses convictions en modifiant son environnement². Son récit livre les conditions de ce transfert de l'engagement en Amérique latine, ce qui l'a rendu possible, désirable, jusqu'à être vécu comme une « vocation ». Au-delà des transformations intérieure par lesquelles un ensemble de déterminations se convertit en choix religieux comme autant d'actes d'invention pastorale, son itinéraire jette la lumière sur les transformations socio-historiques qui, durant les Trente Glorieuses en Suisse romande, ont poussé des jeunes protestants attachés à l'institution comme Matthias P. à rechercher de nouveaux mode de présence de l'Eglise au monde.

Alors que durant des siècles les chrétiens ont exporté dans le Tiers-Monde des modèles ecclésiologiques, des modes de pensée théologiques, des conceptions pastorales et de la Vérité religieuse, les chrétiens de gauche qui s'engagent en Amérique latine dans les années 68 inversent le sens des relations : ils partent moins pour « évangéliser », convertir l'autrui lointain réputé « sans culture » et accroître la présence de l'Eglise dans la société latino-américaine, que pour apprendre et puiser de nouveaux modèles et schèmes de pensées théologiques afin de repenser la place de la religion dans la société en général. Mais pour cela, encore faut-il des individus disposés à rompre avec les schèmes politiques et théologiques des générations antérieures. Car les théologiens comme Matthias P. cessent de se penser en porteur d'une vérité et d'un savoir à la pointe des connaissances théologiques, mettant à distance les conceptions dominantes de l'Eglise et de la foi par les institutions religieuses occidentales. La théologie académique traditionnelle leur apparaît préoccupée par des problématiques propre à l'*illusio* du champ académique. Elle fonctionne selon un mode de connaissance autonome et à partir de présupposés souvent éloignés des expériences humaines, des problèmes sociaux saisis au raz-du-sol, de la réalité socio-économique et politiques

¹ M. INTROVIGNE, « Defectors, Ordinary Leave-takers, and Apostates: A Quantitative Study of Former Members of New Acropolis in France », *Nova Religio*, vol. 3, n° 1, 1999, p. 83-99

² On se réfère ici à l'observation selon laquelle « des dispositions fortement constituées peuvent « appeler » des contextes ». B. LAHIRE, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, op. cit., p. 248

des individus. Yann Raison du Cleuziou observe la même crise du savoir institué dans son étude de la contestation des frères de la Province dominicaine en France¹. De même, l'analyse de la carrière morale de Matthias P. montre que, dans les facultés protestantes, certains étudiants prononcent une critique similaire des savoirs institués. Et si celle-ci puise une partie de ses sources dans la nouvelle théologie, elle s'inscrit empiriquement dans la formation d'une subjectivation dissidente sous l'effet des « déplacements physique et symbolique à travers les frontières sociales et institutionnelles auparavant étanches [qui] intensifient et hybrident des rapports au monde qui s'ignoraient jusqu'alors, produisent de nouveaux vécus et de nouvelles significations »². La vie sociale au village et le cercle paroissiale cessent d'être les seuls espaces de socialisation et de sociabilité, les espaces de socialisation se décroissent et se pluralisent sous l'effet de la mobilité sociale et spatiale, les frontières disciplinaires deviennent moins étanches. Le pasteur et le théologien en tant qu'autorité idéologique dans l'Église protestante exerce de plus en plus un pouvoir d'influence consistant à accompagner les laïcs dans leur chemin de foi plutôt qu'à dire la vérité du haut de la chaire. À cela s'ajoute les spécificités d'une institution protestante dans laquelle ce n'est pas la fonction en tant que telle au sein d'une bureaucratie sacralisée de salut qui définit le lieu de la vérité religieuse, mais la qualité du débat herméneutique. Les jeunes protestants des classe moyenne-supérieure comme Matthias P. ou Jean T. qui, très jeunes, sont sensibilisés aux problèmes de développement par des protestants engagés dans le mouvement œcuménique, qui endossent des responsabilités dans la vie paroissiale, et pour qui question de la solidarité passive avec l'injustice et la docilité qui est attendu d'eux par l'institution militaire anime leur réflexion grandissent en même temps dans une institution religieuse où la prédication est souvent désincarnée et tout au moins apolitique.

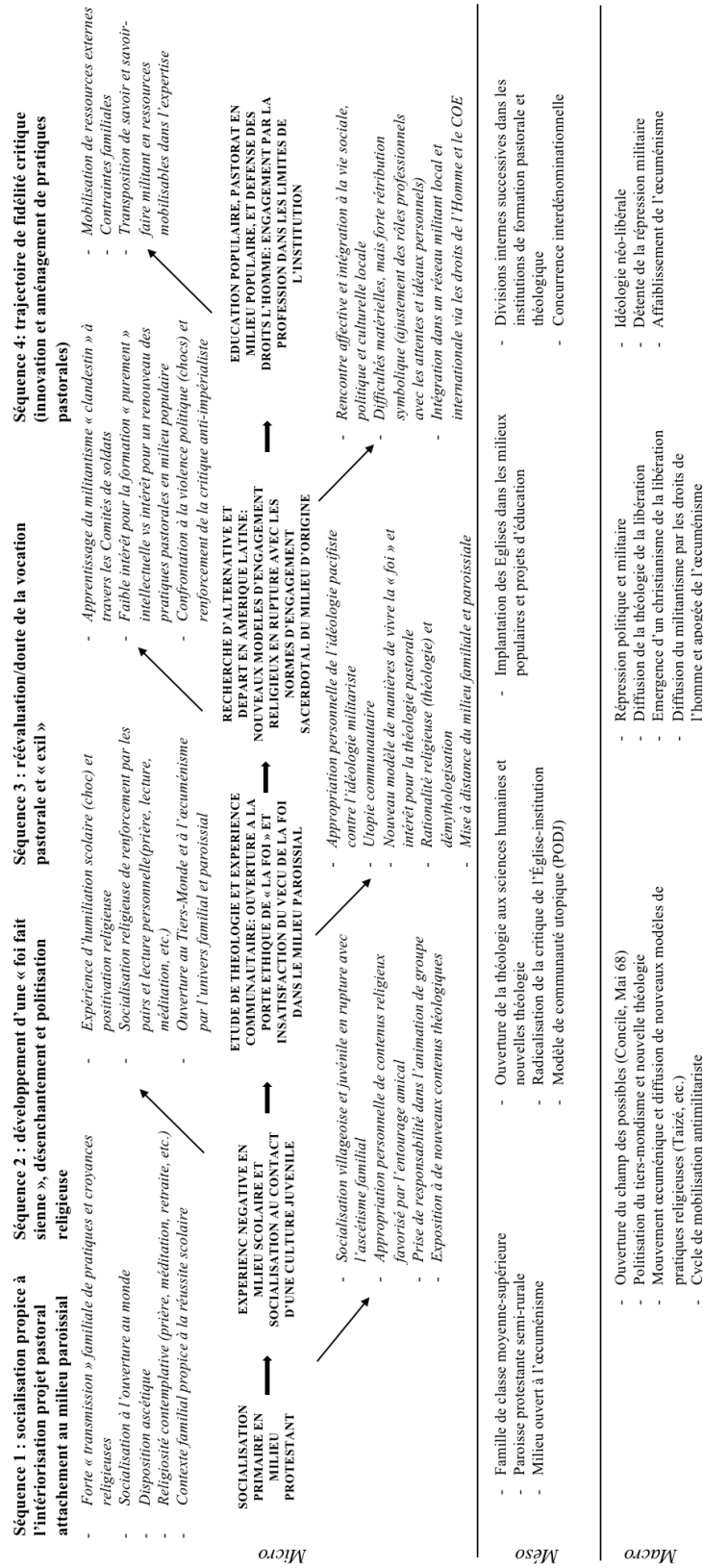
Le sens commun qui voit dans la révolte de Mai 68 une montée de l'individualisme se heurte à l'étude empirique, puisque c'est en partie contre une manière de croire atomisée, vécue dans le for intérieur et repliée sur la sphère privée que des jeunes protestants ont cherché à vivre des formes d'expression religieuse plus communautaires et intégrées à la vie sociale. Les rencontres de Taizé, souvent mentionnées par la littérature, constituent un vecteur essentiel de ce processus, mais l'itinéraire de Matthias P. fait apparaître les autres éléments qui interviennent dans la formation de nouvelles dispositions à croire et d'aspirations religieuses : le plaisir éprouvé dans le cadre d'une

¹ Y. RAISON DU CLEUZIOU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008, p. 287

² Y. RAISON DU CLEUZIOU, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008, p. 284

sociabilité juvénile plus relâchée par rapport au « rigorisme » d'un milieu ascétique, la sensibilisation aux problématiques de « développement », l'insertion dans des groupes militants questionnant la soumission passive à l'institutions scolaire, universitaire ou encore militaire en suscitant une réflexion sur leur fondement idéologique, ou les manières collectives de type « autogestionnaires » de vivre « la foi », tous ces éléments convergent vers un sentiment d'adéquation entre la visée émancipatrice de la théologie de la libération et ses convictions constituées au fil de ses expériences personnelles.

Schéma biographique 18 : Matthias P.



CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

L'analyse des itinéraires qui ponctuent les chapitres de cette troisième partie a permis de renseigner empiriquement les itinéraires de militants d'origine chrétienne durant les années soixante-huit en Suisse romande traversées par l'émergence puis le déclin des luttes et idéaux révolutionnaires. L'inscription de cette partie centrée sur les carrières militantes à la suite de la première et deuxième partie de ce travail permet d'inscrire les itinéraires dans le moment de basculement des configurations travaillées par les transformations structurelles et les dynamiques de rivalités et de concurrence entre diverses conceptions de l'engagement (religieux, politique, militant). Jusqu'ici peu étudiés, les carrières de militants « d'origine chrétienne » révèlent l'hétérogénéité de leurs engagements, et le problème que pose le recourt à une méthode consistant à isoler des « facteurs » de la dynamique d'ensemble du parcours de vie et de son inscription dans une configuration donnée.

Nous avons organisé notre analyse par chapitres selon les modalités distinctes d'engagement (syndicale, révolutionnaire, pastorale, politique, etc.). Pour cela nous avons essayé d'appliquer un modèle d'interprétation processuelle et contextualisée des logiques d'engagement qui regroupent et morcellent les militants d'origine chrétienne. Pour analyser les *devenirs militants* des individus d'origine chrétienne et les transformations idéelles qui les accompagnent, nous nous sommes placés à une échelle d'analyse micro- de l'engagement en entrant par les itinéraires d'individu ayant traversé cette période d'intense mobilisation au sein des différentes familles d'engagement. Cette approche nous a amenés à prendre en considération la complexité des mécanismes et processus qui façonnent les carrières militantes, à prendre en compte la multiplicité des sphères de vie et d'action, mais aussi la pluralité des contextes d'interaction pertinents pour comprendre les orientations et préférences militantes. L'articulation des trois niveaux d'analyse (micro, méso, macro) permet d'inscrire les itinéraires dans leur contexte en montrant l'interdépendance des dynamiques qui s'opèrent dans chacun des trois niveaux sur le plan synchronique et diachronique.

Cette manière de procéder a permis de montrer que les liens entre socialisation religieuse et engagement ne sont pas homogènes, et que l'on ne peut faire reposer exclusivement leur engagement sur l'intériorisation et l'actualisation de « dispositions religieuses ». Aucune détermination causale n'est assez univoque pour expliquer le passage à l'engagement militant, pour expliquer les orientations ainsi que les changements qui interviennent dans la carrière militante. L'approche biographique permet alors de réévaluer le poids de la religion dans le processus d'engagement et la carrière militante des individus, de rappeler aussi que l'engagement de ces militants d'origine chrétienne est le produit des multiples inscriptions dans des sociabilités et des réseaux militants. La question que pose Yvon Tranvouez consiste à savoir si ces militants « débarquent du navire et, s'ils le font, de déterminer si c'est la politique qui, à terme, les détache

de la religion, ou si ce détachement relève d'autres facteurs, d'ordre social et culturel, qui affectent l'ensemble de la population »¹. Nos analyses confirment le constat dressé par Jean-Marie Donegani selon lequel « le religieux et le politique dépendent largement l'un et l'autre des appartenances et des trajets sociaux et, d'autre part, que la relation qui unit le religieux et le politique ne fonctionne nullement à sens unique, du religieux au politique, mais également en sens contraire, du politique au religieux »².

On peut alors s'interroger sur le rapport qu'entretiennent les modalités d'appartenance et de socialisation religieuse sur le type d'engagement et d'attitude politiques privilégié par les individus. Les itinéraires que nous venons d'étudier éclairent, par exemple, les affinités électives qu'entretiennent les jécistes avec le gauchisme par rapport aux jocistes, ou la propension des théologiens formés dans les facultés de théologie à éviter un engagement politique dans un parti ou une organisation militante impliquant un degré élevé de conformité à une idéologie. Cela nous renvoie aux modalités de socialisation et d'appartenance religieuse qui diffèrent profondément entre le protestantisme et le catholicisme, et sur lesquelles nous reviendrons dans la conclusion finale. Étudier les itinéraires militants, c'est donc se donner les moyens d'analyse la manière dont certaines expériences à forte charge émotionnelles, des dispositions structurantes, mais aussi des savoir-faire militants, des problématiques (théologiques, pastorales, politiques, etc.), des schèmes critiques constitués de longue date dans l'univers religieux, scolaire ou familial sont plus tard réinvestis ou réactualisés dans d'autres univers (militant, religieux, professionnel, etc.).

¹ Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne: la religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Editions du Cerf, 2007, p. 165

² J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, p. 456

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre enquête s'est attaquée à un point aveugle de l'historiographie des années 68, la place du religieux n'apparaissant qu'aux marges des travaux édités à l'occasion du quarantenaire et du cinquantenaire de Mai 68. Nous avons appréhendé cet objet en recourant à une entrée par l'analyse des carrières militantes, en prenant un soin particulier à inscrire les itinéraires individuels dans une approche configurationnelle. Etudier les modalités d'insertion et de circulation des individus dans les configurations militantes de la Suisse romande nous a permis de lever le voile sur tout un pan de l'histoire politico-religieuse des années 68. Nous avons notamment mis en lumière les variations des itinéraires religieux et militants des « chrétiens de gauche », éclairant ainsi leurs évolutions ultérieures et la variété de leurs positionnement au regard du catholicisme ou du protestantisme. Loin de se limiter à des parcours de vie déconnectés des évolutions sociopolitiques, les histoires de vie qui constituent la chair palpitante de notre enquête permettent d'éclairer plusieurs versants d'une même mutation du catholicisme et du protestantisme en Suisse romande, ainsi que ses effets politiques.

L'analyse s'est déployée en trois temps correspondant aux trois parties de la thèse. Dans une première partie, nous avons mobilisé des itinéraires singuliers susceptibles de mettre en évidence les transformations des modalités d'appartenance au protestantisme et au catholicisme durant les années 1950-1960. À l'intérieur de cet ensemble que constituent les « chrétiens de gauche », les itinéraires étudiés montrent comment les diverses modalités d'appartenances de ces individus à l'institution religieuse sont progressivement entrées en tension avec les normes, les pratiques et *in fine* les manières d'être catholique ou protestant, tensions accentuées dans un contexte de perte d'emprise du milieu paroissial sur la vie sociale, politique, économique et culturelle des individus. Une telle approche nous a évité d'opérer des corrélations abstraites entre des occurrences telles que le Concile, la guerre du Vietnam ou l'industrialisation et des indicateurs statistiques produits par une sociologie pastorale centrée sur la « vitalité » paroissiale. En effet, les instruments traditionnels mobilisés par certains historiens pour rendre compte de la « crise » religieuse sont d'abord un moyen de mesurer la « perte » des pratiques religieuses traditionnelles sur le public paroissial ; ils sont moins appropriés pour examiner la réaction d'une génération de jeunes et moins jeunes catholiques et protestants aspirant à une approche nouvelle de « la foi » qui disqualifie les formes traditionnelles de piété.

Reconstruire les configurations au sein desquelles ces militants d'origine chrétienne ont circulé et à travers lesquelles leurs itinéraires ont été façonnés durant les années 68 nous a amené, dans un deuxième temps, à changer d'échelle relations . Pour cela, nous avons cherché à déconstruire la boîte noire de « l'événement » en renseignant les principaux acteurs, enjeux et terrains de

politisation durant cette période. Cela nous a conduit à mettre en évidence la spécificité et l'ampleur d'une contestation religieuse, et à situer les mouvements et mobilisations locales en Suisse romande dans le cadre des contestations globales portées par des catholiques et protestants dans les pays voisins, sachant que les composantes « religieuse » et « politique » de cette contestation sont à géométrie variable. Nous avons rendu attentif au fait que la politisation religieuse qui s'opère dans les années 68 prend des formes variables en fonction des milieux confessionnels, la composante politique et marxiste étant plus ou moins présente en fonction des groupes. Cette deuxième partie a montré que les mobilisations de catholiques et protestants entremêlent des aspects politique, théologique, pastoraux et ecclésiologique. Elle a mis en évidence les espaces et modes d'action spécifique auxquels recourent les protestants et catholiques en raison de la singularité des cultures et configurations institutionnelles, du « feuilletage militants » dessiné par le côtoiement de plusieurs générations de mouvements¹, des réseaux militants et des dynamiques de conflictualités. Elle a également permis d'éclairer en quoi cette séquence de mobilisation et d'intense politisation a joué comme un point de bascule favorisé les ruptures d'appartenance à l'institution religieuse.

Dans une troisième partie, nous déplaçons à nouveau la focale sur le niveau microsocial en prenant pour objet les carrières militantes de clercs et laïcs qui ont milité dans les années septante. L'enquête s'efforce là de constamment rapporter ces itinéraires aux divers contextes d'interactions et inscriptions sociales dans lesquels ils s'inscrivent, à identifier les éléments structurants des trajectoires sans les réduire à l'actualisation de dispositions constituées antérieurement, à tenir compte aussi des émotions et aspirations qu'ils cherchent à satisfaire ; enfin, à identifier les logiques selon lesquelles s'effectue leur investissement dans une organisation plutôt qu'une autre, en dehors ou au sein de l'institution religieuse, et les diverses manières par lesquelles ils tentent de concilier les différentes sphères de leur vie.

Au total, cette enquête propose une analyse des incidences sociopolitiques du religieux, c'est-à-dire une analyse de la manière dont des appartenances et des trajets sociaux ont pu se traduire sur le registre politique et religieux². À travers l'histoire d'un groupe restreint d'individus, il a été possible d'éclairer celle des transformations du militantisme catholique et protestant dans le contexte des années soixante-huit, sans restreindre l'étude du religieux à ses appartenances déclarées et à sa composante institutionnelle. Nous voudrions dans cette conclusion indiquer tout le profit qu'il y a à tirer d'une telle approche tant sur le plan historique que sociologique.

¹ D. PELLETIER, « Le catholicisme social en France. Une modernité paradoxale », dans B. Pellistrandi (éd.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, vol. 87, p. 371

² J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, p. 437

Nous reviendrons tout d'abord sur la démarche qui a été la nôtre, en particulier le type de montée en généralité qu'autorise l'analyse d'itinéraires singuliers. Cela nous amènera à souligner les apports de ce travail pour la sociologie de la socialisation et de la conversion. Nous soulèverons ensuite les principaux enseignements que l'on peut tirer de ces études de cas sur les ressorts de l'engagement de ces individus. Il s'agira de montrer le type de champ de tension que génère leur inscription dans une configuration religieuse, catholique pour les uns, protestante pour les autres. Nous chercherons également à tirer des conclusions plus générales sur l'apport des militants d'origine chrétienne aux mondes militants des années 1960-1970 en Suisse romande, avant de soulever des pistes de réflexion sur la disparition des groupes chrétiens du paysage militant à partir du milieu des années septante. Enfin, nous terminerons en revenant sur ce qui fut l'un des points de départ de notre travail, à savoir la volonté de s'inscrire au croisement du champ scientifique de la sociologie et de l'histoire des religions et celui des mouvements sociaux, et des bénéfices qu'une telle transgression des frontières disciplinaires apportent sur la connaissance de la société contemporaine.

Biographie, contexte et processus

En choisissant de prendre comme objet d'étude les carrières militantes d'individus d'origine chrétienne, nous n'avons pas immédiatement mesuré l'ampleur du risque pris. C'est peu à peu, en progressant dans la recherche que nous avons pris conscience de la difficulté à faire l'étude intensive et contextualisée de quelques cas et de l'ampleur du travail que cela exige. Le risque était grand de tomber dans le piège de la singularité et de traiter séparément les contextes et les itinéraires biographiques. Éviter le piège de la singularité implique d'articuler l'analyse des itinéraires avec celles, d'une part, « *de l'espace dans lequel s'exercent les activités sociales considérées et, d'autre part, du ou des groupements dans lesquels s'exercent ces activités* »¹. Situer ces itinéraires au sein d'une configuration plus large d'acteurs et de groupes nous a amené à explorer un univers qui nous était totalement méconnu et qu'il nous a fallu entièrement défricher en l'absence d'enquête antérieure. Cette situation nous a placé dans la position de l'archéologue qui, découvrant un site enfoui, s'emploie à en dessiner à grands traits la carte à partir de traces et en récoltant autant d'indices susceptibles de révéler le plan d'ensemble. Quels sont les groupes susceptibles d'avoir été investis par ces individus ? Quels furent les itinéraires de chacun ? Quels sont les propriétés et les éléments objectifs qui structurent les espaces sociaux traversés ? Quelle est la gamme des investissements militants de ces individus ? Contrairement à une démarche statistique ou

¹ En italique dans le texte. O. FILLIEULE, « Post scriptum : Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1, 2001, p. 210

prosopographique, ce ne sont pas « les proportions qui nous intéressent, mais la manière dont les parties d'un tout complexe peuvent en révéler le plan d'ensemble »¹.

Appliquée à l'analyse des mouvements sociaux, la notion de configuration présente l'avantage d'inclure non seulement les acteurs constituant des organisations militantes à part entière, mais aussi ce que les travaux sur les groupes féministes désignent par la notion de communauté de mouvements sociaux², à savoir l'ensemble des acteurs impliqués dans une dynamique de conflictualité sociale incluant des réseaux d'organisations politiques et religieuses³. Ce point nous paraît particulièrement important, puisqu'à côté des groupes formels (organisations syndicales, féministes, gauchistes, etc.) interviennent également des groupes informels et réseaux lâches d'acteurs tels que les communautés de vie, les collectifs de prêtres et pasteurs ou les mouvements ponctuels constitués par les réseaux d'alliance et d'acteurs hétérogènes. Norbert Elias souligne toutefois qu'envisager ainsi « les groupements d'individus en configurations, avec leur dynamique, leurs problèmes de tension, de contrôle de la tension et bien d'autres – et cela, sans perception immédiate de ces configurations –, requiert un entraînement particulier »⁴. Car cette approche implique d'identifier parmi la quantité d'information les éléments d'une configuration autour desquels s'organise la conflictualité : « Examiner le *tout* d'un champ social ne veut pas dire en examiner tous les événements. Il s'agit plutôt de découvrir d'abord les structures fondamentales qui impriment à *tous* les événements d'un champ social donné une orientation et une morphologie spécifique »⁵.

Notre démarche doit également faire face à un contexte épistémologique qui porte l'héritage de ce que Daniel Bertaux appelle le « double impérialisme du structuro-fonctionnalisme et du survey research »⁶, et aujourd'hui largement dominé par des approches et schèmes de pensée scientifique qui pensent la réalité sociale en termes de « variables » et de « facteurs » afin de mettre au jour les

¹ H. S. BECKER, *Les ficelles du métier: comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte, 2002, p. 169

² Steven M. Buechler désigne ainsi les « réseaux informels d'individus politisés aux frontières fluides, avec des structures décisionnelles flexibles et une division du travail souple » S. M. BUECHLER, *Women's movements in the United States. Woman suffrage, equal rights, and beyond*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1990, p. 42. Citation en français tirée de L. BERENI et A. REVILLARD, « Un mouvement social paradigmatique ? : Ce que le mouvement des femmes fait à la sociologie des mouvements sociaux », *Sociétés contemporaines*, vol. 85, n° 1, 2012, p. 27 ;

³ A ce propos, voir O. FILLIEULE et C. BROQUA, « Sexual and reproductive rights movements and counter movements from an interactionist perspective », *Social Movement Studies*, vol. 19, n° 1, janvier 2020, p. 1-20

⁴ N. ELIAS et E. DUNNING, *Sport et civilisation: la violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 2007, p. 272 ; Citation tirée de N. HEINICH, *La sociologie de Norbert Elias*, Paris, La Découverte, 2010, p. 93

⁵ N. ELIAS, *La dynamique de l'Occident*, P. Kamnitzer (trad.), Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 263 ; Citation tirée de N. HEINICH, *La sociologie de Norbert Elias*, Paris, La Découverte, 2010, p. 93

⁶ D. BERTAUX, « L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n° 69, juillet 1980, p. 197-225

déterminants sociaux à partir de l'agrégation de données statistiques. Notre approche qui nous a sorti d'une zone de confort épistémologique répond également à une insatisfaction couramment ressentie de notre part à la lecture de certains travaux recourant à des matériaux biographiques. L'analyse de quelques cas singuliers rompt avec tout un ensemble de présupposé tacitement et inconsciemment accepté par les travaux portant sur des données agrégées à partir de données qualitatives et de « portraits » visant à « illustrer » des logiques générales ; ou plus subtilement par certaines analyses historiennes recourant à des témoignages épars, comme le fait très justement remarquer Bernard Lahire :

Bien qu'en négligeant la dimension individuelle du monde social, [l'interprétation sociologique] est pourtant hanté par la notion d'individu ou de personne, en ce sens qu'elle ne cesse, soit de conférer aux groupes des existences quasi personnifiées (les dotant de volonté, de conscience, d'intention, d'inconscient, de représentations ou de croyances, autant de termes dédiés originellement à l'individu lors même que ces abstractions sont des reconstructions-abstractions scientifico-politiques), soit de dire le groupe à travers l'exemplification, c'est-à-dire en l'illustrant à l'aide de cas individuels, toujours plus ou moins caricaturaux, et dont on aura nécessairement lissé les singularités problématiques (ou du moins jugées inutiles pour la fonction qu'on fait remplir à ces « cas ») par rapport à ce que l'on entend asserter sur le groupe. Nul doute que l'exemple caricatural illustratif ait pris aujourd'hui le pas sur la personnification du collectif, la figure individuelle idéal typique ou le portrait individuel désingularisé revêtant la même fonction que l'« esprit collectif » ou que les « consciences collectives » lorsque le sociologue ne peut plus se permettre – pour cause de critique scientifique – de personnifier les collectifs. On subsume alors le groupe dans le cas individuel plutôt que d'individualiser le groupe ; on condense le collectif dans la personne au lieu de le personnifier¹.

Rares sont les études sociologiques qui suivent l'itinéraire d'un ou plusieurs individus dans les différentes situations de leur vie² en fournissant une compréhension d'ensemble du parcours biographique. Tout se passe comme si le piège de l'*illusion biographique* suscitant tant de controverses et de malentendus en France³ avait conduit les sociologues à délaisser l'approche biographique, malgré les apports que l'on doit notamment à Daniel Bertaux à partir des premiers travaux de l'École de Chicago⁴. Cela tient aussi sans doute à ce que l'entrée par les biographies est fastidieuse, car elle implique dans un premier temps non pas d'abstraire, mais d'enrichir le réel en tenant en compte des aspects les plus diversifiés de l'expérience sociale⁵. Car l'exploration

¹ B. LAHIRE, *Dans les plis singuliers du social: individus, institutions, socialisations*, Paris, La Découverte, 2013, p. 104-105

² B. LAHIRE, *L'homme pluriel les ressorts de l'action*, Paris, Pluriel, 2011, p. 348

³ N. HEINICH, « Pour en finir avec l'"illusion biographique" », *L'Homme*, n° 195-196, 2010, p. 421-430

⁴ J.-M. CHAPOULIE, *La tradition sociologique de Chicago, 1892-1961*, s. l., Editions du Seuil, 2018

⁵ J. REVEL, *Jeux d'échelles: la micro-analyse à l'expérience*, Ecole des hautes études en sciences sociales (éd.), Paris, Gallimard : Seuil, 1996

approfondie de l'itinéraire militant de ces individus met l'accent sur la complexité des transformations sociales affectant de nombreux domaines de l'existence dont l'interdépendance est ainsi mise en évidence.

Notre objectif était de faire l'étude précise des « formes de relations sociales plus ou moins harmonieuses ou contradictoires » qui font naître chez les individus « des pensées, des convictions, des réactions affectives, des besoins et des traits de caractère qui constituent son « véritable » moi, et au travers desquels s'exprime donc en même temps le tissu de relations dont il est issu et dans lequel il s'inscrit »¹. Mais au-delà de leurs idiosyncrasies, ces individus « représentent bien plus qu'eux-mêmes et, chacun à sa manière, exprime quelque chose du collectif dont il ne peut s'abstraire »². À certains égards, chaque individu est représentatif de groupes ou de sous-groupes d'individus qui participent au destin commun d'une même unité historico-sociale³ ; en l'occurrence celle de catholiques et protestants confrontés aux contradictions générée par les tensions entre deux pôles opposés au sein de l'Église. Ce n'est pas l'itinéraire *per se* qui est représentatif du groupe, mais ce qu'il exprime du champ de tension que génère leur inscription dans une configuration d'acteurs interdépendants, et les manières dont ces individus s'adaptent à cette situation. Ce que ces individus ont de spécifique, c'est précisément cette tension vécue durant leur itinéraire entre leur double appartenance, à la fois au milieu catholique ou protestant et à ce vaste mouvement qui aspire à un profond changement social, avec les ambivalences, les doutes, les allers et retours, le détachement et les ruptures partielles ou complètes, mais aussi les hybridations et les doubles fidélités. Pour reprendre la métaphore d'Howard S. Becher, les portraits que nous avons construits sont comme des pièces qui, ajoutées à la mosaïque, enrichissent un peu plus la compréhension d'ensemble du tableau⁴. La mise en correspondance des récits de vie sous la forme d'un « itinéraire choral » forme un *tout*, mais chaque voix composant ce *tout* lui est irréductible. L'ensemble de notre travail repose ainsi sur ce que Fabienne Federini appelle le « paradoxe de la singularité »⁵. En paraphrasant ses propos, on peut dire que si toute la problématique de ce travail consiste à souligner la spécificité de l'engagement des individus étudiés, l'approche choisie permet de la dépasser dans la mesure où elle montre combien ces individus cristallisent des propriétés sociales, mais aussi des tensions, contradictions et ambivalences communes à tout un ensemble de militants impliqués dans cette configuration.

¹ N. ELIAS, *La société des individus*, J. Etoré-Lortholary (éd.), Paris, Fayard, 1991, p. 71

² N. WACHTEL, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001, p. 19

³ K. MANNHEIM et F. de SINGLY, *Le problème des générations*, [Paris], A. Colin, 2011

⁴ H. S. BECKER, « Biographie et mosaïque scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, n° 1, 1986, p. 106

⁵ F. FEDERINI, *Ecrire ou combattre: des intellectuels prennent les armes, 1942-1944*, Paris, La Découverte, 2006, p. 268

Les approches qui se servent des matériaux biographiques le font généralement dans le but d'extraire des données agrégées et en faire ressortir des régularités. Une fois passé au filtre de l'analyse, le matériau biographique ne sert plus qu'à *illustrer* à partir d'extraits d'entretiens des thèmes transversaux qui élimine la complexité du monde social et les processus singuliers qui façonnent la vie d'un individu. De la richesse du matériau recueilli, ces analyses n'en retiennent *in fine* qu'un nombre restreint d'éléments traités par le moyen d'une logique combinatoire qui évince non seulement les étapes d'un processus, mais aussi les contingences, les hasards, l'accidentel, les contextes singuliers qui peuvent orienter ou changer le destin d'un individu ou d'un groupe tout entier¹. L'entrée par les biographies redonne à l'analyse le moyen de saisir la complexité des déterminations croisées et multiples qu'écrasent les études se situant à un niveau plus macroscopique. L'approche biographique située à l'échelle microscopique évite ainsi d'envisager les transformations d'attitudes *in abstracto* à partir de « facteurs macro-sociaux et extra-individuels » au profit d'une analyse fine des « dynamiques et [...] mécanismes micro-sociaux de type interactionnel » en lien avec une série de contextes saisis au plus près de la réalité des individus². Suivant la voie ouverte par Jean-Marie Donegani, nous avons ainsi été en mesure de « reconstituer la genèse et les modalités des changements comportementaux individuels que les études de sociographie religieuse, analysant les comportements sous leurs aspects externes et collectifs, ne peuvent permettre de déceler »³. Une telle perspective a permis de montrer non seulement la nécessité de situer chaque étape des itinéraires dans leur contexte d'interaction spécifique dans lequel s'actualisent les dispositions, mais également de tenir compte de la multiplicité des sphères de vie, de l'économie affective, des remaniements subjectifs dont on a pu montré qu'ils sont *irréversibles*⁴, car associés à la perte de l'*illusio* sur laquelle repose l'appartenance à une institution comme l'Église.

En étudiant intensivement les itinéraires, en prenant soin de restituer les étapes et leur enchaînement successif, on évite d'opérer des généralisations abusives. En effet, certaines typologies reposent parfois sur un examen trop rapide des trajectoires analysées pour n'en retenir que les dénominateurs communs qui sont agencés à partir d'un modèle d'interprétation général. Comme le souligne Cécile Péchu, plusieurs sociologues laissent ainsi entendre que si les militants catholiques privilégient les mouvements sociaux, sinon un militantisme partisan à distance des organisations politiques

¹ J. REVEL, *Jeux d'échelles: la micro-analyse à l'expérience*, Ecole des hautes études en sciences sociales (éd.), Paris, Gallimard : Seuil, 1996

² M. GRIBAUDI, « Échelle, pertinence, configuration », dans *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard/Seuil, 1996, p. 113-139

³ J.-M. DONEGANI, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, p. 437

⁴ Comme l'indique très justement Anselm Strauss, « on peut regarder en arrière mais on ne peut plus revenir en arrière, on ne peut évaluer qu'à partir de son nouveau statut ». A. L. STRAUSS, *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*, Paris, Editions Métailié, 1992, p. 99

centrées sur la décision des leaders et des stratégies à grande échelle, c'est en raison de leur attitude anti-institutionnelle constituée à travers le passage de la critique politique de la religion à une critique religieuse de la politique teintée de christocentrisme¹. Cette analyse nous paraît à la fois juste et par trop réductrice. Les études de cas menées dans ce travail indiquent que ce type d'explication ne suffit de loin pas à rendre compte de ces itinéraires.

En effet, ce type d'explication ne permet pas de comprendre les raisons pour lesquelles ces individus sont actifs plutôt que passifs, et pourquoi ils le sont dans une association ou un collectif plutôt que dans une organisation politique, par exemple². D'autant plus que les cas de passage d'un engagement politique au sein d'une organisation orientée vers la conquête du pouvoir à un engagement associatif centrée sur la défense d'une cause spécifique sont nombreux. En définissant un type de militantisme « comme transcendant à toute situation socio-historique singulière, on l'extrait de sa contingence sociale et on l'affecte d'une validité universelle »³. Or, la littérature sur les militants d'origine chrétienne, notamment sur l'Action catholique, postule plus ou moins explicitement l'existence d'une culture militante catholique reposant sur des normes de comportement et sur des visions du monde spécifique, à travers laquelle ils auraient investi d'une manière singulière le militantisme. Si les militants d'origine chrétienne ont forgé une attitude anti-institutionnelle dans le cadre de leur passage à gauche par le biais d'une critique de l'institution religieuse, comment expliquer que certains d'entre eux privilégient le gauchisme et que d'autres s'y refusent ? En quoi leur insertion dans certains réseaux de sociabilité ou la fréquentation de certains groupes ont-ils été un facteur essentiel de leur engagement ? On ne peut que souscrire aux propos de Valérie Lafont lorsqu'elle souligne « que l'analyse menée uniquement en terme de dispositions sociales ne permettrait de traiter ni la question des émotions et de l'économie affective des comportement, ni celle de la multiplicité des sphères d'action et d'interaction pertinentes pour analyser le comportement militant », car elle ne tiendrait compte « que des caractéristiques objectives (extérieures et collectives) d'un individu, supposerait une unité et une permanence temporelle et spatiale du sujet, et enfin n'analyserait pas les contextes spécifiques de l'action »⁴.

L'homogénéité que supposait l'existence d'une telle culture militante à travers l'intériorisation d'un ensemble de normes et de pratiques me semblait discordante en regard des vies et des expériences individuelles renseignées par les premiers entretiens. Au-delà de certains traits communs, les récits

¹ C. PECHU, *Droit au logement: genèse et sociologie d'une mobilisation*, Paris, Dalloz, 2006, p. 200-201

² É. AGRIKOLIANSKY, « Carrières militantes et vocation à la morale. Les militants de la LDH dans les années 1980 », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1-2, 2001, p. 27-46

³ F. FEDERINI, *Ecrire ou combattre: des intellectuels prennent les armes, 1942-1944*, Paris, La Découverte, 2006, p. 273

⁴ V. LAFONT, « Les jeunes militants du Front national : trois modèles d'engagement et de cheminement », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1, 2001, p. 177

biographiques semblaient marqués par une réalité sociale complexe et ambivalente. Ce constat s'est confirmé quand il s'est agi d'intégrer des itinéraires de militants de milieux protestants. Il ressortait de ces entretiens des aspirations et des itinéraires extrêmement diversifiés, qui indiquaient par ailleurs des tensions et des conflits non seulement à l'intérieur des relations intra-familiales et paroissiales, mais aussi au sein des configurations militantes dans leur ensemble. Autrement dit, les itinéraires militants et sociaux paraissaient difficiles à ramener à une norme et à des logiques de comportement communes. Les récits produits par les individus enquêtés montraient les signes de différentes formes d'appartenance religieuse et d'héritages familiaux et la présence de multiples formes de sociabilité. De plus, les aspirations et investissements militants renvoyaient aussi à des images, des modèles et des rôles empruntés à d'autres milieux. Ce constat minait sérieusement la possibilité de continuer à utiliser des catégories analytiques vagues comme celles d'attitude anti-institutionnelle. Ramener l'ensemble des itinéraires à un principe commun d'engagement revenait à ne pas tenir compte des relations sociales spécifiques propres à un milieu (un quartier, un village, etc.), intra- et extra-familiales, et plus généralement « de l'enchevêtrement des liens de divers ordres (familiaux, amicaux, professionnels, syndicaux, associatifs, politiques ou religieux) qui produisent de la solidarité et de la loyauté »¹. Nous avons ainsi renoncé à définir l'engagement des militants uniquement à partir de ce que l'on pense de leurs propriétés et caractères généraux, comme le fait par exemple d'avoir fréquenté l'Action catholique ou le scoutisme.

Si nous prenons de la distance vis-à-vis de ces travaux, c'est moins pour en récuser la validité que pour expliciter en quoi la manière particulière d'appréhender notre objet s'en éloigne, et ainsi en faire mieux apparaître la spécificité². Ces travaux semblaient prêter peu d'attention aux caractéristiques des trajectoires antérieures et à l'inscription sociale des acteurs dans divers contextes. Pour expliquer pourquoi ces individus se sont engagés comme ils l'ont fait, il fallait montrer comment ils ont été amenés à redéfinir leur appartenance à l'institution religieuse, à requalifier des activités situées initialement hors du champ politique comme étant politiques, à rechercher les causes collectives, sociales et politiques des réalités auxquelles ils ont été confrontés, et *in fine* à recourir à certaines modalités d'action militante pour tenter de changer l'ordre des choses.

Enfin, la focalisation sur les seules organisations militantes nous aurait conduits à laisser échapper « tout ce qui relève des comportements et de l'expérience sociale, de la constitution d'identités de groupes, et s'interdit, par sa démarche même, l'intégration de données les plus diversifiées

¹ L. BERLIVET et F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », *Politix*, vol. 7, n° 27, 1994, p. 18

² On s'inscrit en cela dans une démarche similaire à celle que met en œuvre Bernard Lahire dans son ouvrage *Tableaux de familles. Voir à ce propos B. LAHIRE, Tableaux de familles: heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*, Paris, Gallimard : Seuil, 1995, p. 32

possible »¹. À trop se focaliser sur le militantisme ou les mobilisations on finit par oublier « l'ensemble des "réalités multiples" qui font exister les acteurs sociaux tels qu'ils sont et tels qu'ils aspirent à être et ainsi tout ce qui les anime, les motive et donc les « engage » avant, pendant et à l'occasion de leur engagement public »². Les pressions familiales, les expériences à fortes charges émotionnelles ou les modalités d'appartenance – à travers la « transmission » de dispositions à croire combinées à des intérêts affectifs à la fidélité religieuse, au plaisir éprouvé dans la participation à certaines activités paroissiales, etc. – semblaient souvent déterminantes.

Au lieu d'induire le particulier du général, il nous paraissait donc pertinent de renverser la perspective en induisant du général à partir du particulier³. Cela revenait à opérer un changement d'échelle d'analyse, sachant qu'à « chaque échelle de contexte correspondent un ordre de complexité et d'informations pertinentes qui ne sont pas ceux que travaillent d'autres chercheurs à partir d'autres échelles »⁴. De représentants interchangeable du catholicisme et du protestantisme de gauche, ils devenaient des individus au passé et aux contextes familiaux, religieux, scolaires et militants relativement spécifiques. C'est du côté des inscriptions sociales et des configurations militantes que j'ai alors cherché les éléments de différenciations de militants très proches du point de vue de leur ancrage au sein de la gauche militante, et pourtant parfois si éloigné sur les plans religieux et militant. Dans quelle mesure, par exemple, les rapports différenciés qu'ils ont entretenus avec l'institution au-delà d'un même fond critique à son égard ont-ils pesé sur leur choix militant ? Comment se fait-il qu'une population aussi variée que celle que nous avons choisi d'étudier puisse donner lieu à des regroupements militants plus ou moins durables ? Qu'est-ce qui a pu unir certains d'entre eux dans certains engagements ?

La nécessité de focaliser l'observation sur ce qui distingue un individu de tous les autres en tenant compte des caractéristiques du contexte nous est en partie venue de la micro-histoire italienne. Celle-ci semblait répondre à notre intérêt pour la manière dont l'individu « perçoit sa propre position et juge ses propres possibilités à partir d'évaluations formées au cours de ses expériences passées », à partir aussi des schèmes et représentations de la réalité « filtrées à travers le tissu de relations dans lequel il se trouve inséré »⁵. L'itinéraire des individus permettent également « de

¹ J. REVEL, *Jeux d'échelles: la micro-analyse à l'expérience*, Ecole des hautes études en sciences sociales (éd.), Paris, Gallimard : Seuil, 1996

² A. COLLOVALD et al. (éd.), *L'humanitaire ou le management des dévouements. Enquête sur un militantisme de «solidarité internationale» en faveur du Tiers-Monde*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002, p. 177

³ F. SAWICKI, « Les politistes et le microscope », dans *Les méthodes au concret*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 151

⁴ B. LAHIRE, *L'homme pluriel les ressorts de l'action*, Paris, Pluriel, 2011, p. 360

⁵ M. GRIBAUDI (éd.), *Itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du XXe siècle*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1987, p. 27

mettre en relation « une foule de phénomènes apparemment distincts » tels que les effets de l'urbanisation croissante, le décloisonnement des espaces socio-géographiques, la perte de monopole de la vision du monde par la religion, l'émergence d'une classe moyenne corrélative de l'élévation du niveau d'étude, ou encore les migrations socio-économiques dans le cadre d'une politique économique libérale, etc. À quoi s'ajoutent des phénomènes de contingence, tel que la survenue d'événements qui peuvent modifier la perception que certains individus se font des institutions dont la légitimité ne saurait se limiter à l'intériorisation durable des « croyances légitimantes »¹. Cette approche nous a permis de porter « une attention égale aux processus et à la dialectique permanente entre histoire individuelle et institution et, plus généralement, les contextes »². Elle nous a amené à ne pas traiter du contexte en focalisant l'attention « sur les idéologies, les programmes, les structures d'organisations d'une entité collective fréquemment personnifiée, dont on fait un acteur historique jouant un rôle quelque peu abstrait dans un théâtre d'ombres »³.

Cas par cas, il fallait pour comprendre les conditions de possibilité et les raisons d'une révolte analyser les processus de transformations des propriétés sociales, les nouvelles dispositions et représentations du monde sociale, le renouvellement des pratiques et des savoir-faire militants, les contraintes institutionnelles, ou encore les nouvelles formes de sociabilité. Les études de cas empirique ont fait apparaître ce que les sociologues ont parfois tendance à oublier, à savoir que les éléments intervenants dans la formation de la carrière militante, « pris seul à seul, ne sont jamais totalement déterminants (...) : une variable isolée a un poids relatif qui ne se définit que dans son rapport avec d'autres variables, avec d'autres éléments. »⁴ Elles ont également rendu attentif au fait que « de petites différences dans les « carrières » ou trajectoires des gens dans l'événement peuvent produire d'immenses différences dans leur positionnement ultérieur »⁵. Il n'est donc pas possible d'envisager un déterminisme rigide ou un fort mécanisme causal : les choix et les comportements sont influencés par une combinatoire d'éléments qui œuvrent « à différents niveaux de la réalité et

¹ Comme le montre fort bien Michel Dobry. Voir à ce propos M. DOBRY, « Valeurs, croyances et transactions collusives », dans J. Santiso, *A la recherche de la démocratie : mélanges offerts à Guy Hermet*, Paris, Karthala, 2002, p. 103-120

² O. FILLIEULE, « Post scriptum : Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1, 2001, p. 200

³ B. PUDAL, « "Choix" de méthode pour une sociologie historique du PCF », dans *Histoire politique et sciences sociales*, Bruxelles, Complexe/IHTP, 1991, p. 106. C'est le cas, pour ne citer qu'un exemple, du travail néanmoins très riches de F. RICHOU, *La Jeunesse ouvrière chrétienne (J.O.C). Genèse d'une jeunesse militante*, Paris, L'Harmattan, 1997

⁴ M. GRIBAUDI (éd.), *Itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du XXe siècle*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1987, p. 26

⁵ A. LOEZ et G. NOIRIEL, « Michel Dobry : "Penser = classer ?" », *Genèses*, vol. 59, n° 2, Belin, 2005, p. 155

variant, dans leur force comme dans leur poids (...) selon les moments et les conjonctures historiques. »¹

Ces résultats s'inscrivent ainsi en faux vis-à-vis d'une démarche consistant à identifier un processus unique constitué d'étapes que tous les individus concernés seraient amenés à franchir. Une telle conception de l'approche des carrières à laquelle recourt, par exemple, Muriel Darmon dans son analyse des itinéraires d'anorexiques² ou Rose Hélène Fuchs Ebaugh à propos des « sorties de rôle »³ ne nous paraît guère applicable sitôt que l'on tient compte sérieusement du « jeu des contextes sociaux dans lesquels surviennent les sorties de rôle et le poids variable des différents facteurs évoqués selon les circonstances »⁴. Dans la perspective de l'analyse des carrières telle que mise en oeuvre dans ce travail est plutôt privilégiée la recherche de processus qui ne peuvent être isolés des contextes dans lesquels ils surviennent. Cela revient à faire le deuil d'une sociologie qui se donne pour ambition d'identifier des régularités transcontextuelles, ce qui n'interdit pas de « produire une intelligibilité de portée générale dont les acquis peuvent être transférés, partiellement ou totalement, sur d'autres cas ou d'autres séries de cas »⁵. Ainsi, la validité de l'analyse ne consiste plus en une vérification *statistique*, mais découle de la *qualité* de la démonstration : « C'est la capacité à mener une analyse rigoureuse et cohérente sur un cas précis qui est le principal acquis général de ce genre de démarche, nous dit Bernard Lahire à propos de son analyse sociologique de la création littéraire de Franz Kafka. En démontrant sa capacité à « faire parler » le matériau, tant biographique que littéraire, c'est-à-dire à l'*organiser* et à l'*articuler* d'une façon plus ou moins inédite, une grille interprétative ou conceptuelle, et la méthode qui l'accompagne acquièrent solidité et généralité (au sens d'une possible transférabilité). »⁶

Une contribution à l'analyse de la socialisation

L'agencement d'une série de portraits nous a permis d'atteindre une connaissance plus complexe des processus de socialisation politique que la seule identification de matrices et agents de socialisation, ou la mesure des incidences d'un événement sur les attitudes politiques des individus. L'analyse croisée des contextes et itinéraires dans leur dimension diachronique et synchronique fait

¹ M. GRIBAUDI (éd.), *Itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du XXe siècle*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1987, p. 26

² M. DARMON, *Devenir anorexique: une approche sociologique*, Paris, La Découverte, 2008

³ H. R. F. EBAUGH, *Becoming an ex: the process of role exit*, Chicago, University of Chicago Press, 1988

⁴ O. FILLIEULE, « Temps biographique, temps social et variabilité des rétributions », dans O. Fillieule (éd.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, 2005, p. 29

⁵ B. LAHIRE, *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*, Paris, La Découverte, 2010, p. 66

⁶ B. LAHIRE, *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*, Paris, La Découverte, 2010, p. 67

ainsi apparaître la « complexité de l'écheveau de causalités »¹. Il ne s'agissait toutefois pas de revenir à une « lecture de la réalité sociale dans le langage des variables et facteurs explicatifs » pour fournir une théorie globale, ni de se perdre dans une « poussière de causes »², mais de confirmer empiriquement un certain nombre d'enseignements classiques sur la socialisation politique.

Nos résultats ont mis en lumière le poids inégal de la socialisation familiale et de la transmission intergénérationnelle de dispositions à agir, croire et penser. Ils rendent toutefois attentif au poids inégal de la socialisation familiale et de la transmission intergénérationnelle de dispositions à agir, croire et penser. Ils mettent en exergue le rôle central des amis et collègues, de certains individus dont les propriétés les dotent d'une forte légitimité à socialiser³ (enseignant, prêtre, militant exemplaire) dans le passage à l'acte militant, et donc la nécessité de ne pas tenir compte seulement des « instances » de socialisation tels que l'école, l'Église, la famille et le parti. Nos analyses confirment également le rôle central des amis, collègues, de certains individus dont les propriétés les dotent d'une forte légitimité à socialiser⁴ (enseignant, prêtre, militant exemplaire) dans le passage à l'acte militant, et donc la nécessité de ne pas tenir compte seulement des « instances » de socialisation tels que l'école, l'Église, la famille et le parti. La socialisation politique gagne à être appréhendée non pas comme l'acquisition de compétences et attitudes propres à l'activité politique en tant que telle, mais à partir des expériences individuelles médiatisées par l'insertion des individus dans des dynamiques d'interactions et cadres sociaux spécifiques qui les amènent à intérioriser un certain rapport au politique⁵. Comme le note Olivier Ihl, plus « la méthodologie utilisée fait part à l'insertion du sujet dans des cadres sociaux, plus les rapports d'interaction apparaissent comme vecteurs d'apprentissage politique et plus les "saillances de l'environnement" retrouvent de leur pertinence »⁶.

Ce qui ressort en second lieu de notre analyse, c'est la manière dont certaines instances de socialisation comme l'Action catholique, les JP, le scoutisme, certains groupes et rassemblements ont constitué des vecteurs de socialisation suscitant une réflexivité critique sur le monde social et ses institutions. On aurait tort de réduire la « religion » aux seules formes d'inculcation d'une vérité, car notre thèse montre par exemple que les aumôniers catholiques et protestants n'ont pas « inculqué » aux jeunes une vérité et une docilité à l'institution, mais les ont accompagnés dans une démarche consistant à se penser comme un *acteur* de la société. Non pas que l'on ne trouve guère

¹ C. VIGOUR, *La comparaison dans les sciences sociales. Pratiques et méthodes*, Paris, La Découverte, 2005, p. 189

² B. LAHIRE, *Tableaux de familles: heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*, Paris, Gallimard : Seuil, 1995, p. 54

³ M. DARMON, *La socialisation*, 2ème édition, Paris, Armand Colin, 2010, p. 53

⁴ M. DARMON, *La socialisation*, 2ème édition, Paris, Armand Colin, 2010, p. 53

⁵ Y. BOUGHABA, A. DAFFLON et C. MASCLÉ, « Introduction. Socialisation (et) politique. Intériorisation de l'ordre social et rapport politique au monde », *Sociétés contemporaines*, vol. 112, n° 4, Presses de Sciences Po, 2018, p. 5-21

⁶ O. IHL, « Socialisation et événements politiques », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 2, 2002, p. 133

d'exemple où s'opère une véritable inculcation des croyances religieuses au sein d'un dispositif porté par des institutions totales, mais cette conception de la religion incarnée aujourd'hui de manière caricaturale par la figure du « djihadiste » perd de vue la complexité du phénomène religieux.

Notre enquête a montré en troisième lieu que la politisation à gauche de ces catholiques et protestants d'origine n'est réductible ni à l'exposition aux événements contestataires (facteurs exogènes) ni à la crise interne de l'institution (facteur endogène), ces deux dimensions étant généralement appréhendées séparément par la littérature. Aussi, c'est pour éviter d'induire les carrières militantes du seul degré d'exposition aux événements ou à la crise religieuse que nous avons appréhendé les itinéraires en les situant dans la pluralité des contextes façonnant leur parcours biographique. Nous avons pu observer la préexistence bien avant « l'événement » d'une socialisation religieuse propice à la formation d'un intérêt pour les problématiques sociales et politiques, intérêt qui, selon Daniel Gaxie, « conditionne l'existence de préférences » dans ces domaines¹.

L'attention portée à l'appartenance de ces jeunes catholiques et protestants à leurs cercles de sociabilité s'est révélée nécessaire à double titre. D'une part, notre analyse confirme que la socialisation politique ne s'opère pas comme une simple « accumulation de connaissance », mais par la mise en relation avec les expériences, dispositions et schèmes antérieurement intériorisés². Si bien qu'on ne saurait réduire la socialisation politique à la seule exposition aux événements politiques, ni ignorer les cadrages socialement et historiquement situés à travers lesquels ils donnent sens à ces événements. D'autre part, la plupart d'entre eux se politisent dans le cadre de groupes, cercles de sociabilité et réseaux informels constitués de longue date, souvent dans le cadre scolaire ou extrascolaire à travers l'Action catholique ou des groupes animés par des aumôniers. En revanche, certains engagements une fois atteint l'âge adulte, tels que le militantisme révolutionnaire exigeant un haut degré d'investissement et de loyauté envers les autres membres d'une organisation provoque une reconfiguration du réseau d'interconnaissance. D'où l'importance soulevée par Bruno Duriez et Frédéric Sawicki de « préciser les liens qui conduisent à rejoindre une organisation ou une action collective et ceux qui conduisent à y demeurer investi »³.

¹ D. GAXIE, « Appréhensions du politique et mobilisations des expériences sociales », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 2, 2002, p. 150

² A. PERCHERON, « La socialisation politique: défense et illustration », dans *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985, vol. 3/3, p. 182

³ B. DURIEZ et F. SAWICKI, « Réseaux de sociabilité et adhésion syndicale. Le cas de la CFDT », *Politix*, vol. 16, n° 63, 2003, p. 19

Par ailleurs, la plupart des travaux sur la socialisation – partant sur la socialisation politique – ont privilégié l'étude de la socialisation primaire, explorant plus rarement les socialisations secondaires et leurs effets à long terme. Le caractère sélectif des objets de recherche a contribué à alimenter l'idée que les apprentissages de la prime enfance et l'adolescence ont des effets persistants. Plus rarement, l'attention sur la socialisation *en train de se faire* par le biais de l'ethnographie et de l'observation a mis au jour les logiques interactionnistes de la socialisation¹, sans pour autant être en mesure de rendre compte des effets à long terme de cette socialisation. L'étude des carrières militantes a permis d'observer *ce qui se transforme* aux différents stades de la vie, plutôt que de s'en tenir à observer les produits ou résultats de cette transformation.

Les transformations individuelles ont principalement été saisies par les sociologues sous l'angle des dispositions, la « conversion » désignant un changement radical de vision du monde et des manières de percevoir la réalité. En se référant à Anselm Strauss, Muriel Darmon soulève toutefois un second registre de « conversion », celui d'une transformation « identitaire » prenant la forme d'une « conversion comme "prise de conscience" et discours de la modification de soi, comme fait de se vivre et de se dire différent »². Si la notion d'identité a fait l'objet de critique perspicaces³, il me semble difficile au terme de ce travail de ne pas admettre l'importance du « travail biographique » qui conduit les individus à se définir en fonction de leur appartenance à certains milieux, institution, idéologies, voire style de vie. Cesser de se définir comme « catholique » ou « révolutionnaire », rompre avec l'Eglise ou une organisation politique, se sentir appartenir à la classe « ouvrière » ou rompre avec le style de vie « bourgeois » portent d'importantes conséquences sur les choix et aspirations que poursuivent les individus – même si parfois ils n'en ont pas les moyens pratiques et matériels ou si, à l'inverse, ces choix sont en adéquation avec leurs appétences. Cela signifie que les individus cessent d'être attachés à une institution que ce soit à titre de membre, adhérent, militant, bénévole ou salarié, et refusent de recevoir d'elle des façons de penser et d'agir⁴. Au terme de notre enquête, on ne peut que souscrire à la proposition de Jacques Lagroye selon laquelle la prise en compte des croyances permet de saisir comment les individus « se situent eux-mêmes dans les conflits - traditionalistes, novateurs, charismatiques, etc. - de qui ils se sentent proches et ce

¹ Voir notamment A. DAFFLON, *La socialisation au village. Encadrement des jeunes et apprentissage du politique en milieu rural*, Thèse de doctorat, Lausanne-Paris, Université de Lausanne - Ecole des hautes études en sciences sociales, 2019

² M. DARMON, « Sociologie de la conversion. Socialisation et transformations individuelles », dans C. Burton-Jeangros et C. Maeder (éd.), *Identité et transformation des modes de vie*, Zürich, Seismo, 2011, p. 73

³ R. BRUBAKER, « Au-delà de l'"identité" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 4, n° 139, 2001, p. 66-85 ; M. AVANZA et G. LAFERTE, « Dépasser la « construction des identités » ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, vol. 61, n° 4, Belin, 2005, p. 134-152

⁴ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris, Économica, 2009

qu'ils ne sauraient accepter, et ainsi de suite »¹. C'est l'un des aspects que l'examen des itinéraires de militants d'origine chrétienne permet de soulever.

Les ressorts de l'engagement de militants d'origine catholique et protestante au prisme des champs de tension

La raison d'être d'une étude de cas ne peut tenir uniquement à la mise au jour de la complexité des phénomènes observés. Leur intérêt réside dans leur capacité à éclairer des « formes de relations sociales plus ou moins harmonieuses ou contradictoires » qui font naître chez les individus « des pensées, des convictions, des réactions affectives, des besoins (...) au travers desquels s'exprime donc en même temps le tissu de relations dont il est issu et dans lequel il s'inscrit »². Car au-delà de l'idiosyncrasie, ces individus « représentent bien plus qu'eux-mêmes et, chacun à sa manière, expriment quelque du collectif dont ils ne peuvent s'abstraire »³. À travers les itinéraires d'individu se donnent à voir revivre tout un univers collectif, avec ses lignes de force, ses clivages, ses dynamiques que l'on peine parfois à saisir à partir des seules archives ou données agrégées. Car chaque individu est représentatif de groupes ou de sous-groupes d'individus qui participent au destin commun d'une même unité historico-sociale⁴, celle de groupes catholiques et protestants qui se politisent dans les années 68. Ce n'est pas l'itinéraire *per se* qui est représentatif du groupe, mais ce qu'il exprime du champ de tension que génère leur inscription dans une configuration d'acteurs interdépendants, et les manières dont ces individus s'adaptent à cette situation. Et ces itinéraires singuliers ont tous en commun la découverte des communautés de partage des expériences de contradictions qui les affectent d'une manière ou d'une autre plus ou moins fortement en fonction de leur propriété, insertions sociales et institutionnelles.

Un des résultats majeurs de notre enquête réside en ce que les itinéraires révèlent du champ de tension – ou de l'*ambivalence* au sens éliasien⁵ – dans lequel ces individus se situent, en particulier en ce qui concerne les militants d'origine catholique « pris » dans l'institution. La conception catholique de l'institution et la légitimation de ses dirigeants repose sur une autorité légale-rationnelle selon laquelle le lieu de la vérité se trouve dans la fonction, celle du prêtre en tant que « fonctionnaire du culte » soumis à l'autorité de l'évêque et du pape selon la conception de la

¹ J. LAGROYE, *La vérité dans l'Église catholique: contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin, 2006, p. 227

² N. ELIAS, *La société des individus*, J. Etoré-Lortholary (éd.), Paris, Fayard, 1991, p. 71

³ N. WACHTEL, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001, p. 19

⁴ K. MANNHEIM et F. de SINGLY, *Le problème des générations*, [Paris], A. Colin, 2011

⁵ S. TABBONI, « L'ambivalence sociologique chez Norbert Elias: De la théorie de la civilisation à celle des établis et des marginaux », *Tumultes*, n° 15, [L'Harmattan, Éditions Kimé], 2000, p. 95-106

succession apostolique, fonction légitimée par le rituel dispensateur de grâce. C'est l'institution à travers le rituel qui se fait l'intermédiaire entre Dieu et les fidèles. Les militants catholiques grandissent ainsi dans une institution caractérisée par la forte organisation des relations de pouvoir dans laquelle par conséquent la « grâce d'institution (...) tend (...) par nature, à développer une vertu cardinale et comme condition décisive du salut : l'obéissance, la soumission à l'autorité, celle de l'institution »¹. Il est vrai cependant que la docilité à l'institution ne repose pas uniquement sur le contrôle des comportements par les dirigeants, mais aussi, d'une part, sur les mécanismes de *réprobation collective* et, d'autre part, sur l'*intérieurisation* « par les fidèles des normes, des façons de classer et de penser, des catégories d'évaluation des conduites qu'ils ont reçues de leur appartenance »². Cependant, cette docilité s'effrite dans les milieux urbains dans lesquels la « communalisation » – c'est-à-dire la « stimulation d'un fort sentiment subjectif d'appartenance que renforcent les rites et les activités habituelles »³ – perd de sa force en comparaison avec certains milieux ruraux dont les frontières géographiques et sociales, assez étanches, tiennent à l'écart les paroissiens de l'individuation des modes de vie.

En même temps, nous avons vu que les militants catholiques sont en partie socialisés par l'Action catholique et que leur itinéraire est est marqué du sceau collectif. La révision de vie qui émerge dans l'entre-deux-guerre au sein de la JOC, et se répand en Suisse romande dans les années 1950-1960 par l'intervention des aumôniers auprès des apprentis, jeunes ouvriers, collégiens et étudiants introduits auprès de ce public catholique une capacité à réfléchir et à agir par soi-même, à partir des appréciations collectives de la situation. On assiste ainsi à la promotion d'une forme de libre examen guidée par les aumôniers. Toutefois, il ne s'agit pas pour les responsables catholiques de promouvoir la conception protestante de la « foi », mais de former des militants catholiques convaincus et capables d'une forte résistance intellectuelle face à un monde en voie de déchristianisation, munis des instruments capables de transformer celui-ci selon les desseins de la foi catholique fixés par une doctrine.

Le paradoxe réside dans le champ de tension que génère alors, d'un côté, une méthode pédagogique du « voir, juger, agir » et de la « révision de vie » incitant l'individu à devenir l'acteur de sa vie dans le monde, et de l'autre l'appartenance à une institution qui fait de la *docilité consentie* aux prescriptions et croyances instituées la condition d'une fidélité. Désobéir à l'évêque au nom d'une autre conception de l'institution nourrie par une théologie hétérodoxe revient non seulement à menacer l'unité de l'Église, mais à se situer nécessairement dans l'erreur, la faute, l'aveuglement en reniant le lieu de la vérité qu'est l'institution incarnée par ses représentants légitimes. Or,

¹ M. WEBER, *Sociologie de la religion*, I. Kalinowski (trad.), Paris, Flammarion, 2006, p. 286

² J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris, Économica, 2009, p. 4

³ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris, Économica, 2009, p. 88

L'Action catholique socialise les jeunes militants à réfléchir par eux-mêmes, à produire une réflexion collective, à « prendre en charge » leur avenir en construisant un regard critique sur les normes et divisions qu'institue la société libérale à travers l'école, l'armée, le monde du travail, etc. L'approche par les carrières met en exergue la manière dont ce dispositif génère une lucidité sur les formes de domination et de dépossession infligée par l'institution scolaire, la « politique bourgeoise » c'est-à-dire la politique politicienne, mais aussi la division du travail productif. On a également vu que les jécistes, en particulier, reçoivent des aumôniers dominicains et de certains enseignants une ouverture aux philosophies existentialiste et marxiste. Le tout opère dans un contexte marqué par l'émergence d'un pluralisme politique et l'incapacité croissante de l'Église à inculquer une attitude politique aux paroissiens face aux déterminations sociales extérieures à la religion.

L'historiographie a peut-être sous-estimé l'impact de ce champ de tension sur la production d'une critique anti-institutionnelle de l'Église, de l'école et des institutions politiques par les militants catholiques en Europe, notamment en Italie, en France et en Suisse romande. La critique des institutions scolaire durant les années 1960 s'est étendue à la fin de la décennie à une critique des institutions politiques et religieuses. Ces institutions sont progressivement perçues par ces militants sous leur aspect autoritaire, attendant d'eux qu'ils se « taisent » et se soumettent à ceux qui les dirigent. Si Mai 68 contribue à radicaliser la critique des institutions, c'est en partie du fait que la fermeture de ces institutions à leur revendication de participation a engendré une montée en symétrie de l'affrontement en laissant éclater au grand jour, dans la contingence des événements italiens d'abord, français ensuite, le fait que ces institutions peuvent compter sur l'exercice de la violence coercitive par l'État et procéder à l'exclusion de ses membres les plus réfractaires. La rencontre de ces catholiques avec le marxisme est facilitée par la réception philosophique de Marx par les intellectuels catholiques¹ que l'on rencontre moins chez les intellectuels protestants. Les affinités électives de ces militants catholiques avec l'engagement révolutionnaire reposent ainsi sur les connivences entre l'attitude anti-institutionnelle générée par ce champ de tension et le renouvellement de la critique marxiste opérée par la jeunesse communiste en rupture avec une organisation politique reposant sur des principes similaires de remise de soi à l'autorité des chefs en vertu de leur charisme de fonction.

Mais au-delà de la dimension cognitive de ce processus, c'est aussi – on l'a vu – la portée émotionnelle que génère ce champ de tension qui participe à la fabrique de la révolte. Les itinéraires

¹ D. PELLETIER, « Les catholiques français et le marxisme, des années 1930 au “moment 68” », dans *Marx, une passion française*, Paris, La Découverte, 2018, p. 306-319

étudiés indiquent toutefois la nécessité de tenir compte, selon le langage de Norbert Elias, de la dimension à la fois psychogénétique et sociogénétique des phénomènes sociaux. La révolte par une frange de l'Église catholique prend la forme d'un courant d'opposition révolutionnaire qui s'exprime à travers des revues, une presse militante, des prises de position publique et la formation de groupes autour de prêtres dissidents fonctionnant comme des « régulateurs de sens »¹. L'occupation des églises, par exemple, n'est pas réductible à sa dimension tactique ou stratégique, elle véhicule un double niveau cognitif et émotionnel aux effets mobilisateurs en signifiant publiquement le refus de la remise de soi et un désir de transgression. De même, on a montré que l'Action catholique contribue à la conversion d'émotions négatives associée notamment à l'institution scolaire en *agency* orientée vers la subversion de l'institution.

La révolte et l'engagement des militants d'origine catholique étudié dans ce travail révèle l'évolution de la configuration catholique – en « mille-feuilles » au sens de « feuilletage » ou « tuilage » entre des configurations militantes anciennes et nouvelles – dans les années d'après-guerre marquée par l'amplification des « contradictions entre pratiques sociales et pratiques religieuses, entre comportements et contraintes de rôle, entre façons de penser et orthodoxie doctrinale »². Comme le résume Jacques Lagroye, la configuration dominante et le régime des certitudes de l'intransigeance catholique se trouvaient d'autant plus menacé par l'essor des « chrétiens de gauche » que les pratiques et relations institutionnelles dans l'Eglise restaient inchangées, tandis que nombres de théologiens et de prêtres ont tenté d'ouvrir de nouvelles voies théologiques et d'inventer des rôles et pratiques comme autant de réponse à la déruralisation et à l'urbanisation affectant l'organisation paroissiale et les relations entre prêtres et laïcs, à la fermeture des écoles catholiques, à la décléricalisation du personnel enseignant, à la perte d'autorité de l'Eglise sur les organisations politiques et syndicales, à la force d'attraction du marxisme et du gauchisme sur les jeunes catholiques³.

C'est au prix de la confrontation massive entre les pratiques et croyances instituées, d'un côté, et les innovations pratiques et audace théologiques, de l'autre, avec tout ce qu'elle a entraînée de condamnations, de crises, de déceptions dont bien des prêtres et militants aujourd'hui âgés gardent le souvenir douloureux que le régime de vérité de l'Eglise catholique a été ébranlé et graduellement transformé, sans être le produit d'un projet commun ou d'une volonté unique. Les humiliations et les déceptions qu'ont pu ressentir les prêtres et laïcs engagés pour débarrasser l'Eglise de ses formes désuètes et autoritaristes, dans l'incapacité de rejoindre les aspirations d'une humanité souffrante,

¹ P. BRAUD, « L'ouverture aux dimensions émotionnelles et symboliques du politique », 11^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 118

² J. LAGROYE, *La vérité dans l'Eglise catholique: contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin, 2006, p. 174

³ J. LAGROYE, *La vérité dans l'Eglise catholique: contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin, 2006, p. 174

ont été d'autant plus durement éprouvées que certains ont persévéré dans ce combat « par fidélité » en étant « incompris » de leur entourage proche, avec les déchirements affectives, relationnelles et familiales que provoque l'exil de la « sainte famille » catholique. À cela s'ajoute la « prise de conscience » progressive de la violence symbolique qu'exerce l'institution à travers des dispositifs rituels de culpabilité dont ils ont été les complices. L'humiliation et la « prise de conscience » de la *violence symbolique instituée* constituent chez ces militants catholiques un formidable ressort de la révolte que les groupes ont pu amplifier, canaliser et transformer en vecteur de mobilisation et d'engagement. Ainsi, il n'y a pas systématiquement *adhésion* à une idéologie, certains individus admettant ne pas s'être véritablement intéressés aux subtilités et contenus idéels auxquels se réfère leur groupe d'appartenance, mais plutôt *résonnance* avec des schèmes et cadrages idéologiques.

Ce processus qui s'inscrit au sein d'une dynamique configurationnelle et qui s'accompagne généralement pour les militants impliqués de la perte de la « foi » consécutive à la rupture avec l'institution religieuse n'implique pas pour autant la disparition des schèmes et modèles du « bon militant » intériorisés dans le cadre de leur socialisation militante catholique. Et les affinités avec le dispositif militant et idéologique gauchiste reposent également sur le type de socialisation militante propre à l'Action catholique. Comme le souligne Anthony Favier, la révision de vie constitue « un espace de parole à la première personne sous contrôle » et l'« autonomie individuelle consentie au réviseur adulte ou juvénile est contrebalancée par un imposant dispositif normatif de production du fait de vie »¹. Les militants de l'Action catholique sont appelés à investir des certitudes partagées dans des formes communes d'action dans le monde qui implique « l'adhésion à un régime commun du croire gagé sur l'intensité de leur engagement croyant individuel et collectif »². Au-delà des analogies, on saisit bien l'affinité qui se construit entre ce dispositif de socialisation et les principes idéologiques et normatifs des groupes gauchistes. Le discours gauchiste et le dispositif organisationnel sous-jacent valorisent une discipline militante – que certains catholiques ont pu rejeter – et un cadrage normatif orienté vers les objectifs de l'organisation. L'étude des carrières militantes a montré toutefois que ces militants catholiques s'approprient largement ce dispositif en lui résistant sitôt que celui-ci s'approche de façon trop évidente d'un modèle qui les dépossède de leur capacité d'agir. De même, l'historiographie a trop peu insisté sur les rapports entre la socialisation à l'Action catholique et les affinités avec les schèmes autogestionnaires en parfaite affinité avec les principes et l'orientation syndicale de la

¹ A. FAVIER, « La révision de vie. Une pratique religieuse méconnue au cœur du catholicisme français », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 186, n° 2, 2019, p. 148

² D. HERVIEU-LEGER, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 1, 2010, p. 54 Danièle Hervieu-Léger se réfère en particulier au modèle du militant du « mouvement religieux ».

FCOM et de la CRT. La transformation des syndicats chrétiens à Genève par ces deux organisations est portée par des militants catholiques en partie formés par l'Action catholique dans les années cinquante et soixante. Ils semblent avoir parfaitement intériorisé les principes du « voir, juger, agir » et valoriser un militantisme de la base, tout en gardant à l'esprit le contre-modèle que représente à leurs yeux l'institution catholique – et par analogie les partis communistes et les syndicats de l'USS.

À défaut d'une formation militante sur le modèle de l'Action catholique, c'est du côté de la configuration institutionnelle qu'il faut chercher les éléments structurants du protestantisme sur la carrière militantes des protestants d'origine, car le choix d'un mode d'expression religieuse peut être révélateur d'attitudes politiques »¹. En effet, le protestantisme est une religion du libre examen, de la lecture individuelle, savante ou non, de la libre interprétation de la Bible. Les Eglises protestantes n'ont pas de dogmes, mais des théologies qui fonctionnent comme des guides pour l'intelligence de la foi. Contrairement au catholicisme, le protestantisme revendique l'accès direct des laïcs à l'Écriture. Le fidèle ne confesse pas ses péchés à un prêtre pour se confier directement à Dieu, et la piété repose moins sur la conformité aux actes rituels sacralisés et à une orthodoxie que sur le libre examen de conscience et une conduite exemplaire de vie. L'éthique protestante de gestion rationnelle des biens et le mode de vie ascétique, sans excès, prend le pas sur le rituel. Le lieu de la vérité religieuse ne se situe pas dans l'institution en tant qu'entreprise de biens de salut, mais dans le message et sa fidélité aux textes bibliques. L'enjeu est l'interprétation de la Bible, et le débat sur la vérité est un débat d'exégètes et de docteurs. La gestion de la vérité ne repose pas sur un principe de légitimité légal-rationnel inscrit dans les règles doctrinales, mais sur le jeu d'un « pouvoir d'influence, de l'impact que peut avoir une autorité intellectuelle » incarnée par le théologien. Quand les protestants vont « au culte », c'est pour assister au « sermon » et exercer leur libre examen en se référant aux textes de la Bible que chacun est appelé à lire, étudier. Et pour les spécialistes de l'exégèse que sont les théologiens formés dans les facultés de théologie à Lausanne ou Genève, un énoncé n'a de validité que dans la situation où il s'insère et toute connaissance est tributaire de son contexte d'énonciation.

Dans le protestantisme prévaut non pas le modèle institutionnel rituel de l'Église catholique, mais le modèle institutionnel idéologique, pour reprendre la distinction établie par Jean-Paul Willaime². Ce modèle repose sur l'idée que la vérité ne se situe dans l'institution, mais « dans le message transmis et sa fidélité au donné biblique » (comme type d'institution), faisant de l'Eglise en tant

¹ J.-M. DONEGANI, « Religion et politique », dans *La politique en France et en Europe*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007, p. 75

² J.-P. WILLAIME, « Les Églises protestantes comme types particuliers d'organisation religieuse », Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, 2005, 3725 vol., p. 31-56

qu'institution « une réalité seconde par rapport au message transmis »¹. Il va de pair avec une conception de l'individu comme être autonome, capable de discerner la vérité au terme d'un débat jamais clos d'ordre herméneutique. Le pasteur-théologien exerce une autorité idéologique et son charisme de fonction reste constamment soumis à la critique de l'idéologie. Cette critique s'opère à partir d'un travail d'interprétation des textes bibliques et d'élaboration théologique auquel les jeunes protestants intégrés très tôt dans les cercles de discussion et dans des rôles d'animateurs de groupes de réflexion sont très tôt socialisés. La socialisation religieuse des militants d'origine protestante dont nous avons étudié l'itinéraire génère une propension à l'examen du sens des textes, à la pertinence des interprétations offertes par l'institution sur la base d'une autre hiérarchisation des valeurs constituée à partir de leur expérience personnelle. Et comme le souligne Hervieu-Léger, cette quête personnelle prend nécessairement un caractère collectif dans la mesure où, pour apparaître plausible aux yeux de l'individu, elle doit bénéficier d'un « régime de validation mutuelle du croire, fondé sur le témoignage personnel, l'échange des expériences individuelles et éventuellement sur la recherche des voies de leur approfondissement collectif »².

Or, comme le note Jean-Paul Willaime, toute autorité idéologique a tendance à se routiniser et à devenir une autorité purement traditionnelle ou purement administrative³. La critique des jeunes théologiens et étudiants en théologie s'inscrit dans un contexte d'essoufflement du travail idéologique au sein de l'institution religieuse et de relégation au second plan de ce travail au profit des exigences administratives de l'organisation. Autrement dit, ils formulent une « critique idéologique d'une autorité idéologique »⁴ à partir d'un certain matériau intellectuel que fournissent notamment la nouvelle théologie et les sciences humaines. On peut se demander si ce n'est pas là que se trouve la logique d'ensemble qui pousse les militants d'origine protestante – et en particulier ceux qui poursuivent des études de théologie – à entretenir un rapport critique au gauchisme, sachant que lorsque les circonstances les poussent à rejoindre les rangs des groupes gauchistes c'est souvent dans une posture intellectuelle critique et distanciée à l'égard du militant engagé corps et âme au service de l'organisation.

¹ J.-P. WILLAIME, *Profession, pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XXe siècle*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 69

² D. HERVIEU-LEGER, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 1, 2010, p. 53

³ J.-P. WILLAIME, *Profession, pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XXe siècle*, Genève, Labor et Fides, 1986

⁴ « L'autorité idéologique appelle par contre la contestation idéologique, car cette contestation se déploie sur le terrain même où se légitime cette autorité : le terrain idéologique. » J.-P. WILLAIME, *Profession, pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XXe siècle*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 71

L'accent mis par le protestantisme sur le libre examen explique peut-être que ces militants investissent l'espace militant avec d'autres schèmes critiques, et suivent ainsi d'autres modèles de cheminement et d'engagement. Les études de cas montrent que les jeunes théologiens sont moins animés par une critique anti-institutionnelle que par des schèmes structurés par une socialisation religieuse propre au protestantisme. Car cette éthique protestante, sans renvoyer à une réflexivité totalement individuelle, car étroitement dépendante des contenus théologico-politiques partagés et valorisés par l'entourage, conserve le caractère d'une quête personnelle sur le mode dubitatif de l'introspection qui se laisse difficilement « enfermer » dans une organisation exigeant de ses membres une adhésion totale à son contenu idéologique. L'étude des carrières militantes montre des individus engagés dans une quête éthique, comme s'ils vivaient par moment leur « individualisation sur le mode tragique du tourment » face à la complicité des institutions politico-économique de la Suisse avec les régimes autoritaires. Confrontés à leurs divergences avec les normes et croyances instituées, ces militants sont contraints de réaliser un profond travail sur leurs propres tensions, qui prend parfois la forme d'un intérêt pour la psychanalyse, l'anthropologie et la philosophie.

Pour en venir au champ de tension qui traverse la configuration protestante durant ces années d'intense politisation, il repose selon nous sur la confrontation entre cette éthique de la responsabilité favorisée par l'essor de l'éthique en tant que discipline théologique et une théologie de la critique de la « religion » routinisée dans la continuité historique des théologiens engagés dans la Résistance face au nazisme, d'une part, et la relation d'interdépendance du protestantisme de l'Église nationale en Suisse romande avec les institutions de la modernité libérale de la Suisse héritées du XIX^e siècle, d'autre part. En réaction au catholicisme politique du *Kulturkampf*, les protestants de l'Église nationale ont été des acteurs essentiels de la construction de l'État moderne en Suisse à travers des connivences idéologiques étroites entre religion et politique afin de renforcer la légitimation sacrée des institutions politiques de l'État libéral-démocratique. Bien que de plus en plus relégué dans la sphère privée, le protestantisme de l'Église nationale en Suisse romande a constamment imprimé chez les jeunes catéchumènes et paroissiens des schèmes, des hiérarchies et principes de division du monde social participant de la légitimation sacrée de l'ordre des choses¹. Si le régime de vérité protestant revendique la « neutralité » politique de l'Église au nom de la liberté de chacun à énoncer sa propre vérité², ce même protestantisme façonné par la « guerre des deux Suisse » s'inscrit dans une configuration politique dans laquelle ses Ministres et dirigeants élus participent à la légitimation sacrée de l'autorité. C'est d'autant plus le cas au sein de l'Église protestante vaudoise où le budget des cultes de l'État prévoit le financement des Ministres qui, eux,

¹ On doit cette analyse à S. SCHOLL, « “Soyez courageux et dociles!” Les normes religieuses comme vecteur d'éducation au patriotisme en Suisse (1870-1914) », vol. 3, n° 63, Schwabe Verlag Basel, 2013, p. 342-363

² M. WEBER, *Sociologie de la religion*, I. Kalinowski (trad.), Paris, Flammarion, 2006, p. 44-45

apportent leur bénédiction aux autorités politiques à travers les cérémoniaux et rites d'institution. Si, à Genève, la fin du régime concordataire en 1909 implique la fin du financement des Ministres, ce qui n'a pas manqué de provoquer des difficultés financières importantes, l'Église protestante bénéficie de prérogatives de l'État et obtient la mise en place d'une contribution ecclésiastique volontaire¹. À Genève comme à Lausanne, les pasteurs sont formés par la faculté de théologie de l'université, une institution publique et étatique. La politisation religieuse des militants protestants à partir au tournant des années soixante ne s'opère pas tant à partir d'une critique des institutions motivée par la quête d'une émancipation collective de la tutelle institutionnelle et du monopole de la vérité par une hiérarchie. Elle repose plutôt sur la recherche personnelle d'une cohérence entre l'appartenance à l'institution et l'intériorisation des exigences éthiques formulées par une théologie qui situe celles-ci non plus à l'échelle individuelle, mais collective et sociétale. Chez de nombreux jeunes théologiens, le modèle historique de l'Église libre fondée sur le refus de la collaboration du christianisme au projet politique, ainsi que l'engagement exemplaire des libristes – notamment des professeurs intégrés à la faculté de théologie publique dès 1965-1966 – dans la production d'une éthique sociale n'a que pu favoriser la « prise de conscience » de la collusion entre les institutions politiques et l'Église nationale.

On pense ainsi avoir fourni des éléments probants et empiriquement fondés éclairant la moindre affinité des militants protestants formés en théologie avec un militantisme « organisationnel » reposant sur l'adhésion à des principes idéologiques communs, en partie sur le mode de la remise de soi. L'analyse à l'échelle individuelle d'itinéraires singuliers constitue une approche heuristique permettant de saisir les incidences des appartenances et socialisations religieuses sur les carrières militantes, sans réduire la religion à l'expression de convictions.

L'apport des militants d'origine chrétienne au paysage militant contemporain

L'histoire du christianisme contemporain a longtemps été dominée par le paradigme de la sécularisation, tandis que la « crise » religieuse des années soixante a donné lieu à des travaux l'envisageant sous l'angle de la « perte » et du déclin de la civilisation paroissiale. Comme le souligne Anthony Favier, « la focalisation sur la sécularisation, notamment à travers l'étude minutieuse de l'érosion démographique dans l'assistance aux sacrements, s'est effectuée au détriment des autres pratiques développées par ceux qui restent croyants »², à commencer par les

¹ C. CHENEVIERE, *L'Eglise de Genève (1909-1956). Esquisse historique de son organisation suivie des diverses modifications de sa Constitution*, Genève, Labor et Fides, 1959

² A. FAVIER, « La révision de vie. Une pratique religieuse méconnue au cœur du catholicisme français », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 186, n° 2, 2019, p. 141

pratiques promues par l'Action catholique et le scoutisme. Surtout, les travaux sur la période des années 68 se focalisent sur les gauchistes¹, les grèves ouvrières² et les mouvements de défense des quartiers et du logement³, ou alors sur les intellectuels de gauche⁴ et les expressions et mobilisations contre-culturelles⁵.

La focalisation de l'abondante littérature sur les militants catholiques et protestants durant la période d'entre-deux-guerres et d'immédiat après-guerre, d'un côté, et l'invisibilisation de leur engagement dans les années 68, de l'autre, est sans doute une conséquence des choix de méthode et de découpages disciplinaires. La focalisation sur les organisations militantes ou le statut religieux conduit bon nombre d'étude à cibler l'étude sur les groupes catholiques et protestants sans porter d'attention au devenir militant de leurs adhérents, et ce au-delà du seul *passage* vers un parti politique ou un syndicat. Par conséquent, la dimension religieuse est soit absente de l'histoire des mouvements sociaux des années 68, soit étudiés *per se* en privilégiant l'étude des transformations religieuses⁶.

En déplaçant le regard des institutions vers les acteurs, ce travail a contribué à enrichir l'histoire des mouvements sociaux de cette période qui, réfléchissant en termes de *génération 68* ou *d'années 68* ignore quasiment tout de l'histoire religieuse comme si celle-ci était absente malgré l'abondante littérature sur les prêtres engagés durant cette période⁷. La perspective choisie nous a permis d'éclairer les multiples filiations et composantes de la nébuleuse « chrétienne » en suivant les

¹ B. CHALLAND, *La Ligue marxiste révolutionnaire en Suisse romande (1969-1980)*. Genève, analyse de *La Brèche et des expériences militantes*, Mémoire de licence, Fribourg, Université de Fribourg, 1999 ; M. BUSCH, « Mao et le pandore », *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier*, n° 21, Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier, 2005, p. 101-118 ; J. HEINEN, *1968... Des années d'espoirs: regards sur la Ligue marxiste révolutionnaire / Parti socialiste ouvrier*, Lausanne, Ed. Antipodes, 2018

² J. STEINAUER, « 1976: grève chez Dubied », dans *La valeur du travail: histoire et histoires des syndicats suisses*, Lausanne, Antipodes, 2006, p. 238-239 ; ASSOCIATION POUR L'ÉTUDE DE L'HISTOIRE DU MOUVEMENT OUVRIER (éd.), *Des grèves au pays de la paix du travail*, Lausanne, AEHMO, 2012 ; F. DESHUSSES, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, s. l., Editions d'En bas, 2013

³ COLLECTIF CRHR, « Syndicats propriétaires contre locataires : une grève des loyers à Genève (1975-1977) », *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier*, vol. 25, Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier, 2009, p. 99-117 ; M. METRAILLER, « Le Mouvement populaire des familles et la protection des locataires. D'un "droit au logement" au développement des associations de locataires dans les cantons romands », *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier*, n° 36, 2020, p. 61-76 ; M. FARKAS, F. DESHUSSES et S. GIANCANE, « Groupes d'habitants à Plainpalais, 1970-1977. Du groupement de parents de Plainpalais au groupe logement », dans *Traces et souvenirs de la contestation: Charles Philippon: archives militantes*, Lausanne; Carouge-Genève, En bas ; Archives contestataires, 2013, p. 39-55

⁴ Pour la Suisse, voir l'excellent ouvrage d'Hadrien Buclin. H. BUCLIN, *Les intellectuels de gauche. Critique et consensus dans la Suisse d'après-guerre (1945-1968)*, Lausanne, Antipodes, 2019 ; Pour la France, voir notamment B. BRILLANT, *Les clercs de 68*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003 ;

⁵ J. ROSSIAUD, « Le mouvement squat à Genève : 1975-2003. Lutttes urbaines, expériences communautaires, affirmation locale d'une contre-culture globale », *Equinoxe: revue romande de sciences humaines*, n° 24, 2004, p. 94-113 ; D. SKENDEROVIC et C. SPÄTI, *Les années 68*, Lausanne, Editions Antipodes, 2012.

⁶ L. PLANZI, *La fabrique des prêtres: recrutement, séminaire, identité du clergé catholique en Suisse romande (1945-1990)*, Fribourg, Academic Press, 2016 ; U. ALTERMATT, *Le catholicisme au défi de la modernité. L'histoire sociale des catholiques suisses aux XIXe et XXe siècles*, Neuchâtel, Livreo-Alphil, 2020

⁷ Comme le note encore récemment Corinne Bonafoux, la « question de l'invisibilité des catholiques ou du « silence » est d'abord un constat posé par les historiens du catholicisme. L'analyse de la bibliographie sur Mai 68 les conduit à conclure que le rôle qu'y ont joué les chrétiens est quasiment ignoré. » C. BONAFOUX et S. ROUSSEAU (éd.), *Mémoires et enjeux du moment 68 dans le catholicisme (1968-2018)*, Chambéry, Presses Universitaires Savoie Mont Blanc, 2021, p. 18

itinéraires et la circulation de militants. Un des résultats de cette recherche est d'avoir montré que les militants d'origine chrétienne ont fortement contribué à l'essor des mouvements sociaux de cette période en Suisse romande en participant à la redéfinition des *modalités* par lesquelles le religieux intervient dans les luttes sociales¹. Ce travail a révélé (au sens photographique) l'existence des groupes, mouvements et acteurs religieux ayant participé à la politisation de pans entiers de la vie sociale et à la mise en cause des rapports de domination qui autrefois allaient de soi.

L'entrée par les individus a permis de montrer non seulement la diversité de cette mouvance, mais aussi l'héritage des strates antérieures de mouvements et mobilisations catholiques et protestants. Notre travail montre qu'un des apports majeurs des militants d'origine chrétienne dans les mobilisations et contestations des années 68 réside dans le « transfert d'utopie, du religieux vers le politique »². Les militants d'origine chrétienne importent sur la scène militante « une culture de terrain, de l'engagement à la base, guère propice à la conquête des positions dominantes », la culture des militants d'origine chrétienne étant « une culture de la critique des pouvoirs, nourrie d'intransigeantisme, peu aguerrie aux manœuvres d'appareil »³. Du MPF aux luttes pour le logement, de la JOC aux mobilisations des apprentis, de la JEC aux luttes étudiantes, du syndicalisme chrétien aux luttes syndicales pour la défense des travailleurs immigrés, de la mission à l'aide au développement en passant par la solidarité internationale, ou encore de la défense des travailleurs saisonniers à celle des requérants d'asile, autant de passerelle, d'héritage, de discontinuité que révèlent l'entrée par les itinéraires militants.

L'histoire et la sociologie des mouvements sociaux en Europe semblent oublier par moment que l'intervention du religieux dans les luttes sociales peut prendre des formes discrètes et indirectes. Les acteurs dont l'engagement ne saurait être compris sans tenir compte de leur appartenance passée ou présente au catholicisme ou au protestantisme peuvent taire, euphémiser, voire dénier le sens ou la portée religieuse de leur investissement militant. Le sociologue et l'historien oublient parfois que la socialisation religieuse ne transmet pas uniquement une adhésion à ce qu'on nomme « la foi », mais aussi des dispositions, des pratiques et des ressources transposables sur le terrain de l'engagement et valorisées dans certains univers militants, ainsi qu'un « horizon d'attentes et de modèles de réalisation de soi qui va trouver dans les modèles disponibles et encouragés l'occasion

¹ D. PELLETIER, *La crise catholique: religion, société, politique en France, 1965-1978*, Paris, Payot, 2002, p. 269

² Denis Pelletier évoque les « catholiques de gauche » en parlant de la France, mais ce constat s'applique tout au tant aux protestants. COLLECTIF, *Mai 68 raconté par des catholiques*, s.l., Temps Présent éditions, 2021, p. 28

³ Denis Pelletier évoque les « catholiques de gauche » en parlant de la France, mais ce constat s'applique tout au tant aux protestants. COLLECTIF, *Mai 68 raconté par des catholiques*, s.l., Temps Présent éditions, 2021, p. 28

de s'actualiser »¹. Les itinéraires biographiques exposés dans ce travail laissent également apparaître l'importance des milieux d'interconnaissance constitués dans le cadre d'appartenances religieuses passées. Ces individus partagent des références communes, des solidarités et des amitiés forgées dans les luttes et combats qui les ont opposés à certaines franges de l'institution.

Les modalités de passage de l'engagement religieux à l'engagement militant ne sont pas non plus sans effet sur les affinités qu'ils ont entretenu avec les causes rencontrées sur le chemin de la conscience politique. L'un des apports majeurs de ces militants d'origine chrétienne au paysage militant en Suisse romande réside dans le passage des groupes révolutionnaires à des engagements centrés sur des causes plus spécialisées², d'une part, et dans le passage de la critique des théories du « sous-développement » à la formation de mouvements de solidarité internationale ainsi que leur institutionnalisation via l'expertise, d'autre part. Une partie du paysage associatif et militant actuel en Suisse romande plonge bien ses racines dans ce terreau religieux que les « cadres sociaux de la mémoire »³ sur cette période ont en partie effacé.

L'étude des carrières militantes sur la longue durée permet de soulever de nouvelles hypothèses sur la place du religieux dans ces années d'intense mobilisation. Ainsi, on peut se demander si les fondements religieux de l'intériorisation profonde et durable d'une aspiration à fonder une société plus juste et égalitaire, d'une part, et d'une disposition au don de soi, d'autre part, n'ont pas contribué à entretenir parmi ces militants d'origine chrétienne un engagement durable dans la défense des plus faibles et une propension singulière à persévérer dans cet engagement par-delà les conjonctures politiques. Dans une perspective dispositionnaliste, cette persévérance dans l'engagement exprime le fait que nombre de conduites « peuvent se comprendre comme des efforts pour maintenir ou produire un état du monde social ou d'un champ qui soit capable d'offrir à telle ou telle disposition acquise (...) la possibilité et l'occasion de s'actualiser »⁴. Ainsi, certains travaux sur les ONG indiquent la correspondance étroite entre la socialisation catholique de certains humanitaires et la « question de la vocation, de la réalisation altruiste de soi », soulignant que ce type d'organisation peut aussi fonctionner comme une instance dispensatrice des biens de salut⁵. On peut supposer dans la veine de ces travaux que ceux qui, parmi les militants, adhèrent à ce que l'institution religieuse appelle « la foi » retirent de leur engagement une *rétribution symbolique* d'autant plus grande que le militantisme procure un sentiment relevant de l'entreprise de biens de salut. Dès lors que cet idéal s'inscrit dans les esprits sous forme de schèmes et non pas seulement

¹ J. SIMEANT, « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », *Le Mouvement Social*, vol. 227, n° 2, 2009, p. 111

² D. PELLETIER, *La crise catholique: religion, société, politique en France, 1965-1978*, Paris, Payot, 2002, p. 276

³ M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925

⁴ P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Editions du Seuil, 1997, p. 100

⁵ J. SIMEANT, « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », *Le Mouvement Social*, vol. 227, n° 2, 2009, p. 102

comme un horizon d'attente constamment et consciemment entretenu par les lectures et pratiques religieuses, rien n'empêche de penser raisonnablement que cet aspect de la socialisation religieuse ne demeure pas prégnant chez les individus ayant rompu avec la religion.

Mais où sont donc passés les militants chrétiens de gauche ?

Durant la période étudiée, la religion a fonctionné comme un vecteur puissant de mobilisation et de politisation à gauche de tout un ensemble générationnel de jeunes chrétiens. Elle s'est montrée capable de former des leaders, d'inventer de nouveaux répertoires d'action, d'activer et renforcer des réseaux locaux et internationaux denses et efficaces, et de transposer à l'échelle locale des problématiques globales. Or, cette dynamique religieuse qui a rallié des milliers de chrétiens autour de l'utopie d'un monde nouveau s'est brutalement effondrée durant les années septante. Comment comprendre cet effondrement rapide de cette composante militante chrétienne en Suisse romande et ailleurs en Europe ? C'est là un aspect peu abordé par l'historiographie. Nous voudrions suggérer quelques éléments de réflexion et pistes de recherche. Pour appréhender ce phénomène, on se propose de le réinscrire dans une lecture plus transversale de l'histoire à partir de la problématique plus générale de l'émergence d'une certaine modernité en Occident. Il est ici nécessaire de distinguer clairement l'univers catholique et l'univers protestant.

La littérature sur le catholicisme rend attentif au fait que l'affirmation d'un mouvement intégriste à partir du milieu des années septante, qui va de pair avec un catholicisme de droite, voire d'extrême-droite met un terme à une période marquée par les espoirs de voir émerger une autre Église, une « Église du peuple », à l'avant-garde du mouvement ouvrier, des luttes populaires et syndicales ou de la défense des immigrés. En Suisse romande, le mouvement lefebvrisme bénéficie du soutien discret de Mgr. Mamie, l'évêque du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg, avant que son successeur Mgr. Charrière retire l'autorisation à la Fraternité sacerdotale Saint-Pie X installée à Fribourg. La plupart des résolutions prises en 1975 par les laïcs délégués au Synode 72 ne sont pas accueillies favorablement par la direction de l'Église. L'année 1975 marque aussi le « retour à la tradition » dans les séminaires, imprégnant graduellement le recrutement sacerdotal et la formation des prêtres. Nul doute par ailleurs que l'élection de Jean-Paul II et l'essor de la mouvance Lefebvrisme constituent un coup d'assommoir pour ceux qui restent dans le navire, et confortent ceux qui en sont sortis. On assiste en Suisse romande comme ailleurs à l'essor de la génération Jean-Paul II avec l'émergence d'une nouvelle configuration catholique qui ébranle celle que l'on a étudié sous le vocable « chrétien de gauche », dont l'Action catholique en est l'expression la plus spectaculaire. L'élection de Jean-Paul II marque la « restauration » que l'on ne saurait appréhender comme un retour à l'avant Vatican II. Les catholiques de gauche disparaissent pratiquement des écrans.

Concurrencé durant les années soixante par les mouvements communautaires et politiques, puis par le gauchisme qui s'écroule en l'espace de quelques années, le modèle d'Action catholique de l'apostolat du semblable par le semblable subit une crise majeure. Au début des années septante s'amorce le démantèlement de l'ensemble du dispositif par la hiérarchie, tandis que la diminution drastique du nombre de prêtres et de laïcs durant toute la période ne peut que renforcer le sentiment que, désormais, le catholicisme cesse d'être une force de transformation de la société par la mobilisation de la « masse » de fidèles. Surtout, le départ de nombreux prêtres et laïcs de la révolution conciliaire en rupture avec l'institution ne peut que favoriser la mise en sourdine des « chrétiens de gauche » restés dans l'institution. Le modèle d'engagement, les schèmes religieux et politiques dont ils sont porteurs perdent de leur signification au sein des nouvelles générations de prêtres et laïcs. Comme le montre Roberto Planzi, les prêtres de la génération de Vatican II se mettent en retrait face à la génération de Jean-Paul II : le statut du clergé évolue progressivement, durant les années 1980-1990, vers une réactivation de l'état sacerdotale qui revient à l'identité d'une « autorité incontestable », selon les termes de Mgr. Mamie¹.

La sortie sur la « pointe des pieds » ou à grand fracas des « chrétiens de gauche » ou « en recherche » explique qu'il ne reste plus grand monde pour contester les réformes du clergé durant cette période « restauratrice ». Les carrières militantes indiquent que cette sortie s'opère massivement au début des années septante, à l'épreuve du gauchisme, du renouveau syndical et des mouvements sociaux de la décennie. Au déclin démographique de l'Action catholique concurrencé par le gauchisme s'ajoute la reconnaissance du pluralisme politique. Ce pluralisme donne raison à l'idée théorisée par certains théologiens dans les années d'entre-deux-guerre selon laquelle l'influence du christianisme sur le plan temporel doit se faire par la médiation de la conscience morale individuelle, sans qu'il soit légitime d'identifier la foi chrétienne à une forme déterminée d'organisation politique de la vie collective.

Yvon Tranvouez a bien identifié les effets de cette orientation de l'Église sur la relativisation de la fonction sociale de la religion, et plus généralement sur l'érosion du catholicisme sociale qui, comme le montre Denis Pelletier, a constitué la matrice théologique des configurations militantes du catholicisme jusqu'à la grande crise des années 68². Ce pluralisme implique que chaque croyant doit ajuster son action politique selon sa conscience, ce qui provoque deux effets. D'une part, l'Église encadre ce pluralisme autour d'un consensus éthique impliquant, *primo*, l'exclusion « des engagements qui contredisent les valeurs fondamentales humaines et chrétiennes », *deuxio*, le « respect de l'adversaire quel qu'il soit », *tertio*, le « dépassement des divergences entre chrétiens

¹ L. PLANZI, *La fabrique des prêtres: recrutement, séminaire, identité du clergé catholique en Suisse romande (1945-1990)*, Fribourg, Academic Press, 2016, p. 535

² D. PELLETIER, « Le catholicisme social en France. Une modernité paradoxale », dans B. Pellistrandi (éd.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, vol. 87, p. 371-387

dans l'assemblée eucharistique »¹. Pour les militants catholiques qui se politisent dans les années 68, ce principe qui laisse ouverte la « question du lien entre l'engagement politique et la foi » est perçu comme un moyen d'unir à nouveau les « croyants » autour de principes abstraits (« la justice », les « valeurs humaines », etc.) sans avoir à se prononcer sur les moyens concrets. Ce pluralisme enraie la politisation religieuse (au sens lagroyen) « puisque les évêques entendent bien maintenir, en surplomb du pluralisme en quelque sorte, une pratique chrétienne spécifique de la politique » qui, en quelques mots, consiste à « recoder les problèmes politiques » autour d'un consensus éthique. Avec pour conséquence de mettre en sourdine les désaccords politiques au nom de la préservation de l'unité de l'Église. D'autre part, à partir du moment où il « n'est plus besoin, pour s'engager syndicalement ou politiquement, de le justifier par une motivation religieuse, le militant catholique perd son identité : il devient un simple militant dont la foi n'embraye plus directement sur l'action »². Autrement dit, ce processus conduit à la distinction entre le plan spirituel à partir duquel « le chrétien agit en tant que chrétien selon les préceptes religieux, et le plan temporel sur lequel il agit en chrétien selon un engagement personnel »³.

Les nouveaux mouvements et rassemblements de la jeunesse catholique héritent toutefois des modalités de communalisation de l'Action catholique, à savoir la valorisation du partage et de la réflexion entre laïcs amenés à s'approprier la vérité religieuse par la mise en commun des expériences personnelles. Toutefois, la « désutopisation radicale de l'histoire dont la chute du communisme fut l'évènement emblématique, mais dont la crise économique inscrit l'évidence dans la durée et dans la quotidienneté ordinaire des individus » a conduit, selon Danièle Hervieu-Léger, au replis de « l'horizon d'accomplissement sur le terrain privé de la subjectivité et de la réalisation personnelle de soi »⁴, et donc à la dévaluation des formes d'action collective autour d'un projet commun de rénovation de la société. À cela s'ajoute ce que Danièle Hervieu Léger identifie comme l'expression d'un « individualisme religieux » généré par l'entrée dans « l'ultra-modernité ». La docilité consentie à l'institution passe désormais par l'appropriation personnelle des vérités religieuses, par la « subjectivation du croire » à laquelle fait écho le déclin des observances. Les rassemblements et rituels (e.g. les Journées mondiales de la jeunesse) assurent néanmoins la

¹ Y. TRANVOUEZ, *L'ivresse et le vertige. Vatican II, le moment 68 et la crise catholique, 1960-1980*, Paris Perpignan, Desclée de Brouwer, 2021, p. 162

² Y. TRANVOUEZ, *L'ivresse et le vertige. Vatican II, le moment 68 et la crise catholique, 1960-1980*, Paris Perpignan, Desclée de Brouwer, 2021, p. 161

³ J.-L. SOULETIE, « Pluralisme catholique en France », *Transversalités*, vol. 147, n° 4, 2018, p. 100

⁴ D. HERVIEU-LEGER, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 1, 2010, p. 51

« validation communautaire »¹ des systèmes individuels du croire religieux autour d'une vérité partagée compatible avec la définition traditionnelle des rôles et de l'autorité hiérarchique dans l'Église.

On peut mettre en relation cette analyse avec l'identification par Jacques Lagroye d'un « régime des témoignages » qui euphémise les traits hérités d'un « régime des certitudes » exigeant la soumission et conformité des prêtres et laïcs à une doctrine intangible et au corps d'affirmations incontestables et infaillibles du pape et des évêques. L'ancien régime des certitudes est toutefois en partie préservé, mais sous une nouvelle forme. Elle consiste à réassurer les certitudes à travers les mises en scène du pouvoir charismatique des évêques et du pape. Selon Jacques Lagroye, ce pouvoir charismatique renforce la légitimité de l'exercice du pouvoir par le pape en lui attribuant une efficacité extraordinaire sur le cours de l'histoire, sur le « réveil de la foi » chez les jeunes en particulier. La problématique nouvelle pour les jeunes catholiques porteurs de ce pluralisme religieux qui floute les partitions trop simples entre, par exemple, traditionalistes et progressistes n'est plus la capacité de l'Église à intervenir dans l'espace public et politique, mais « la capacité du sujet à devenir chrétien dans un monde complexe et globalisé. » Dès lors, le christianisme cesse d'être perçu comme une source d'inspiration pour l'action politique.

Un revirement similaire s'observe au sein du protestantisme en Suisse romande. Le passage du théocentrisme – dont témoigne l'influence de la théologie de Karl Barth durant l'entre-deux-guerre – au christocentrisme va de pair avec l'effacement du centre de la prédication des questions de l'au-delà, du jugement dernier, du salut de l'âme au profit de la régénération vécue ici-bas. Dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale, l'engagement missionnaire et le christianisme social succèdent aux œuvres de charité. La crise de la mission accompagne la création d'organisations d'entraide qui préfigurent la formation, dans les années huitante en Suisse, des « œuvres humanitaires » et des « politiques de développement ». Les mouvements et mobilisations de la génération de militants protestants qui se politisent dans les années 68 sont nées des tensions qui traversent cette configuration vectrice d'engagements orientés vers l'ici-bas, sans la rendre obsolète.

L'émergence d'une nouvelle configuration, celle des communautés de vie et des engagements révolutionnaires témoignent de la contestation des frontières admises entre le « politique » et le « religieux ». La justification de ces frontières par les membres de l'Église porteurs d'un pouvoir idéologique est perçue par ces « protestants de gauche » comme un moyen pour l'institution d'invisibiliser, de naturaliser et d'apporter une « légitimité normative »² à la préservation de l'unité des fidèles en renvoyer les options politiques à la sphère privée. Les théologiens de cette génération

¹ D. HERVIEU-LEGER, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 1, 2010, p. 53

² M. DOBRY, « Valeurs, croyances et transactions collusives », dans J. Santiso, *A la recherche de la démocratie: mélanges offerts à Guy Hermet*, Paris, Karthala, 2002, p. 106

militante se réfèrent notamment aux déclarations et programmes du mouvement œcuménique porté par le COE, contraint d'évoluer durant les années soixante et septante à l'épreuve de la crise du gauchisme et des groupes marxistes.

Or, la critique ecclésiologique, pastorale et éthique dont ces militants d'origine protestante sont porteurs, qui s'inscrit dans l'héritage du christianisme social et de la théologie politique, a finalement assez peu ébranlé l'institution dans son mode de fonctionnement et ses pratiques autorisées. L'échec des réformes portées par les innovations et critiques des « protestants de gauche » s'est traduit par la marginalisation de leur engagement dans les frontières de l'institution. En même temps, le mouvement œcuménique sur lequel les théologiens se sont appuyés pour contester l'institution s'épuise progressivement dans les années huitante, notamment face à la différenciation confessionnelle générée par « l'ultra-modernité ». La concurrence croissante d'un courant évangélique sur l'Église protestante déplacerait alors la préoccupation d'une unité d'action en faveur de la réconciliation des peuples contre les divisions du monde – portés par les militants protestants d'après-guerre – vers le souci identitaire de la préservation des identités confessionnelles¹.

Toutes ces remarques mériteraient d'être davantage fondées empiriquement. De plus, ces évolutions gagneraient à être appréhendées sous l'angle des transformations qui affectent « les espaces relationnels où structures sociales et structures mentales sont en interaction »². En ce qui nous concerne, l'entrée par les carrières militantes de militants protestants et catholiques tend de son côté à confirmer qu'il y a bien, dans les deux confessions étudiées, un effet de génération. Dans les termes de Karl Mannheim, l'ensemble générationnel se caractérise « non seulement par une participation floue d'individus différents à un ensemble d'événements vécus en commun mais qui se présentent comme différents, mais par le fait qu'elles signifient aussi une réaction unitaire, une résonance et un principe structurant »³.

Trente ans plus tard, ces militants, sans rien regretter de leur engagement, ont depuis longtemps cessé de croire en la révolution. Le désenchantement qui les anime les amène à admettre, rétrospectivement, avoir cru naïvement en la révolution, sans pour autant regretter leur engagement passé. Les nouvelles générations de catholiques et protestants ne grandissent pas dans les mêmes conditions sociohistoriques, et ce « qui était approprié auparavant historiquement par leurs

¹ J.-P. WILLAIME, « L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme ? », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 89, n° 2, Centre Sèvres, 2001, p. 177-204

² O. IHL, « Socialisation et événements politiques », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 2, 2002, p. 135

³ K. MANNHEIM et F. de SINGLY, *Le problème des générations*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 90

prédécesseurs n'a plus pour eux la même signification »¹. Mais c'est là une ouverture qui dépasse le cadre de cette thèse.

Une contribution au rapprochement de l'étude de la religion et des mouvements sociaux

L'étude de la religion dans une perspective de sociologie des mobilisations et de l'engagement permet d'interroger plusieurs frontières tacitement admises et constamment reproduites dans les travaux sur les mouvements sociaux. Au siècle passé, des catholiques et protestants se sont organisés en tant que chrétiens pour atteindre de nombreux buts. Toutefois, les mouvements et groupes religieux de prêtres ou laïcs n'ont pas nécessairement affiché des objectifs politiques et contestataires explicites. Bien souvent, il est plutôt question d'exercer une influence culturelle ou sociale « par le bas » sans adresser de demandes à l'État, ou de mettre en oeuvre une « stratégie d'accommodation » consistant à gagner la faveur des autorités politiques afin d'influencer les décisions et politiques publiques. Les historiens du catholicisme en France ont ainsi montré que le militantisme catholique peut prendre la forme de revues spécialisées, de mouvements militants « défensifs » ou « de conquête », de partis politiques ou d'association éducative, scolaire ou culturelle.

Si ces mouvements sont souvent hors champ de l'analyse des mouvements sociaux, c'est parce que ceux-ci sont encore souvent définis comme objet à partir du moment où ils sont orientés politiquement². Tandis qu'aux États-Unis les recherches sur les mouvements religieux peinent encore à s'imposer comme des points de référence dans le champ de la sociologie des mouvements sociaux, elles sont longtemps restées, en Suisse et en France, circonscrites à l'histoire du catholicisme. Les travaux menés aux États-Unis sont toutefois plus attentifs à cette dimension en raison de la plus forte visibilité des mouvements sociaux se réclamant du christianisme, témoignant ainsi de l'existence de ce que Michel de Certeau appelle une « géographie épistémologique » du religieux³. La marginalité de l'étude des mouvements religieux par les politistes et historiens des mouvements sociaux tient sans doute en partie à l'image négative que charrie la religion, perçue à tort ou à raison comme un vecteur de dépolitisation et par le fait qu'ils sont aujourd'hui marqués en Europe et aux États-Unis par la prédominance du pôle charismatique et conservateur du catholicisme et du protestantisme.

Ces mouvements charrient en particulier l'idée selon laquelle la religion va nécessairement de pair avec une vision du monde opérant une naturalisation des rapports sociaux, notamment lorsqu'il

¹ K. MANNHEIM et F. de SINGLY, *Le problème des générations*, [Paris], A. Colin, 2011, p. 72

² C. PECHU, « 3. « Laissez parler les objets. De l'objet des mouvements sociaux aux mouvements sociaux comme objets », dans *L'atelier du politiste*, Paris, La Découverte, 2007, p. 59-78

³ M. DE CERTEAU, « Le croyable, ou l'institution du croire », *op. cit.*

s'agit des rapports de genre et des normes de sexualité¹. Anthony Favier a néanmoins montré que les militantes de l'Action catholique durant le siècle dernier, loin de se voir cantonnées dans la sphère privée, se sont en réalité en partie émancipée du carcan familial en investissant la sphère publique, certes, sans pour autant adhérer à « la libéralisation totale des normes de l'espace intime »². Denis Pelletier note pour sa part que « si le modèle familial défendu par les mouvements de jeunes et d'adultes est majoritairement conservateur, il n'en demeure pas moins qu'ils ont été les lieux d'une réflexion discrète, mais précoce sur l'émancipation féminine »³. L'engagement apostolique constitue pour ces militantes une opportunité de sortir de la sphère domestique et d'endosser « des rôles en rupture avec les assignations de genre traditionnel, en dépit des discours soutenus par leur organisation »⁴. On touche ici à l'une des limites de notre travail, celle de la faible prise en compte du genre et de la difficulté d'investir des réalités relevant du privé et de l'intime comme la sexualité. À tort, car le prisme du genre contribue à éclairer sous un autre regard les transformations de l'engagement catholique⁵.

Un décloisonnement fécond s'est opéré entre l'étude des groupes religieux et celle des mouvements sociaux, à travers notamment l'étude des mouvements masculinistes⁶ et des mouvements pro-life⁷. Cependant, tout se passe comme si le « diagnostic de repli du religieux sur la sphère privée et de déclin de l'influence de la religion sur la société » avait conduit « à conclure à la perte de pertinence de l'étude de la religion pour comprendre les dynamiques sociales contemporaines »⁸. Un obstacle majeur à l'intégration des mouvements religieux dans le champ de la sociologie des mobilisations réside sans doute dans la prévalence des dichotomies instaurées par les paradigmes dominants de la sociologie des mouvements sociaux que les travaux sur les mouvements de femmes et féministes remettent largement en question. Dans un article dressant le bilan de ces travaux, Laure Bereni et Anne Revillard soulignent la manière dont trois frontières tacitement admises en science politique

¹ F. ROCHEFORT et M. E. SANNA, *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIXe-XXIe siècle)*, Paris, Armand Colin, 2013

² A. FAVIER, *Egalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, op. cit., p. 37

³ B. DURIEZ et al. (éd.), *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2005, p. 31

⁴ L. BERENI et A. REVILLARD, « Un mouvement social paradigmatique ? », op. cit., p. 24

⁵ A. FAVIER, *Egalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, op. cit. ; B. DURIEZ et al. (éd.), *Femmes catholiques, femmes engagées. France, Belgique, Angleterre - XXe siècle*, Villeneuve d'Ascq, France, Presses universitaires du Septentrion, 2019M. F. KATZENSTEIN, *Faithful and fearless*, op. cit.

⁶ C. BARD, M. BLAIS et F. DUPUIS-DERI (éd.), *Antiféminismes et masculinismes d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 2019 Voir notamment la contribution de Josselin Tricou « Le catholicisme d'identité contre la mixité » et le compte rendu de la table ronde sur « Antiféminisme et religion »

⁷ Parmi les nombreux travaux, voir par exemple Z. W. MUNSON, *The making of pro-life activists*, op. cit.

⁸ R. CARNAC et G. DESCLOUX, « Religion(s) et mouvements sociaux », op. cit., p. 488

se brouillent « dès lors que l'on déplace le regard des discours vers les pratiques et les carrières militantes »¹.

Primo, c'est à l'interstice entre le privé et le public, « dans l'espace des engagements "sociaux", "religieux" voire "civiques" », où la présence des femmes est admise que nombre d'entre elles se sont politisées. Aussi, pensons-nous, les organisations et rassemblements catholiques et protestants *a priori* centrés sur des identités privées peuvent au même titre conduire des « croyants » à s'investir dans la sphère publique et, ce faisant, à se politiser. Cette politisation qui prend parfois la forme d'une « politisation incrémentale » c'est-à-dire « un travail sur les normes sociales des frontières de la politique »² peut conduire à une circulation d'individus entre des univers religieux et politiques, brouillant les frontières entre la sphère religieuse et l'activité militante.

Deuxio, l'étude des carrières militantes dévoile l'absence d'étanchéité entre les organisations militantes et les réseaux informels, souples et dynamiques, les individus passant des unes aux autres et vice-versa. Ainsi, on a montré que de nombreux militants d'origine chrétienne qui refusent de s'engager dans des organisations hiérarchisées reposant sur la délégation du travail militant privilégient le secteur associatif ou le militantisme par la profession. D'où l'intérêt de notre démarche consistant à coupler l'étude des carrières militantes avec une analyse des configurations d'acteurs impliqués d'une manière ou d'une autre dans la dynamique de la conflictualité sociale qui autorise d'étendre l'analyse au-delà des seules organisations militantes et à penser la continuité des mouvements sociaux.

Tertio, cet élargissement des frontières de l'objet conduit à « pointer le rôle des institutions comme vecteur de continuité du mouvement »³. En étudiant les mobilisations féministes à l'intérieur de l'armée et de l'Église catholique américaine, Mary F. Katzenstein montre que la contestation peut se déployer discrètement (« *unobtrusive* ») à l'intérieur d'une institution, ce qui la conduit à contester la frontière entre insiders et outsiders, exit et loyalty⁴, élargissant ainsi le regard vers ce que Jean-Marie du Cleuziou appelle des « fidélités paradoxales »⁵.

À travers cette thèse, nous pensons ainsi avoir apporté une démonstration convaincante de la pertinence de ce triple déplacement, et ainsi avoir contribué au décloisonnement de la sociologie des mouvements sociaux et de l'étude de la religion. L'approche par les carrières couplées à une analyse configurationnelle ne lève pas seulement le voile sur les processus d'engagement, de

¹ L. BERENI et A. REVILLARD, « Un mouvement social paradigmatique ? », *op. cit.*, p. 23

² Y. RAISON DU CLEUZIOU, « Le Secours catholique et les forums sociaux : une politisation incrémentale (2003-2010) », *op. cit.*, p. 74

³ L. BERENI et A. REVILLARD, « Un mouvement social paradigmatique ? », *op. cit.*, p. 31

⁴ M. F. KATZENSTEIN, *Faithful and fearless*, *op. cit.*

⁵ *Id.* ; Y. R. DU CLEUZIOU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *op. cit.*

radicalisation et de déradicalisation, mais permet aussi de décroisonner la sociologie des mouvements sociaux et du militantisme en s'affranchissant des frontières disciplinaires.

SOURCES

Archives

Archives contestataires (AC), Genève

Fonds Baldacci-Curonic-Descombes

- 039_B-C-D_160039_B-C-D_160

Fonds Giovanni Chicherio

- 040_GC_200
- 063_GC_S02

Fonds Charles Philipona

- 002_CP_S04
- 002_CP_S05
- 002_CP_S11

Fonds Dominique Frei

- DF1100_CP_6800
- DF1100_CP_6900

Fonds Anne-Marie Bollier

- B1131_053_ABAS

Fonds Jacques Mino

- 042_JMO_100

Archives CENAC – Lausanne et La Chaux-de-Fonds

Divers fonds

- BR_151
- BR_2170_CLMK
- D.M.CDDA
- DB_Grenier_CMLK
- P.MIR_/BR
- D.620.06
- D.620.08

- D.620.19

Manuscrits et archives – BCUL

2VP 321

- Déclaration de Berne, « Vers un développement solidaire », No 1(1972) - No 247(juin 2016), 1972 – 2016

Fonds AEHMO, BCU Dorigny

- Fonds Confédération romande du Travail (1971-1996)

Archives du diocèse de l'Evêché (Lausanne, Genève, Fribourg)

Diocèse de Suisse romande, Aspects sociologiques et religieux, 1958 (non-répertorié)

Archives cantonales vaudoises (ACV)

Fonds Mouvements de jeunes et d'étudiants

- PP 285/116
- PP 285 POP

Archives privées

Les archives personnelles (non déposées)

- Document CLP et « Nager à contre courant »
- Document OLC
- Diverses coupures de presses
- Journal *Chrétiens du mouvement*
- Bulletin SIT-FCOM-CRT
- Documents sur le groupe « Eglise et politique » (Eglise réformée vaudoise)
- Divers documents personnels

Sources de presse et archives audio-visuelles en ligne

Nous avons consultés les archives numérisées de la presse romande sur les sites internet suivants :

- <https://scriptorium.bcu-lausanne.ch/>

- letempsarchives.ch
- <https://www.lenouvelliste.ch/archives-historiques>

Archives audio-visuelles en ligne

- <https://www.rts.ch/archives/>
- <https://notrehistoire.ch/>
- RTS, « Les ouvriers (3/5) », Emission Histoire vivante, 2 décembre 2020, 29:22.

BIBLIOGRAPHIE

- Aberle David, *The peyote Religion among the Navaho*, Chicago, Aldine, 1966.
- Abiven Yohann et Eugène Calvez, « Les avatars de l'identité catholique : les militants de la ruralité (1929-2000) », Brigitte Waché (éd.), *Militants catholiques de l'Ouest*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 67-103.
- Adolfs Robert, *L'Église? c'est autre chose!*, Mulhouse, Éditions Salvator, 1966.
- Agrikoliansky Éric, « Les "carrières militantes". Portée et limites d'un concept narratif », dans *Sociologie plurielle des comportements politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Académique », 2017, p. 167-192.
- Agrikoliansky Eric, *La ligue française des droits de l'homme et du citoyen depuis 1945. Sociologie d'un engagement civique*, Paris, Harmattan, coll. « Logiques politiques », 2002.
- Agrikoliansky Éric, « Carrières militantes et vocation à la morale. Les militants de la LDH dans les années 1980 », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1-2, 2001, p. 27-46.
- Agulhon Maurice, *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la IIe République*, 2ème édition, Paris, Seuil, coll. « L'Univers historique », 1979.
- Aït-Aoudia Myriam, Mounia Bennani-Chraïbi et Jean-Gabriel Contamin, « Indicateurs et vecteurs de la politisation des individus: les vertus heuristiques du croisement des regards », *Critique internationale*, vol. 1, n° 50, coll. « Presses de Sciences Po », 2011, p. 9-20.
- Albanese Isabelle, *L'apport de l'immigration au monde syndical. L'exemple du syndicat genevois, SIT, 1945-1995*, Mémoire de licence, Université de Fribourg, 1997.
- Albert Jean-Pierre, « La place des saints. Virtuosité religieuse et structure du champ religieux », *Conserveries mémorielles*, n° 14, 2013 (en ligne : <http://journals.openedition.org/cm/1509>).
- Albrecht Stan L., « The Consequential Dimension of Mormon Religiosity », *Brigham Young University Studies*, vol. 29, n° 2, Brigham Young University, 1989, p. 57-108.
- Alfandari François, Lilian Mathieu et Vincent Porhel, « «On pouvait être catho et être révolutionnaire». Socialisations religieuses et appétences contestataires », *Lyon en luttés dans les années 68. Lieux et trajectoires de la contestation*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, coll. « Actions collectives », 2018.
- Allal Amin et Nicolas Bué (éd.), *(In)disciplines partisans: comment les partis politiques tiennent leurs militants*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Espaces politiques », 2016.
- von Allmen Malik et Jean Steinauer, *L'apport de l'immigration au syndicalisme suisse depuis 1945*, Genève, 2000.
- Altermatt Urs, *Le catholicisme au défi de la modernité. L'histoire sociale des catholiques suisses aux XIXe et XXe siècles*, Neuchâtel, Livreo-Alphil, coll. « Livreo », 2020.
- Altermatt Urs, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto: die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus, 1848-1919*, 3ème édition,

- Fribourg, Suisse, Universitätsverlag, coll. « Religion, Politik, Gesellschaft in der Schweiz », n°13, 1995.
- Altermatt Urs et Hans Peter Fagagnini, *Die CVP zwischen Programm und Wirklichkeit*, Zurich, Benziger, 1979.
- Amsler Frédéric, « Pierre Bonnard », *Dictionnaire historique de la Suisse*, novembre 2004.
- Anonyme, *Mao-cosmique*, Paris, Van Dieren éditeur, 2014.
- Ansart Pierre, *Les idéologies politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Le Sociologue », 1974.
- Artières Philippe, *La banderole. Histoire d'un objet politique*, Paris, Éditions Autrement, coll. « Leçons de choses », 2013.
- Auderset Patrick, Florian Eitel, Marc Gigase, Daniel Krämer, Matthieu Leimgruber, Malik Mazbouri, Marc Perrenoud et François Vallotton (éd.), *La Grève générale de 1918. Crises, conflits, controverses*, Hors-série, Zurich, Lausanne, Editions d'en bas & Chronos, 2018.
- Avon Dominique et Michel Fourcade (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980: colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, coll. « Signes des temps », 2009.
- Avvanzino Lucien, *La Manifeste 77. Une revendication pour la démocratie au sein de l'organisation syndicale*, Mémoire de licence, Lausanne, Ecole d'études sociales et pédagogiques, 1999.
- Badiche Marie-Claude, Maurice Badiche et Martine Sevegrand, *Des prêtres-ouvriers insoumis en 1954. Une histoire du « Groupe Chauveau » (1957-2011): ruptures et découvertes*, Paris, Éditions Karthala, coll. « Signes des temps », 2015.
- Balsiger Philip, « La consommation engagée », Olivier Fillieule, Florence Haegel, Camille Hamidi et Vincent Tiberj (éd.), *Sociologie plurielle des comportements politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Académique », 2017, p. 193-214.
- Bantigny Ludvine, « S'engager. Politique, événement et générations », dans *Histoire des émotions*, Paris, Seuil, 2017, vol. III/III, p. 139-164.
- Barcella Paolo, « Missions catholiques et immigration italienne. Réseaux et repères sociaux », *Revue suisse d'histoire*, vol. 65, n° 1, Schwabe Verlag, 2015, p. 49-64.
- Bargel Lucie, « S'attacher à la politique. Carrières de jeunes socialistes professionnels », *Sociétés contemporaines*, vol. 84, n° 4, 2011, p. 79.
- Bargel Lucie, *Jeunes socialistes, Jeunes UMP: lieux et processus de socialisation politique*, Paris, Dalloz, coll. « Nouvelle bibliothèque de thèses. Science politique », vol. 13, 2009.
- Bargel Lucie et Stéphanie Dechezelles, « L'engagement dans des partis politiques de droite », *Revue française de science politique*, vol. 59, n° 1, coll. « Presses de Sciences Po », 2009, p. 5-6.
- Barot Madeleine, « Le Conseil Oecuménique des Églises et les questions internationales », *Relations internationales*, n° 28, 1981, p. 473-488.
- Barranco José, *Au-delà des slogans : la manifestation politique en Suisse, de 1965 à 1994*, Genève, Université de Genève / Département de science politique, coll. « Etudes et recherches », n° 36, 1997.
- Bastian Jean-Pierre, *La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966: l'Église libre, « la Môme » et le canton de Vaud*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société », 2016.
- Batou Jean, *Nos années 68 dans le cerveau du monstre*, s. L., 2018
- Baubérot Jean, « La dimension européenne et internationale dans l'histoire du Christianisme social », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, vol. 21, n° 1, 1989, p. 16-25.
- Baubérot Jean, « Le christianisme social français de 1882 à 1940 : évolution et problèmes », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 67, n° 1, 1987, p. 37-63.

- Baubérot Jean, *Le Retour des Huguenot. La vitalité protestante, XIXe-XXe siècle*, Paris Genève, Edition du Cerf Labor et fides, 1985.
- Baubérot Jean, « L'Élaboration du document "Église et pouvoirs". Tentative d'analyse du pouvoir de contester », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 25, n° 49/1, EHESS, 1980, p. 7-27.
- Baubérot Jean, « La place des protestants », *Esprit*, n° 4-5, mai 1977, p. 28-39.
- Baubérot Jean, « Du catholicisme social au militantisme politique », *Autrement*, n° 8, 1977, p. 6-22.
- Bavaud Pierre et Jean-Marc Béguin, *Le temps des ruptures: ils voulaient changer le monde*, Yens-S./Morges, Éditions Cabédita, 1992.
- Becker Howard S., *Les ficelles du métier: comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, Editions La Découverte, 2002.
- Becker Howard S., « Biographie et mosaïque scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, n° 1, 1986, p. 105-110.
- Bécot Renaud, « La CFDT face à la mutation du système énergétique français (1973-1977) », *Le Mouvement Social*, vol. 1, n° 262, 2018, p. 17-35.
- Béguin Jérôme, « Severino Maurutto avait choisi son camp, celui des travailleurs », *L'événement syndical*, 6 novembre 2019.
- Bellec François, Marlyse Thommen-Strasser et Sergio Regazzoni, *Sergio Regazzoni, la solidarité n'a pas de frontières*, Editions La toison d'or, 2011.
- Bélouet Eric, « Quand la solution était le problème : la JOC face à la fièvre missionnaire de l'après-guerre », *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 9, n° 1, 2009, p. 113-129.
- Bélouet Eric, « Itinéraire militants d'ouvriers chrétiens: pour une approche prosopographique des cadres de la JOC-JOCF (1927-1968) », *Cahiers d'histoire*, n° 69, 1997, p. 89-105.
- Bereni Laure et Anne Revillard, « Un mouvement social paradigmatique ? : Ce que le mouvement des femmes fait à la sociologie des mouvements sociaux », *Sociétés contemporaines*, vol. 85, n° 1, 2012, p. 17.
- Berger Peter L et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2006.
- Berger Peter Ludwig, *Invitation à la sociologie*, Christine Merllié-Young (trad.), Paris, La Découverte, 2012.
- Berger Suzanne (éd.), *Religion in West European politics*, London ; Totowa, N.J, Frank Cass, 1982.
- Berlivet Luc et Frédéric Sawicki, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », *Politix*, vol. 7, n° 27, 1994, p. 111-142.
- Bertaux Daniel, *L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie*, Paris, Armand Colin, 2013.
- Berthoud Chantal, « "Seul le superflu est nécessaire": le cycle d'orientation à l'âge de la formation humaniste pour tous », Charles Magnin et Alain Christian Muller (éd.), *Enseignement secondaire formation humaniste et société-XVIIe-XXIe siècle*, Geneve, Slatkine, 2012, p. 197-204.
- Bidart Claire et Anne Pellissier, « Copains d'école, copains de travail. Evolution des modes de sociabilité d'une cohorte de jeunes », *Réseaux*, vol. 115, n° 5, 2002, p. 17-49.
- Biéler André, *Le développement fou. Le cri d'alarme des savants et l'appel des Églises*, Genève, Labor et Fides, 1974.
- Bierens de Haan Camille et Patrice Mugny (éd.), *Mai 68 et après? Témoignages de camarades genevois-e-s.*, vol. 1/2, Genève, Editions des Sables, coll. « Sablier », 2018.
- Blanc-Chaléard Marie-Claude, « Les travailleurs immigrés en quête d'autonomie », Michel Pigenet et Danielle Tartakowsky (éd.), *Histoire des mouvements sociaux en France: de 1814 à nos jours*, Paris, Découverte, 2012.
- Blaser Klauspeter, *Le Christianisme social. Une approche théologique et historique*, Paris, Van Dieren éditeur, coll. « Débats », 2003.

- Blondiaux Loïc et Christophe Traïni, *La démocratie des émotions: dispositifs participatifs et gouvernabilité des affects*, Presses de Sciences Po, « Nouveaux Débats », 2018.
- Blum Françoise, « Syndicalistes croyants et panafricains. Réseaux des années 1960 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 119, n° 3, 2013, p. 99-112.
- Blumer Herbert, « Collective Behavior », dans Lee Mac Lung, *Principles of Sociology*, 1ère édition, sans lieu, Barnes and Noble, 1951, p. 166-222.
- Bobineau Olivier, « Sociabilité et socialisation paroissiales: une comparaison franco-allemande », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 133, mars 2006, p. 93-114.
- Boller Peter, « Friedrich Liebling », *Dictionnaire historique de la Suisse*, 29 mars 2007.
- Boller Peter, « *Mit Psychologie die Welt verändern* ». Die « Zürcher Schule » Friedrich Liebings und die Gesellschaft 1952-1982, Zürich, Chronos, 2007.
- Bond Niall, « Allemagne 68 », *Histoire@Politique*, vol. 6, n° 3, 2008, p. 1-14.
- Boughaba Yassin, *Citoyennetés populaires en Suisse. Sociabilités et politique à Renens (1945-2013)*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2016.
- Boughaba Yassin, Alexandre Dafflon et Camille Masclet, « Introduction. Socialisation (et) politique. Intériorisation de l'ordre social et rapport politique au monde », *Sociétés contemporaines*, vol. 112, n° 4, Presses de Sciences Po, 2018, p. 5-21.
- Bourdieu Pierre, *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris, Édition du Seuil, coll. « Points Essais », n° 331, 2012.
- Bourdieu Pierre, « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues / Sociologists of Belief and Beliefs of Sociologists. », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 63, n° 1, 1987, p. 155-161.
- Bourdieu Pierre, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, n° 1, 1986, p. 69-72.
- Bourdieu Pierre, « La délégation et le fétichisme politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52, n° 1, 1984, p. 49-55.
- Bourdieu Pierre, « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 36, n° 1, 1981, p. 3-24.
- Bourdieu Pierre, « Questions de politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 16, n° 1, 1977, p. 55-89.
- Bourdieu Pierre, « Avenir de classe et causalité du probable », *Revue française de sociologie*, vol. 15, n° 1, 1974, p. 3-42.
- Bourdieu Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12, n° 3, 1971, p. 295-334.
- Bourdieu Pierre, « Système d'enseignement et système de pensée », *Revue internationale des sciences sociales*, XIX, n° 3, 1967, p. 367-388.
- Bourdieu Pierre, « Champ intellectuel et projet créateur », *Les Temps Modernes*, novembre 1966, p. 865-906.
- Bourdieu Pierre, « L'école conservatrice: Les inégalités devant l'école et devant la culture », *Revue Française de Sociologie*, vol. 7, n° 3, juillet 1966, p. 325.
- Bourdieu Pierre et Patrick Champagne, « Les exclus de l'intérieur », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 91, n° 1, 1992, p. 71-75.
- Brady Amaya, *Le mouvement Frères sans frontières. De l'aide aux congrégations missionnaires à l'engagement pour un monde plus solidaire (1959-1980)*, Mémoire de licence, Fribourg, 2007.
- Braud Philippe, *L'émotion en politique: problèmes d'analyse*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, coll. « Références inédites », 1996.

- Brillant Bernard, « Les armes de la critique », dans *Les clercs de 68*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Le Noeud Gordien », 2003, p. 17-48.
- Brillant Bernard, *Les clercs de 68*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, coll. « Le Noeud Gordien », 2003.
- Brinkerhoff Merlin B. et Kathryn L. Burke, « Disaffiliation: Some Notes on “Falling from the Faith” », *Sociological Analysis*, vol. 41, n° 1, 1980, p. 41.
- Briquet Jean-Louis et Frédéric Sawicki, « L’analyse localisée du politique », *Politix*, vol. 2, n° 7, 1989, p. 6-16.
- Brodiez Axelle, « Entre social et humanitaire : générations militantes à Emmaüs (1949-2009) », *Le Mouvement Social*, vol. 227, n° 2, 2009, p. 85.
- Brodiez-Dolino Axelle, *Emmaüs et l’abbé Pierre*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Académique », 2009.
- Bruneau Ivan, Gilles Laferté, Julian Mishi et Nicolas Renahy, *Mondes ruraux, classes sociales*, Paris, EHESS, coll. « En temps & lieux », 2018.
- Buclin Hadrien, « Une brèche dans la défense nationale ? Le Mouvement suisse contre l’armement atomique (années 1950-1960) », *Le Mouvement Social*, vol. 264, n° 3, La Découverte, 2018, p. 75-91.
- Buclin Hadrien, *Entre culture du consensus et critique sociale: les intellectuels de gauche dans la Suisse de l’après-guerre (1945-1968)*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2015.
- Buclin Hadrien, Gilles Descloux et Marianne Enckell (éd.), *Foi de militant.e.s! Engagement et valeurs chrétiennes*, Lausanne, AEHMO & Editions d’en bas, n° 36, 2020.
- Budry Maryelle (éd.), *Mai 68 et après? Témoignages de camarades genevois-e-s.*, Genève, Éditions des Sables, coll. « Sablier », 2018, vol. 2/2.
- von Burg Dominique, *Le mouvement chrétien-social dans le canton de Genève. 1936-1949*, Mémoire de licence, Fribourg, Université de Fribourg, 1969.
- Burgener Pierre, « Institut Africain de Genève », *Publications de l’Institut d’études et de recherches interethniques et interculturelles*, vol. 3, 1973, p. 175-186.
- Burgos Élie, Oscar Mazzoleni et Hervé Rayner, *La formule magique: conflits et consensus dans l’élection du Conseil fédéral*, Lausanne, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, coll. « Le savoir suisse », n° 75, 2011.
- Busch Michel, « Mao et le pandore », *Contestations et mouvements 1960-1980*, n° 21, AEHMO & Editions d’en bas, 2005, p. 101-118.
- Butikofer Roland, *Le refus de la modernité: la Ligue vaudoise, une extrême droite et la Suisse (1919-1945)*, Lausanne, Payot, 1996.
- Buton Philippe, Sébastien Repaire et Isabelle Sommier, « Les gauches alternatives en France, du bouillonnement des années 1968 aux recompositions de la fin de siècle », *Revue historique*, vol. 684, n° 4, Presses Universitaires de France, 2017, p. 843-854.
- Cabanel Patrick, « Les protestants français: une culture politique de gauche? », dans Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 177-202.
- Cabot Bastien, « Une culture de l’autonomie? Syndicalisme révolutionnaire et culture des producteurs », *Mil neuf cent*, n°35, n° 1, 2017, p. 19.
- Cahiers de l’Institut romand de pastorale (éd.), *Hommage à Klauspeter Blaser*, Lausanne, 2003.
- Calabrese Erminia Chiara, « « On n’arrive jamais seul au parti »: Parcours d’engagement des jeunes au sein du Hezbollah libanais », *Agora débats/jeunesses*, vol. 80, n° 3, 2018, p. 100.
- Campiche Roland, *Visage du synode vaudois. Vers un Église pour les autres*, Lausanne, VEPA, coll. « Autorité et pouvoir », n° 1, 1973.
- Campiche Roland, *Demain la région*, Lausanne, Cahiers protestants, 1971.
- Campiche Roland et François Baatard, *Conseillers de paroisse. Laïcs responsables dans le protestantisme vaudois*, Lausanne, Institut d’éthique sociale de la FEPS, 1985.

- Campiche Roland et François Baatard, « Les conseillers de paroisse dans le protestantisme genevois », *Bulletin du centre protestant d'études*, n° 6-7, novembre 1984, p. 1-68.
- Campiche Roland, Jean-Daniel Hostettler, André Monnier, Daniel Pache, Marc Peter et Jean Sauter, *Vers un autre Synode. Analyse des débats des Synodes de l'Église évangélique réformée du Canton de Vaud (1966-1974)*, Lausanne, coll. « Groupe VEPA », 1976.
- Campiche Roland J. et Claude Bovay, « Prêtres, pasteurs, rabbins. Changement de rôle? Bibliographie thématique », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 24, 48.1, EHESS, 1979, p. 133-181.
- Cantini Claude, *L'Église nationale vaudoise et le fascisme*, sans lieu, Forel-Lavaux: C. Cantini, coll. « Bibliothèque antifasciste », 1985.
- Carnac Romain et Magali Della Sudda, « De la loi naturelle à l'écologie: évolution des conceptions de la "nature" mobilisées dans la morale sexuelle catholique (20e-21e siècles) », *Cahiers d'histoire*, n° 147, décembre 2020, p. 53-68.
- Carnac Romain et Gilles Descloux, « Religion(s) et mouvements sociaux », *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Références », 2020, vol. 2e éd., p. 488-494.
- Cartier Marie et Alexis Spire, « Approches générationnelles du politique », *Politix*, n°96, n° 4, 2011, p. 7.
- Castelnuovo Frigessi Delia, *La condition immigrée*, Lausanne, 1978.
- Causse Jean-Daniel, « Les barthismes après Barth. Continuités et ruptures », dans Dominique Avon et Michel Fourcade (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980: colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, coll. « Signes des temps », 2009, p. 99-108.
- Cavalin Tangi et Nathalie Viet-Depaule, *Les prêtres ouvriers après Vatican II. Une fidélité reconquise? Contributions et témoignages autour de la relance de 1965*, Paris, Editions Karthala, coll. « Signes des temps », 2016.
- Cavalin Tangi et Nathalie Viet-Depaule (éd.), *Les prêtres-ouvriers après Vatican II. Une fidélité reconquise? Contributions et témoignages autour de la relance de 1965*, Paris, Editions Karthala, coll. « Signes des temps », 2016.
- Centre international de recherches sur l'anarchisme, *Refuser de parvenir. Idées et pratiques*, Lausanne-Paris, Nada, 2016.
- de Certeau Michel, « Une pratique sociale de la différence: croire », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, 1981, p. 363-383.
- Challand Benoît, *La Ligue marxiste révolutionnaire en Suisse romande (1969-1980)*, Aux sources du temps présent, Fribourg, 2000.
- Challand Benoît, *La Ligue marxiste révolutionnaire en Suisse romande (1969-1980). Genève, analyse de La Brèche et des expériences militantes*, Mémoire de licence, Fribourg, Université de Fribourg, 1999.
- Chapeu Sybille, « Des prêtres français aux côtés des nationalistes algériens », *Plein droit*, vol. 96, n° 1, 2013, p. 36.
- Chapeu Sybille, *Des chrétiens dans la Guerre d'Algérie: l'action de la mission de France*, Paris, Atelier, coll. « Patrimoine », 2004.
- Chappuis Jean-Marc, Jacques Courvoisier, Christiane Dufour, Pierre Dufresne, Jean Grob, Rémi Jequier, Christian Lalive d'Epinay, Monique Ribordy, Gilbert Rist et Catherine Santschi, « Les Églises chrétiennes au XXe siècle », *Encyclopédie de Genève*, Genève, Association de l'Encyclopédie de Genève, 1996 1982, 11 vol.

- Chapuis Robert, « La crise des mouvements catholiques de jeunesse », *Les Chrétiens et le Socialisme*, Paris, Calmann-Lévy (programme ReLIRE), coll. « L'Ordre des choses », 1976, p. 93-128.
- Chapuis Robert, « Les choix politiques des chrétiens », *Les Chrétiens et le Socialisme*, Paris, Calmann-Lévy (programme ReLIRE), coll. « L'Ordre des choses », 1976, p. 183-204.
- Chatelan Olivier (éd.), *Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste ? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XXe siècle*, Nancy, Arbre bleu, 2020.
- Chauvière Michel, « 1945, les contradictions de l'entrée du MPF en politique », dans *Chrétiens et ouvriers en France. 1937-1970*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2001, p. 230-244.
- Cholvy Gérard, « Aux Origines de la JOC française: le temps de la conquête (1927-1943) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, XCV, 2000, p. 107-135.
- de Cleuziou Yann Raison, « À la fois prêts et surpris : les chrétiens en mai 1968 », Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.
- du Cleuziou Yann Raison, « Devenir homme parmi les hommes Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XXe siècle », Matthieu Brejon de Lavergnée et Magali Della Sudda (éd.), *Genre et christianisme: plaidoyers pour une histoire croisée : [actes de deux journées d'études annuelles, 24 septembre 2011 et 29 septembre 2012]*, Paris, Beauchesne, 2015, p. 257-285.
- du Cleuziou Yann Raison, « Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », dans Jacques Lagroye et Michel Offerlé (éd.), *Sociologie de l'institution*, Paris, Belin, 2011, p. 267-290.
- Clifford Rebecca et Nigel Townson, « The Church in Crisis. Catholic Activism and '1968' », *Cultural and Social History*, vol. 8, n° 4, janvier 2011, p. 531-550.
- Cloward Richard Andrew et Frances Fox Piven, « Les mouvements populaires. Pourquoi ils réussissent, comment ils échouent », Damien Guillaume et Marie-Blanche Audollent (trad.), *Agone*, vol. 1, n° 56, 2015, p. 13-64.
- Coco Jean-Pierre et Joseph Debès, *1937, l'élan jociste: le dixième anniversaire de la J.O.C., Paris, Juillet 1937*, Paris, Éditions ouvrières, 1989.
- Collectif CRHR, « Syndicats propriétaires contre locataires : une grève des loyers à Genève (1975-1977) », *Logement ouvrier*, AEHMO & Editions d'en bas, vol. 25, 2009, p. 99-117.
- Colliot-Thélène Catherine, *La sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, coll. « Repères Sociologie », n° 452, 2006.
- Collovald Annie, « Pour une sociologie des carrières morales des dévouements militants », dans Annie Collovald, Marie-Hélène Lechien, Sabine Rozier et Laurent Willemez (éd.), *L'humanitaire ou le management des dévouements Enquête sur un militantisme de « solidarité internationale » en faveur du Tiers-Monde*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 177-229.
- Collovald Annie, Bernard Pudal et Frédéric Sawicki, « Un savant et le populaire. Entretien avec Claude Grignon », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol. 13, 1991, p. 35-42.
- Comby Jean, *Diffusion et acculturation du christianisme, XIXe-XXe siècle: vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme (France) (éd.), Paris, Karthala, coll. « Mémoire d'églises », 2005.
- Comité inter-mouvements auprès des évacués (France), *Parce qu'il n'y a pas d'étrangers sur cette terre 1939-2009, une histoire de la Cimade*, Paris, La Cimade, 2009.
- Copello David, « Faire la révolution par les droits de l'homme. Un phénomène d'imbrication militante dans l'Argentine des années 1970 et 1980 », *Revue française de science politique*, vol. 69, n° 4, Presses de Sciences Po, 2019, p. 577-600.

- Coq Guy, « Chrétiens de gauche, une dénomination problématique », *Transversalités*, vol. 140, n° 1, 2017, p. 13-22.
- Cormier Paul, *Les conséquences biographiques de l'engagement en contexte répressif : militer au sein de la gauche radicale en Turquie : 1974-2014*, Thèse de doctorat, Bordeaux, Lausanne, Institut d'études politiques de Bordeaux en cotutelle avec l'Université de Lausanne, 2016.
- Coser Lewis A., *Greedy Institutions. Patterns of Undivided Commitment*, New York, The Free Press, 1974.
- Cottret Monique et Caroline Galland, *Croire ou ne pas croire*, Paris, Kimé, 2013.
- Crespin Raoul, *Des protestants engagés: le christianisme social, 1945-1970*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1993.
- Cuchet Guillaume, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2018.
- Cuvillier Elian, « La réception de Rudolf Bultmann dans la théologie protestante française », dans Dominique Avon et Michel Fourcade (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980: colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, coll. « Signes des temps », 2009, p. 239-248.
- Dabène Olivier, « Les années sombres (1968-1979) », *L'Amérique latine à l'époque contemporaine*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2020, vol. 9, p. 141-172.
- Dafflon Alexandre, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse: 1932-1948*, Fribourg, Université de Fribourg, 1996.
- Damamme Dominique, « La "question étudiante" », Dominique Damamme, Boris Gobille, Frédérique Matonti et Bernard Pudal (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 114-129.
- Darmon Muriel, « La notion de carrière : un instrument interactionniste d'objectivation », *Politix*, vol. 82, n° 2, 2008, p. 149.
- Darmon Muriel, « Les transformations de la discipline dans un lycée de province, 1940-1970 », dans Dominique Damamme, Boris Gobille, Frédérique Matonti et Bernard Pudal (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 75-88.
- Darmon Muriel et François de Singly, *La socialisation*, [Paris], A. Colin, 2006.
- De Certeau Michel, « Le croyable, ou l'institution du croire », *Semiotica*, vol. 54, n° 1-2, 1985.
- Dechezelles Stéphanie et Maurice Olive, *Politisisation du proche. Les lieux familiers comme espaces de mobilisation*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Res publica », 2019.
- Defaud Nicolas, « La construction d'une double identité », dans *La CFDT (1968-1995)*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Académique », 2009, p. 23-63.
- Defaud Nicolas, *La CFDT (1968-1995). De l'autogestion au syndicalisme de proposition*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, coll. « Fait politique », 2009.
- Della Sudda Magali, « Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 35, n° 1, Éditions Antipodes, 2016, p. 82-101.
- Della Sudda Magali, « Les transformations de l'exercice de l'autorité épiscopale dans l'Église catholique en France à la lumière de la condamnation de l'Action française », *Genèses*, vol. 88, n° 3, 2012, p. 68-88.
- Demazière Didier, « L'entretien biographique comme interaction négociations, contre-interprétations, ajustements de sens », *Langage et société*, vol. 123, n° 1, 2008, p. 15-35.
- Demazière Didier, « À qui peut-on se fier ? Les sociologues et la parole des interviewés », *Langage et société*, vol. 121-122, n° 3-4, 2007, p. 85-100.
- Denave Sophie, *Reconstruire sa vie professionnelle. Sociologie des bifurcations biographiques.*, Paris, PUF Editions, 2015.

- Denisart Madeleine et Jacqueline Surchat, *Le cigare et les fourmis: aperçu sur l'histoire des ouvrières vaudoises: l'exemple de Vevey et Nyon*, Lausanne, Suisse, Éditions d'en bas, coll. « Histoire populaire », 1987.
- Deriaz Armand, Mario Del Curto et Philippe Maeder, *Suisse en mouvement. Images de luttes populaires, 1970-1980*, Lausanne, Genève, Editions d'en bas ; Vertrieb Rotpunktverlag, 1981.
- Descamps Florence, *L'historien, l'archiviste et le magnétophone. De la constitution de la source orale à son exploitation*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2001.
- Descloux Gilles, « Socialisation religieuse, engagement militant et carrières professionnelles », *Emulations. Revue de sciences sociales*, n° 25, 10 septembre 2018, p. 81-96.
- Deshusses Frédéric, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, Lausanne, Editions d'en bas, 2013.
- Deshusses Frédéric et Stefania Giancane, *Traces et souvenirs de la contestation: Charles Philipona : archives militantes*, Lausanne; Carouge-Genève, En bas ; Archives contestataires, 2013.
- Detienne Marcel, *Comparer l'incomparable: oser expérimenter et construire*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », n° 627, 2009.
- Dind Daniel, « Une grève de locataires à Genève », *Revue internationale d'action communautaire*, n° 4, 1980, p. 9-17.
- Dobry Michel, *Sociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), coll. « Références », 2009, vol. 3e éd.
- Domaine public, « Imagination, description et extrémisme », *Domaine public*, octobre 1963, p. 1.
- Donegani Jean-Marie, « La sécularisation du croire : pragmatisme et religion », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 169, 2015, p. 229-262.
- Donegani Jean-Marie, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993.
- Donegani Jean-Marie, « The Political Cultures of French Catholicism », dans Suzanne Berger (éd.), *Religion in West European politics*, London, Frank Cass & Co. Ltd, 1982, p. 73-86.
- Donegani Jean-Marie, « Itinéraire politique et cheminement religieux », *Revue française de science politique*, vol. 29, n° 4, 1979, p. 693-738.
- Dorand Jean-Pierre, « Autrefois le Collège. St-Michel entre 1968 et 1971 », *Le message*, n° 2, 17 juin 2019, p. 48-54.
- Dosse François, « Théologie et sciences humaines », dans Dominique Avon et Michel Fourcade (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980: colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, coll. « Signes des temps », 2009, p. 219-238.
- Dubar Claude et Sandrine Nicourd, *Les biographies en sociologie*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », n° 684, 2017.
- Dulong Renaud, « Christian Militants in the French Left », dans Suzanne Berger (éd.), *Religion in West European politics*, London, Frank Cass & Co. Ltd, 1982, p. 55-72.
- Dumas Luc-François, *Bachu chez les justes*, sans lieu, l'Age d'Homme, 1990.
- Duquesne Jacques, *La gauche du Christ*, Paris, Grasset, 1972.
- Durand Emmanuel, « Note sur la théologie de l'histoire », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 98, n° 2, Vrin, 2014, p. 353-379.
- Duriez Sébastien C. (éd.), *Chrétiens et ouvriers en France. 1937-1970*, Paris, Atelier : Ouvrières, 2001.
- Duriez Sébastien C. et Frédéric Sawicki, « Réseaux de sociabilité et adhésion syndicale. Le cas de la CFDT », *Politix*, vol. 16, n° 63, 2003, p. 17-51.
- Duriez Bruno, Étienne Fouilloux, Denis Pelletier, (dir.), *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2005.

- Duru-Bellat Marie et Agnès Henriot-van Zanten, *Sociologie de l'école*, Paris, A. Colin, 2012.
- Ebaugh Helen Rose Fuchs, *Out of the cloister: a study of organizational dilemmas*, Texas, University of Texas, 2012.
- Ebaugh Helen Rose Fuchs, *Becoming an ex: the process of role exit*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- El Chazli Youssef, *Devenir révolutionnaire à Alexandrie: contribution à une sociologie historique du surgissement révolutionnaire en Egypte*, Paris, Dalloz, coll. « Nouvelle bibliothèque de thèses », 2020.
- Elias Norbert, *Mozart sociologie d'un génie*, Jeanne Étoré et Bernard Lortholary (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- Enckell Marianne, « Monuments du mouvement ouvrier », *Hommage à Gérard Delaloye*, n° 33, 2017, p. 200-208.
- Enckell Marianne, « Franco assassin! », *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier*, n° 21, Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier, 2005, p. 151-158.
- Ethuin Nathalie, « De l'idéologisation de l'engagement communiste. Fragments d'une enquête sur les écoles du PCF (1970-1990) », *Politix*, vol. 16, n° 63, 2003, p. 145-168.
- Farkas Mirjana, Frédéric Deshusses et Stefania Giancane, « Groupes d'habitants à Plainpalais, 1970-1977. Du groupement de parents de Plainpalais au groupe logement », dans *Traces et souvenirs de la contestation: Charles Philipona: archives militantes*, Lausanne; Carouge-Genève, En bas ; Archives contestataires, 2013, p. 39-55.
- Favier Anthony, « La révision de vie. Une pratique religieuse méconnue au cœur du catholicisme français », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 186, n° 2, 2019, p. 141-162.
- Favier Anthony, « Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 134, n° 2, 2017, p. 101.
- Favier Anthony, *Egalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez les jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954-1987)*, Thèse de doctorat, Lyon, Université Lumière Lyon 2, 2015.
- Favret-Saada Jeanne, « Le désorcèlement comme thérapie », *Ethnologie française*, vol. 21, n° 2, Presses Universitaires de France, 1991, p. 160-174.
- Favret-Saada Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1977.
- Favret-Saada Jeanne et Arnaud Esquerre, *On y croit toujours plus qu'on ne croit. Sur le manuel vaudou d'un président*, sans lieu, Editions de la Sorbonne, 2020.
- Fédération des syndicats chrétiens de Genève, « Histoire de la FSCG », *Bulletin fscg d'information*, n° 40, novembre 1985, p. 24.
- Federini Fabienne, *Ecrire ou combattre: des intellectuels prennent les armes, 1942-1944*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui. Série "Laboratoire des sciences sociales" », 2006.
- Felstiner William L.F., Richard L. Abel et Austin Sarat, « The Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming . . . », *Law & Society Review*, vol. 15, n° 3/4, 1980, p. 631.
- Fillieule Olivier, « Désengagement », dans *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Références », 2020, vol. 2ème édition, p. 186-194.
- Fillieule Olivier, « Le désengagement d'organisations radicales. Approche par les processus et les configurations », *Lien social et Politiques*, n° 68, 12 mars 2013, p. 37-59.
- Fillieule Olivier, « De l'objet de la définition à la définition de l'objet. De quoi traite finalement la sociologie des mouvements sociaux ? », *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 1, 2009, p. 15.
- Fillieule Olivier (éd.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, coll. « Sociologiquement », 2005.

- Fillieule Olivier, « Temps biographique, temps social et variabilité des rétributions », dans Olivier Fillieule (éd.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, coll. « Sociologiquement », 2005, p. 17-47.
- Fillieule Olivier, « Post scriptum : Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1, 2001, p. 199-215.
- Fillieule Olivier, Sophie Bérout, Camille Masclet et Isabelle Sommier, *Changer le monde, changer sa vie. Enquête sur les militantes et militants des années 1968 en France*, sans lieu, Actes Sud, 2018.
- Fillieule Olivier, Sophie Bérout, Camille Masclet, Isabelle Sommier, et Collectif Sombrero (éd.), *Changer le monde, changer sa vie: enquête sur les militantes et les militants des années 1968 en France*, Arles, Actes sud, 2018.
- Fillieule Olivier et Christophe Broqua, « La défection dans deux associations de lutte contre le sida: Act Up et AIDES », Olivier Fillieule (éd.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, coll. « Sociologiquement », 2005, p. 189-228.
- Fillieule Olivier et Nonna Mayer, « Devenirs militants. Introduction », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1-2, 2001, p. 19-25.
- Fillieule Olivier et Bernard Pudal, « Sociologie du militantisme. Problématisations et déplacement des méthodes d'enquête », *Penser les mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2010, p. 163-184.
- Fleury Laure et Isabelle Sommier, « Les luttes des gauches alternatives », dans *Marseille années 68*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Académique », 2018, p. 231-313.
- Fontaine Marion, « Une quête sans cesse renouvelée. Culture ouvrière et politique au prisme de Richard Hoggart », *Mil neuf cent*, n°35, n° 1, 2017, p. 159.
- Fonte Giuseppe, « L'intégration des immigrés italiens à Lausanne, un modèle de réussite? », dans Morena La Barba, Christian Stohr, Michel Oris et Sandro Cattacin (éd.), *La migration italienne dans la Suisse d'après-guerre*, Lausanne, Editions Antipodes, coll. « Histoire », 2013, p. 165-177.
- Fouilloux Étienne, « Les cinq étapes de Témoignage chrétien », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 125, n° 1, 2015, p. 3.
- Fournier Manon, *L'occupation de l'entreprise Sarcem à Meyrin en 1976: les conditions d'une mobilisation improbable*, Mémoire de master, Lausanne, Université de Lausanne, 2018.
- Frauenfelder Consuelo, « Chrétiens du mouvement (1969-1974): Genève au cœur de la contestation », dans Société d'histoire de la Suisse romande (éd.), *Helvetia et le goupillon: religion et politique en Suisse romande, XIXe-XXe siècles: actes du colloque de la Société d'histoire de la Suisse romande tenu à Lausanne le 20 novembre 2010*, Lausanne, SHSR, 2012, p. 97-110.
- Freedman Deborah, Arland Thornton, Donald Camburn, Duane Alwin et Linda Young-DeMarco, « The Life History Calendar: A Technique for Collecting Retrospective Data », *Sociological Methodology*, vol. 18, 1988, p. 37-68.
- Frères du Monde (éd.), *Socialisme & Christianisme*, Numéro spécial, Bordeaux, Frères du Monde, 1964.
- Frerichs Jonathan, « Les chrétiens et le nucléaire », *La Pensée*, vol. 373, n° 1, Fondation Gabriel Péri, 2013, p. 159-171.
- Freyss Jean, « La solidarité internationale, une profession? Ambivalence et ambiguïtés de la professionnalisation », *Tiers-Monde*, vol. 45, n° 180, 2004, p. 735-772.
- Fuchs Eric, *L'éthique chrétienne. Du nouveau Testament aux défis contemporains*, Genève, Labor et Fides, 2003.
- Fuchs Eric, *L'éthique protestante: histoire et enjeux*, 3e éd., Paris/Genève, Bergers et les Mages/Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », no 19, 1998.
- Gallot Fanny et Ève Meuret-Campfort, « Des ouvrières en lutte dans l'après 1968. Rapports au féminisme et subversions de genre », *Politix*, n°109, n° 1, 2015, p. 21.

- Garbani Philippe et Jean Schmid, *Le syndicalisme suisse: histoire politique de l'Union syndicale, 1880-1980*, Lausanne, Suisse, Éditions d'en bas, coll. « Histoire populaire », 1980.
- Garcia Oramas Maria José, Sara Ruiz Vallejo et Susana Ruiz Pimentel, « L'éducation populaire en Amérique latine », *Agora débats/jeunesses*, vol. 55, n° 2, Presses de Sciences Po, 2010, p. 23-34.
- Garibay David, « De la lutte armée à la lutte électorale, itinéraires divergents d'une trajectoire insolite. Une comparaison à partir des cas centraméricains et colombien », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 12, n° 3, De Boeck Supérieur, 2005, p. 283-297.
- Garin Ch., « Passivisme ou pacifisme? (Interview d'un objecteur de conscience) », *Voix Universitaires. Organe mensuel de l'union des étudiants lausannois*, février 1966, p. 5-6.
- Gastaut Yvan, « Quand Mai 1968 rencontre l'immigration : un moment de l'opinion française », *Hommes & Migrations*, vol. 1321, n° 2, Musée de l'histoire de l'immigration, 2018, p. 152-160.
- Gavillet Jean-Pierre, *André Chavanne: homme d'État, humaniste et scientifique*, Gollion, Infolio, 2013.
- Gaxie Daniel, « Appréhensions du politique et mobilisations des expériences sociales », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 2, 2002, p. 145-178.
- Gaxie Daniel, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, vol. 27, n° 1, 1977, p. 123-154.
- Gaxie Daniel, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, vol. 27, n° 1, 1977, p. 123-154.
- Gay Jean-Pascal, « Contre le présentisme de l'histoire contemporaine du catholicisme. À propos d'un livre récent sur « L'effondrement » du christianisme en France », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. 114, no 1-2, janvier 2019, p. 358-376.
- Gerard Emmanuel, « Adaptation en temps de crise (1921-1944) », dans Emmanuel Gerard et Paul Wynants, *Histoire du mouvement ouvrier chrétien en Belgique*, Leuven, KADOC-Studies, 1994, vol. Tome I, p. 175-194.
- Gesché Adolphe, « Jürgen Moltmann, Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne, trad. de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, 1970 », *Revue Théologique de Louvain*, Faculté de théologie, 1971, p. 469-474.
- Giacomo Müller, *Il Movimento Giovanile Progressista-Lotta di Classe (1967-1975). Dal Ticino alla Svizzera passando dall'Italia: prospettive rivoluzionarie, dinamiche interne e rapporto con la violenza politica di un gruppo operaista*, Mémoire de master, Fribourg, Université de Fribourg, 2018.
- Gibert Pierre, « Exégèse et théologie », dans Dominique Avon et Michel Fourcade (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980: colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, coll. « Signes des temps », 2009, p. 249-255.
- Giddens Anthony, *La constitution de la société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- Ginzburg Carlo, *Le fromage et les vers*, Paris, Flammarion, 1980.
- Girardin Benoît, *Rhétorique et théologique. Calvin. Le Commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Editions Beauchesne, coll. « Théologie historique », n° 54, 1979.
- Giraudier Elodie, « L'engagement de prêtres français pour les ouvriers et les pobladores chiliens. La trajectoire du père Pierre Dubois (années 1960-1990) », dans Olivier Chatelan (éd.), *Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XXe siècle*, Nancy, Arbre bleu, 2020, p. 157-174.
- Giroux Bernard, *La jeunesse étudiante chrétienne: des origines aux années 1970*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Histoire religieuse de la France », n° 40, 2013.

- Giroux Bernard, « De l'Action catholique aux JMJ: L'Église et la jeunesse catholique de France », *Transversalités*, vol. 119, n° 3, 2011, p. 119.
- Gobille Boris, *Mai 68*, Nouvelle édition, Paris, La Découverte, coll. « Repères histoire », n° 512, 2018.
- Gobille Boris, « Introduction. Circulations révolutionnaires: Une histoire connectée et « à parts égales » des « années 1968 » », *Monde(s)*, vol. 11, n° 1, 2017, p. 13.
- Gobille Boris, « Mai-Juin 68 en France, le temps de comprendre », dans Dominique Damamme (éd.), *Mai-juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 11-32.
- Gobille Boris, « L'événement Mai 68. Pour une sociohistoire du temps court », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 63e année, n° 2, 2008, p. 321-349.
- Gobille Boris, « La vocation d'hétérodoxie », dans Dominique Damamme, Boris Gobille, Gobille Matonti et Bernard Pudal, *Mai-Juin 68*, Editions de l'Atelier, Yvry, 2008, p. 274-294.
- Goffman Erving et Robert Castel, *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Les Ed. de Minuit, 2013.
- Goirand Camille, « Penser les mouvements sociaux d'Amérique latine. Les approches des mobilisations depuis les années 1970 », *Revue française de science politique*, vol. 60, n° 3, Presses de Sciences Po, 2010, p. 445-466.
- Gotman Anne, *Ce que la religion fait aux gens: sociologie des croyances intimes*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2013.
- Gottraux Philippe, « Socialisme ou Barbarie ». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot, 1997.
- Gottraux Philippe et Cécile Péchu, « Le réalignment politique à droite d'un petit commerçant: complexité de l'analyse des "dispositions politiques" », dans *Sens politiques du travail*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 153-168.
- Gottraux Philippe, Cécile Péchu et Nuno Pereira, « Politique et affects: dans la boîte noire des scissions. Le cas d'une organisation marxiste-léniniste en Suisse dans les années 70 », dans *Le malheur militant*, Paris, Presses de Sciences Po, sous presse.
- Grace Davie, « Believing without Belonging: A Framwork for Religious Transmission », *Recherches sociologiques*, vol. 3, 1993, p. 17-37.
- Grignon Claude, « Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 16, n° 1, 1977, p. 3-34.
- Gros Dominique, « Du désir de révolution à la dissidence: constitution de la mouvance alternative genevoise et devenir de ses acteurs », *Equinoxe: revue romande de sciences humaines*, n° 24, 2004, p. 31-42.
- Gros Dominique, *Dissidents du quotidien: la scène alternative genevoise, 1968-1987*, Lausanne, Éditions d'en bas, coll. « Histoire populaire », 1987.
- Grossetti Michel, *Sociologie de l'imprévisible. Dynamique de l'activité et des formes sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2004.
- Groupe Pascal Thomas, Henri Bourgeois et Marie-Louise Gondal, *Que devient la paroisse? Mort annoncée ou nouveau visage?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
- Groupe valaisan de sciences humaines, *Le Valais et les étrangers. XIXe-XXe*, Sion, Société et culture du Valais contemporain, 1992.
- Gruber Sébastien C., « Die christliche Sozialbewegung », dans Urs Altermatt (éd.), *Schweizer Katholizismus im Umbruch, 1945-1990*, Fribourg, Suisse, Universitätsverlag, coll. « Religion, Politik, Gesellschaft in der Schweiz », n° 7, 1993, p. 89-100.
- Gubin Eliane (éd.), *Dictionnaire des femmes belges: XIXe et XXe siècles*, Bruxelles, Éditions Racine, 2006.
- Guérin Christian, « Pédagogies de l'aventure, décolonisation et recomposition du projet éducatif des Scouts de France (1944-1964). Le raiderisme, entre succès et échec », dans *De*

- l'Indochine à l'Algérie*, Paris, La Découverte, coll. « TAP / série histoire contemporaine », 2003, p. 211-225.
- Gugelot Frédéric, « Y a-t-il des formes catholiques du refus de parvenir? », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 1, n° 37, 2019, p. 109-126.
- Gugelot Frédéric, « Intellectuels chrétiens entre marxisme et Evangile », dans Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (éd.), *À la gauche du christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 203-226.
- H. Pfürtner Stephan, « Qu'est-ce qui reste valable aujourd'hui? Considérations à propos de la morale sexuelle », *Choisir*, n° 1, mars 1972, p. 1-12.
- Haegel Florence et Marie-Claire Lavabre, « Identité et mémoire, le point de vue de la sociologie politique », dans *Destins ordinaires*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Académique », 2010, p. 9-18.
- Hamidi Camille, « Associations, politisation et action publique. Un monde en tension », dans Olivier Fillieule, Florence Haegel, Camille Hamidi et Vincent Tiberj (éd.), *Sociologie plurielle des comportements politiques: je vote, tu contestes, elle cherche*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Académique », 2017, p. 347-370.
- Hamidi Camille, « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation: Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration », *Revue française de science politique*, vol. 56, n° 1, 2006, p. 5.
- Harang Charles-Édouard, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde: les mouvements catholiques de la jeunesse, de la colonisation à la coopération, 1920-1991*, Paris, Éd. du Cerf, 2010.
- Hatzfeld Hélène, *Faire de la politique autrement. Les expériences inachevées des années 1970*, Paris, Adels, Revue Territoires [u.a.], coll. « Essais », 2005.
- Hebding Rémy, *Le protestantisme et la politique. Loi et dissidence*, Genève, Labor et Fides, coll. « Protestantismes », 2006.
- Hebeisen Erika (éd.), *Zürich 68: kollektive Aufbrüche ins Ungewisse*, Baden, Hier + Jetzt, Verl. für Kultur und Geschichte, 2008.
- Heimberg Charles, « Révélation et silences d'un fonds d'archives d'entreprises: le cas de Sécheron », 1995.
- Heinen Jacqueline, *1968... Des années d'espoirs: regards sur la Ligue marxiste révolutionnaire / Parti socialiste ouvrier*, Lausanne, Ed. Antipodes, 2018.
- Hélarlot Valentine, « Vouloir ce qui arrive? Les bifurcations biographiques entre logiques structurelles et choix individuels », dans Marc Bessin, Claire Bidart et Michel Grossetti (éd.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, 160-167, La Découverte, coll. « Recherches », 2010.
- Hervieu-Léger Danièle, « En finir avec la "double éthique". Réformes monastiques au tournant des années 1960 », dans *Le temps des moines*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « Hors collection », 2017, p. 431-509.
- Hervieu-Léger Danièle, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 1, 2010, p. 41.
- Hervieu-Léger Danièle, « La démocratie providentielle, temps de l'ultra-sécularisation », *Revue européenne des sciences sociales*, XLIV-135, 2006, p. 111-121.
- Hervieu-Léger Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.
- Hervieu-Léger Danièle, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », n° 486, 2003.
- Hervieu-Léger Danièle, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986.

- Hervieu-Léger Danièle et Bertrand Hervieu, *Le retour à la nature. « Au fond de la forêt... l'État »*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- Hiler David et Geneviève Perret Bari, *Le Parti démocrate-chrétien à Genève. Un siècle d'histoire*, Genève, Parti démocrate-chrétien, 1991.
- Honsberger Marc, *Les chrétiens pour le socialisme à Lausanne. 1974-1978*, Mémoire de licence, Lausanne, Université de Lausanne, 1979.
- Horgan John, « From Profiles to Pathways and Roots to Routes: Perspectives from Psychology on Radicalization into Terrorism », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 618, Sage Publications, American Academy of Political and Social Science, 2008, p. 80-94.
- Horn Gerd-Rainer, « Quand l'esprit de Vatican II se mêle à l'esprit de "68" », *Tumultes*, vol. 50, n° 1, Éditions Kimé, 2018, p. 43-56.
- Horn Gerd-Rainer, « Le catholicisme de gauche en Europe occidentale au xxe siècle (1920-1980) : une esquisse », *Transversalités*, vol. 140, n° 1, 2017, p. 33-39.
- Horn Gerd-Rainer et Emmanuel Gerard (éd.), *Left Catholicism 1943-1955. Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation*, Louvain, Leuven University Press, 2001.
- Humair Cédric, *1848, naissance de la Suisse moderne*, Lausanne, Antipodes : Société d'histoire de la Suisse romande, coll. « Histoire.CH », 2009.
- Ihl Olivier, « Socialisation et événements politiques », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 2, 2002, p. 125-144.
- Ilesanmi Simeon O., « Moral theology/ethics », dans *Dictionary of Third World Theologies*, New York, Maryknoll, 2000, p. 148-150.
- Institut du fédéralisme (Fribourg, Switzerland) (éd.), *Les Églises et le fédéralisme: deux exemples, Fribourg et Neuchâtel*, Fribourg, Suisse, Institut du fédéralisme : Editions universitaires, coll. « Publications de l'Institut du fédéralisme Fribourg Suisse », v. 1, 1990.
- Introigne Massimo, « Defectors, Ordinary Leave-takers, and Apostates: A Quantitative Study of Former Members of New Acropolis in France », *Nova Religio*, vol. 3, n° 1, 1999, p. 83-99.
- Jacques Geneviève et Deltombe Christophe, « La Cimade, 80 ans de solidarité active avec les personnes réfugiées et migrantes », *Hommes & Migrations*, vol. 1, n° 1328, 2020, p. 184-190.
- Jasper M. James, *The Art of Moral Protest. Culture, Biography an Creativity in Social Movements*, Chicago, Ill., University of Chicago Press, 1997.
- Jeanneret Pierre, « Le mouvement démocratique des étudiants (MDE) », *Contestations et mouvements 1960-1980*, AEHMO & Editions d'en bas, n°21, 2005, p. 43-84.
- Jeanneret Pierre, *Popistes: histoire du Parti ouvrier et populaire vaudois, 1943-2001*, Lausanne, Editions d'en bas, 2002.
- Jehle Frank, *Karl Barth: une éthique politique, 1906-1969*, Lausanne, Édition d'en bas, 2002.
- JOC internationale, « Numéro spéciale sur le manifeste », *Bulletin d'information de la JOC internationale*, vol. 59, février 1958, p. 84.
- Juhem Philippe, « Entreprendre en politique. De l'extrême gauche au PS. La professionnalisation politique des fondateurs de SOS-Racisme », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1-2, Presses de Sciences Po, 2001, p. 131-153.
- Kalter Christoph, « Tiers-monde et gauche radicale », dans *Histoire des mouvements sociaux en France*, Paris, La Découverte, coll. « Poche/Sciences humaines et sociales », 2014, p. 378-389.
- Kanter Rosabeth M., « Commitment and Social Organization: A Study of Commitment Mechanisms in Utopian Communités », *American Sociological Review*, vol. 35, août 1968, p. 499-517.
- Katzenstein Mary F., « Quand la contestation se déploie dans les institutions », *Sociétés contemporaines*, vol. 85, n° 1, Presses de Sciences Po, 2012, p. 111-131.
- Katzenstein Mary Fainsod, *Faithful and fearless. Moving feminist protest inside the church and military*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

- Kauffer Rémi, « Les porteurs de valises », dans *Paris la Rouge*, Paris, Perrin, coll. « Synthèses Historiques », 2016, p. 252-287.
- Koller Christian, « La grève comme phénomène “anti-suisse”. Xénophobie et théories du complot dans les discours anti-grévistes (19e et 20e siècles) », dans *Des grèves au pays de la paix du travail*, AÉHMO & Éditions d'en bas, n° 28, 2012, p. 25-46.
- Kriesi H., *Le système politique suisse*, Paris, Économica, coll. « Politique comparée », 1998.
- Kuhn Konrad J., *Entwicklungspolitische Solidarität. Die Dritte-Welt-Bewegung in der Schweiz zwischen Kritik und Politik (1975-1992)*, Zurich, Chronos Verlag, 2011.
- Laferté Gilles, « L’ethnographie historique ou le programme d’unification des sciences sociales reçu en héritage », dans *Pratiques et méthodes de la socio-histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 45-68.
- Lagroye Jacques, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd’hui*, Paris, Économica, 2009.
- Lagroye Jacques, *La vérité dans l’Église catholique: contestations et restauration d’un régime d’autorité*, Paris, Belin, 2006.
- Lagroye Jacques, « Les processus de politisation », dans *La politisation*, Paris, Belin, coll. « Socio-histoires », 2003, p. 359-372.
- Lahire Bernard, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, La Découverte, 2019.
- Lahire Bernard, *L’homme pluriel les ressorts de l’action*, Paris, Pluriel, 2011.
- Lahire Bernard, *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*, Paris, La Découverte, coll. « TAP / Lab. Sciences Sociales », 2010.
- Lahire Bernard, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Armand Colin, 2005.
- Lahire Bernard, « De la théorie de l’habitus à une sociologie psychologique », dans *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte, coll. « Poche/Sciences humaines et sociales », 2001, p. 121-152.
- Lahire Bernard, *Tableaux de familles: heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*, Paris, Gallimard : Seuil, coll. « Hautes études », 1995.
- Lambelet Alexandre, « Analyse événementielle », dans *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Références », 2020, 2e édition, p. 51-56.
- Lambert Yves, *Dieu change en Bretagne: la religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Editions du Cerf, 2007.
- Lamy Jérôme, « Dire-vrai, aveu et discipline. Michel Foucault et les techniques de vérité », *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, vol. 143, n° 2, Presses Universitaires de France, 2018, p. 201-218.
- Laneyrie Philippe, « Scouts de France : le grand écart », Geneviève Poujol (éd.), *Education populaire: le tournant des années 70*, Paris, L’Harmattan, 2000, p. 91-100.
- Langewische Katrin, « Actrices du quotidien. Congrégations féminines en Haute-Volta lors de l’indépendance », Odile Goerg, Jean-Luc Martineau et Didier Nativel (éd.), *Les indépendances en Afrique. L’évènement et ses mémoires, 1957/1960-2010*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 117-130.
- Langlois Claude, *On savait, mais quoi? La pédophilie dans l’Eglise de la Révolution à nos jours*, Paris, Editions du Seuil, 2020.
- Launay Michel, « La J.O.C. dans son premier développement », dans Pierre Pierrard, Michel Launay et Rolande Trempé, *La J.O.C. : regards d’historiens*, Paris, Edition Ouvrières, 1984, p. 23-204.
- Lavaud Jean-Pierre, « Mères contre la dictature en Argentine et Bolivie », *Clio*, n° 21, 1^{er} avril 2005.

- Le comité éditorial, « Militantismes institutionnels », *Politix*, n°70, n° 2, 2005, p. 3.
- Le Dantec Jean-Pierre, « D'où vient l'établissement ? », *Les Temps Modernes*, vol. 684-685, n° 3-4, Gallimard, 2015, p. 16-23.
- Leclercq Catherine, « Les ouvriers partis du "parti des ouvriers". Retour sur un désengagement silencieux », *Savoir/Agir*, vol. 22, n° 4, Éditions du Croquant, 2012, p. 43-50.
- Leclercq Catherine, « Engagement et construction de soi. La carrière d'émancipation d'un permanent communiste », *Sociétés contemporaines*, vol. 84, n° 4, 2011, p. 127-149.
- Leclercq Catherine, « Raisons de sortir. Le désengagement des militants du PCF », dans Olivier Fillieule (éd.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, coll. « Sociologiquement », 2005, p. 131-154.
- Leclercq Catherine et Julie Pagis, « Les incidences biographiques de l'engagement. Socialisations militantes et mobilité sociale. Introduction », *Sociétés contemporaines*, vol. 84, n° 4, 2011, p. 5-23.
- Léger Danièle, « Lambert (Yves) Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel, de 1900 à nos jours », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1985, p. 272-274.
- Legrain Michel, « La querelle du Devoir de décolonisation autour du père Joseph Michel et de l'aumônerie des étudiants d'outre-mer (1954) », *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 10, n° 2, 2009, p. 95-117.
- Lemercier Claire et Claire Zalc, *Méthodes quantitatives pour l'historien*, Paris, la Découverte, coll. « Repères », n° 507, 2007.
- Lestavel Jean, « "La Vie nouvelle" et ses militants », *Esprit*, n° 4-5, mai 1977, p. 153-169.
- Lindenberg Daniel, « Le marxisme au XXe siècle », dans Jean-Jacques Becker et Gilles Candar (éd.), *Histoire des gauches en France*, Suite du 1. tirage (2): mai 2007, Paris, La Découverte, coll. « Poche/Sciences humaines et sociales », sous la dir. de Jean-Jacques Becker et de Gilles Candar; Vol. 2, 2005, p. 626-645.
- Llorens Mélissa, « *Sortir l'immigration de son ghetto* »: le Centre de contact Suisses-immigrés de Genève, relais des revendications immigrées? 1974-1990, Mémoire de master, Genève, Université de Genève, 2013.
- Löwy Michael, *La cage d'acier Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock, 2013.
- Löwy Michael, *La guerre des dieux: religion et politique en Amérique latine*, Paris, Éditions du Felin, 1998.
- Löwy Michael, « Religion, politique et violence: le cas de la théologie de la libération », *Lignes*, vol. 25, n° 2, 1995, p. 195-204.
- Mabika Hines, « Religion et politique dans le Bulletin de la mission vaudoise, 1872-1955 », n° 106, Academic Press Fribourg, 2012, p. 85-105.
- Mabille François, « L'action humanitaire comme registre d'intervention de l'église catholique sur la scène internationale: L'exemple du CCFD », *Genèses*, vol. 48, n° 3, 2002, p. 30.
- Mabille François, *Le Mouvement Pax Christi. 1944-1976: origine et développement d'une mobilisation catholique pour la paix*, Thèse de doctorat en Science politique, Paris, IEP de Paris, 1996.
- Magnin Charles, « Éléments d'une histoire de la lutte pour l'égalité sociale devant l'école en Suisse romande entre 1924 et 1961 », *Education et instruction*, AEHMO & Editions d'en bas, n°16, 2000, p. 57-76.
- Maire Christelle, « La représentation des immigrés italiens dans les affiches politiques de 1965 à 1981: construction et déconstruction d'une image. », dans Morena La Barba, Christian Stohr, Michel Oris et Sandro Cattacin (éd.), *La migration italienne dans la Suisse d'après-guerre*, Lausanne, Editions Antipodes, coll. « Histoire », 2013, p. 101-128.
- Mallimaci Fortunato, Humberto Cucchetti et Luis Donatello, « Catholicisme et nationalisme. Le politico-religieux et la « matrice commune » en Argentine », *Problèmes d'Amérique latine*, vol. 80, n° 2, ESKA, 2011, p. 29-47.

- Maret Ackermann Elisabeth, *L'épisode de Chabeuil en Valais 1945-1962*, Mémoire de licence, Fribourg, Université de Fribourg, 1989.
- Margotti Marta, « À la gauche de Dieu. Une géographie de la contestation catholique en Italie dans les années 1960-1970 », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, Centre d'histoire de Sciences Po, 2016, p. 87-97.
- Marin Richard, « Les Églises et le pouvoir dans le Brésil des militaires (1964-1985) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 105, n° 1, 2010, p. 127.
- Martinot-Lagarde Pierre, « De nouvelles formes d'engagement », *Revue Projet*, n° 305, n° 4, 2008, p. 48-54.
- Marx Gary T., « Religion: Opiate or Inspiration of Civil Rights Militancy Among Negroes? », *American Sociological Review*, vol. 32, n° 1, février 1967, p. 64-72.
- Masclet Camille, *Sociologie des féministes des années 1970. Analyse localisée, incidences biographiques et transmission familiale d'un engagement pour la cause des femmes en France*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne & Université Paris 8, 2017.
- Masclet Camille, « La quête des féministes. Techniques et enjeux de reconstruction d'un mouvement social », *Genèses*, vol. 95, n° 2, 2014, p. 120-135.
- Masnata-Rubattel Claire et François Masnata, *Le pouvoir suisse. Séduction démocratique et répression suave*, Paris, C. Bourgois, 1978.
- Mathieu Lilian, « La politisation par la grève? Une enquête sur les salariés du commerce », dans *Sens politiques du travail*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 103-115.
- Mathieu Lilian, « Les ressorts sociaux de l'indignation militante. L'engagement au sein d'un collectif départemental du Réseau éducation sans frontière », *Sociologie*, vol. 1, n° 3, 2010, p. 303.
- Matonti Frédérique, « Structuralisme et prophétisme », dans Dominique Damamme, Boris Gobille, Frédérique Matonti et Bernard Pudal (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 172-186.
- Matonti Frédérique, « Les nouvelles frontières du normal et du pathologique », dans Dominique Damamme, Dominique Memmi, Boris Gobille, Frédérique Matonti et Bernard Pudal (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 158-171.
- Matonti Frédérique et Bernard Pudal, « L'UEC ou l'autonomie confisquée (1956-1968) », dans Dominique Damamme, Boris Gobille, Frédérique Matonti et Bernard Pudal (éd.), *Mai-juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 130-143.
- Mathey Bernard, Daniel Dind et Georges Tissot, « Histoires de syndicats », *Sit info*, n° 37, septembre 1996, p. 37.
- Mauger Gérard et Claude Poliak, « Marginalité, "bonne volonté culturelle" et "bohème populaire" », *Savoir/Agir*, vol. 4, n° 6, 2008, p. 67-76.
- Maurer Sophie, « Ecole, famille et politique: socialisations politiques et apprentissages de la citoyenneté », *Dossier d'Etude*, Allocations familiales, n° 16, 2000.
- McAdam Doug, « The Biographical Consequences of Activism », *American Sociological Review*, vol. 54, n° 5, 1^{er} octobre 1989, p. 744-760.
- Mebometa Ndongo, *L'intervention de la Banque mondiale et la reconfiguration institutionnelle au niveau local: analyse de huit projets de développement urbain au Sénégal (1972-2006)*, Thèse de doctorat en études urbaines INRS-UQAM, Montréal, Université du Québec, 2010.
- Meizoz Jérôme, « Jeunes chrétiennes valaisannes au travail (1937-1945) : un hasard d'archives », *Femmes, syndicats, engagements*, AEHMO & Editions d'en bas, n° 29, 2013, p. 96-104.
- Meizoz Jérôme et Annie Ernaux, *Temps mort. Une jeunesse jaciste, 1937-1945*, sans lieu, Édition d'en bas, 2014.

- Memmi Dominique, « Mai 68 ou la crise de la domination rapprochée », dans Dominique Damamme, Boris Gobille, Frédérique Matonti et Bernard Pudal (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 35-46.
- Mercier Charles, « Intellectuels catholiques ? Réflexions sur une éclipse », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 34, n° 1, Société d'études soréliennes, 2016, p. 109-124.
- Métrailler Marie, « Le Mouvement populaire des familles et la protection des locataires. D'un "droit au logement" au développement des associations de locataires dans les cantons romands », *Foi de militant-e-s! Engagement et valeurs chrétiennes*, AEHMO & Editions d'en bas, n° 36, 2020, p. 61-76.
- Millet Jean, « En 1939, à quatorze ans, j'entre à la JOC », *Autrement*, n° 8, février 1977, p. 56-61.
- Millet Matthias et Daniel Thin, « Entre scolarisation et sociabilité juvénile », *Rupture scolaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 263-290.
- Mino Jacques, « Jacques Mino », dans Camille Bierens de Haan (éd.), *Mai 68 et après?: témoignages de camarades genevois-e-s.*, Genève, Éditions des Sables, coll. « Sablier », 2018, p. 103-114.
- Mischi Julian, « Savoirs militants et rapports aux intellectuels dans un syndicat cheminot », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 196-197, n° 1, 2013, p. 132.
- Mischi Julian, « Les matrices usinières des actions militantes dans l'espace local », dans Ivan Sainsaulieu et Muriel Surdez (éd.), *Sens politiques du travail*, Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », 2012, p. 243-256.
- Mischi Julian, *Servir la classe ouvrière: sociabilités militantes au PCF*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2010.
- Mischi Julian, « Introduction. Observer la politisation des ruraux sous l'angle des sociabilités: enjeux et perspectives », dans *Sociabilité et politique en milieu rural*, sans lieu, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 7-21.
- Mischi Julian, « Travail partisan et sociabilités populaires. Observations localisées de la politisation communiste », *Politix*, vol. 16, n° 63, 2003, p. 91-119.
- Moine Caroline, « La Ligue des droits de l'homme et la solidarité avec le Chili après 1973: au défi de la concurrence internationale », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 137-138, n° 3-4, La contemporaine, 2020, p. 102-109.
- Moltmann Jürgen, *Théologie de l'Espérance*, Jean-Pierre Thévenaz et François Thévenaz (trad.), Paris, Cerf-Mame, 1970.
- Monastier Hélène, *Paix, pelle et pioche: histoire du Service civil international de 1919 à 1954*, Lausanne, La Concorde, 1955.
- de Moraes Ferreira Marieta, « 1968 au Brésil », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 105, n° 1, 2010, p. 169.
- Morder Robi, « Années 1960 : crise des jeunesses, mutations de la jeunesse », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 74, n° 1, 2004, p. 62-69.
- Muller Armand, « Histoire de la JOC suisse », Secrétariat romand de la JOC, 1975. Document fourni par le secrétariat romand du MPF.
- Munson Ziad W., *The making of pro-life activists: how social movement mobilization works*, Chicago, Ill., University of Chicago Press, coll. « Morality and society series », 2008.
- Musy Guy, *In illo tempore. Eclaircie.*, Genève, Sarine, 2009.
- Muxel Anne, « La politisation dans ou par l'intime », dans *La vie privée des convictions*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Académique », 2014, p. 13-22.
- Muxel Anne, *Toi, moi et la politique: amour et convictions*, Paris, Seuil, 2008.
- Natanson Jacques J., « L'affaire Robinson De « Dieu sans Dieu » à « La nouvelle Réforme » », *Esprit*, 359 (4), 1967, p. 690-700.
- Neveu Érik, « Conclusion », Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2015, 6e éd., p. 114-117.
- Ostiguy Pierre, « Gauches péroniste et non péroniste dans le système de partis argentin », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 12, n° 3, De Boeck Supérieur, 2005, p. 299-330.

- Pagis Julie, « “Familles, je vous hais !” », *Mouvements*, vol. 82, n° 2, La Découverte, 2015, p. 132-140.
- Pagis Julie, *Mai 68, un pavé dans leur histoire: événements et socialisation politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, coll. « Sociétés en mouvement », 2014.
- Pagis Julie, « Chapitre 2 / Faire l'événement. Registres et effets socialisateurs de la participation », dans *Mai 68, un pavé dans leur histoire*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Académique », 2014, p. 75-114.
- Pagis Julie, « Incidences biographiques du militantisme en Mai 68 », *Sociétés contemporaines*, vol. 84, n° 4, 2011, p. 25-51.
- Pagis Julie, « La politisation d'engagements religieux. Retour sur une matrice de l'engagement en mai 68 », *Revue française de science politique*, vol. 60, n° 1, 2010, p. 61-89.
- Pagis Julie, *Les incidences biographiques du militantisme en Mai 68. Une enquête sur deux générations familiales: des « soixante-huitards » et leurs enfants scolarisés dans deux écoles expérimentales*, Thèse de doctorat, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales (EHESS), 2009.
- Pagis Julie, « Déscolarisons l'Ecole », dans Dominique Damamme, Boris Gobille, Frédérique Matonti et Bernard Pudal (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 370-382.
- Paquot Thierry, « Paul Ricœur (1913-2005). En quête d'une éthique », *Hermès, La Revue*, vol. 43, n° 3, CNRS Éditions, 2005, p. 197-200.
- Passeron Jean Claude et Jacques Revel, « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », dans Jean-Claude Passeron et Jacques Revel (éd.), *Penser par cas*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, coll. « Enquête », n° 4, 2005, p. 9-44.
- Passeron Jean-Claude, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, vol. 31, n° 1, janvier 1990, p. 3.
- Pasture Patrick, *Histoire du syndicalisme chrétien international. La difficile recherche d'une troisième voie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Chemins de la mémoire », 1999.
- Pavillon Olivier, « La nouvelle gauche en Suisse romande, des années 60 au milieu des années 80 : un essai de mise en perspective », *Contestations et mouvements 1960-1980*, AEHMO & Editions d'en bas, n°21, 2005, p. 7-29
- Pavillon Sophie, « Les ouvriers en Valais, entre “révolution industrielle” et “révolution conservatrice” », *Annales valaisannes: bulletin trimestriel de la Société d'histoire du Valais romand*, 1998, p. 149-170.
- Péchu Cécile, *Les squats*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Contester », 2010.
- Péchu Cécile, « 3. « Laissez parler les objets ! ». De l'objet des mouvements sociaux aux mouvements sociaux comme objets », dans *L'atelier du politiste*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches/Territoires du politique », 2007, p. 59-78.
- Péchu Cécile, *Droit au logement: genèse et sociologie d'une mobilisation*, Paris, Dalloz, coll. « Nouvelle bibliothèque de thèses. Science politique », vol. 5, 2006.
- Péchu Cécile, « Les générations militantes à droit au logement », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1, 2001, p. 73.
- Péchu Cécile, Julien Chevillard, Philippe Gottraux et Nuno Pereira, « De nouveaux mouvements sociaux durant les années 1968 ? Penser la structuration localisée des engagements “soixante-huitards” en Suisse », *Revue française de science politique*, vol. 69, n° 2, Presses de Sciences Po, 2019, p. 249-279.
- Pelletier Denis, « De la mission au tiers-mondisme: crise ou mutation d'un modèle d'engagement catholique », *Le Mouvement social*, n° 177, décembre 1996, p. 3-8.
- Pelletier Denis, *Economie et humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde, 1941-1966*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Histoire », 1996.

- Pelletier Denis, *La crise catholique: religion, société, politique en France, 1965-1978*, Paris, Payot, 2002.
- Pelletier Denis, « Le catholicisme social en France. Une modernité paradoxale », dans *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, coll. « de la Casa de Velazquez », 2004, p. 371-387.
- Pelletier Denis et Jean-Louis Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.
- Pelletier Denis, « Catholiques français de gauche et d'extrême gauche à l'épreuve du « moment 68 » », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, 2016, p. 114.
- Pelletier Denis, « Les catholiques français et le marxisme, des années 1930 au “moment 68” », dans *Marx, une passion française*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2018, p. 306-319.
- Pelli Mattia, « “On n'avait peur de rien” : immigrés et grève à la Monteforno de Bodio (1970-1972) », *Des grèves au pays de la paix du travail*, AEHMO & Editions d'en bas, n°28, 2012, p. 93-114.
- Peneff Jean, « Les grandes tendances de l'usage des biographies dans la sociologie française », *Politix*, vol. 7, n° 27, 1994, p. 25-31.
- Pennetier Claude et Bernard Pudal (éd.), *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le monde communiste*, Paris, Belin, coll. « Socio-histoires », 2002.
- Percheron Annick, *La socialisation politique*, Paris, Armand Colin, coll. « U, série sociologie », 1993.
- Percheron Annick, « La transmission des valeurs », dans *La Famille. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1991, p. 183-193.
- Percheron Annick, « La socialisation politique: défense et illustration », *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985, vol. 3/3, p. 165-236.
- Pereira Nuno, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2015.
- Pereira Nuno, « L'impact des événements français sur le mouvement de 68 en Suisse », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 94, n° 2, 2009, p. 60-65.
- Pereira Nuno et Renate Schär, « Soixante-huitards helvétiques. Étude prosopographique », *Le Mouvement Social*, vol. 239, n° 2, 2012, p. 9.
- Perren Pierre-Alain, *Les chrétiens-sociaux et leur influence sur la vie politique dans le Valais romand (1943-1997)*, Mémoire de licence, Fribourg, Université de Fribourg, 2003.
- Perrin Luc et Émile Poulat, *Paris à l'heure de Vatican II*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, coll. « Églises/Sociétés », 1997.
- Petit Jean-François, Guy Coq, Jean-Louis Schlegel, Gerd-Rainer Horn, Pierre-Yves Materne et Éric Vinson, *Des chrétiens en politique*, Paris, Institut catholique de Paris, 2017.
- Petitjean Gérard et Amandine Mourenas, « La Cimade, un idéal de solidarité active : entre permanence et mutations », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 95, n° 3, 2009, p. 82-89.
- Pierrard Pierre, Michel Launay et Rolande Trempé, *La JOC: regards d'historiens*, Paris, Ed. Ouvrières, 1984.
- Piguet Etienne, *L'immigration en Suisse. Soixante ans d'entrouverture*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, coll. « Le savoir suisse », n° 24, 2009.
- Piguet Etienne, *L'immigration en Suisse depuis 1948. Une analyse des flux migratoires*, Zurich, Seismo, coll. « Cohésion sociale et pluralisme culturel », 2005.
- Piguet Henry, « S.t. », *La Vie Protestante*, 5 juin 1970.
- Pitti Laure, « Grèves ouvrières versus luttes de l'immigration. Une controverse entre historiens », *Ethnologie française*, vol. 31, n° 3, Presses Universitaires de France, 2001, p. 465-476.
- Planzi Lorenzo, *La fabrique des prêtres: recrutement, séminaire, identité du clergé catholique en Suisse romande (1945-1990)*, Fribourg, Academic Press, coll. « Studia Friburgensia », n° 119, 2016.

- Planzi Lorenzo, « Le moment 68 dans l'église catholique suisse », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, 2016, p. 75.
- Poglia Miletta Francesca, Ivan Sainsaulieu et Eric Zufferey, « Effets de positions professionnelles sur les opinions politiques en Suisse: pour une approche des espaces-temps sociaux », dans Ivan Sainsaulieu et Muriel Surdez (éd.), *Sens politiques du travail*, Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », 2012, p. 221-242.
- Poulat Emile, *Les prêtres-ouvriers: naissance et fin*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1999.
- Poulat Emile, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Paris, Castelman, coll. « Religion et Société », 1965.
- Preiswerk Matthias, « Partir pour apprendre. Chemins interculturels », 2018.
- Preiswerk Matthias, *Partir pour apprendre: chemins interculturels*, Vevey, L'Aire, 2019.
- Preiswerk Matthias, « Analyse du groupe "Vers une Église pour les autres" de son origine à mars 1974 », Mémoire de licence en théologie, Université de Lausanne, 1974.
- Prévot Maryvonne, « Les militants d'origine chrétienne dans la fabrique de la ville des années 1960 à nos jours : un objet pertinent ? », *L'Information géographique*, vol. 76, n° 1, 2012, p. 11.
- Prost Antoine, « Les grèves de 1936 », dans *Histoire des mouvements sociaux en France*, Paris, La Découverte, coll. « Poche/Sciences humaines et sociales », 2014, p. 403-414.
- Prudhomme Claude, « La mission du XXe siècle. Triomphe, crise et mutations du côté catholique en particulier à travers l'exemple des Spiritains », *Histoire monde et cultures religieuses*, n°10, n° 2, 2009, p. 9.
- Prudhomme Claude, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers-monde. Quelle continuité? », *Le Mouvement Social*, vol. 177, n° 4, 1996, p. 9-28.
- Pudal Bernard, « Ordre symbolique et système scolaire dans les années 1960 », Dominique Damamme, Boris Bobille, Frédérique Matonti et Bernard Pudal (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 62-64.
- Pudal Bernard, « Gérard Belloin, de l'engagement communiste à l'"auto-analyse" », Olivier Fillieule (éd.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, coll. « Sociologiquement », 2005, p. 155-169.
- Python Francis, « Le catholicisme politique en Suisse romande, au XXe siècle », dans Alain Clavien et Société d'histoire de la Suisse romande (éd.), *Helvetia et le goupillon: religion et politique en Suisse romande, XIXe-XXe siècles. Actes du colloque de la Société d'histoire de la Suisse romande tenu à Lausanne le 20 novembre 2010*, Lausanne, SHSR, 2012, p. 57-72.
- Raison du Cleuziou Yann, « Utopie sociale, contestation politique et iconoclasme religieux : les revendications "communautaires" dans la Province dominicaine de France après Mai 68 », *Anuario de historia de la iglesia*, vol. 27, 2018, p. 65-95.
- Raison du Cleuziou Yann, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 2, n° 42, 2017, p. 103-126.
- Raison du Cleuziou Yann, « Introduction », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 42, n° 2, 2017, p. 9-11.
- Raison du Cleuziou Yann, *De la contemplation à la contestation: la politisation des Dominicains de la province de France (années 1940-1970)*, Paris, Belin, coll. « Socio-histoires », 2016.
- Raison du Cleuziou Yann, « Eclatement du régime de l'autorité et dérégulation des relations de pouvoir: la Province dominicaine de France après Mai 68 », *Histoire@Politique*, vol. 3, n° 18, 2012, p. 97-114.
- Raison du Cleuziou Yann, « Quand une génération en cache une autre: Différenciations générationnelles et mobilisations réformatrices dans la Province dominicaine de France autour de Mai 68 », *Politix*, vol. 96, n° 4, 2011, p. 115.

- Raison du Cleuziou Yann, « Le Secours catholique et les forums sociaux : une politisation incrémentale (2003-2010) », *Critique internationale*, vol. 1, n° 50, 2011, p. 73-89.
- Raison du Cleuziou Yann, *De la contemplation à la contestation, sociohistoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse.*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008.
- Rauber André, *Histoire du mouvement communiste suisse. T. 2: De 1944 à 1991*, Genève, Edition Slatkine, coll. « Suisse - événements », n° 2, 2000.
- Rebetez Niels, « Comment en vient-on à refuser le service militaire en Suisse. Analyse de récits d'objecteurs des années 1960 et 1970 », *Trajectoires*, n° 11, 2018, p. 12.
- Renevey Fry Chantal, *Collège moderne: histoire d'une école et d'une fondation*, Genève, Fondation du Collège moderne, 2011.
- Richou Françoise, « Apprendre à combattre: l'engagement dans la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (1927-1987) », *Le Mouvement social*, n° 168, juillet 1994, p. 51.
- Richou Françoise, *La J.O.C.F. dans l'Ouest*, Thèse de doctorat, Nantes, Université de Nantes, 1986.
- Rimé Bernard, « Émotion et production de sens », dans *Le partage social des émotions*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, coll. « Quadriges », 2009, p. 307-334.
- Roberge René-Michel, « Casalis, Georges, Les idées justes ne tombent pas du ciel. Éléments de « théologie inductive » », *Laval théologique et philosophique*, vol. 35, n° 2, 1979, p. 208.
- Robineau Colin, « S'engager corps et âme. Socialisations secondaires et modes de production du militant "autonome" », *Agora débats/jeunesses*, vol. 80, n° 3, Presses de Sciences Po, 2018, p. 53-69.
- Roh Christiane, *La mosaïque sociale lausannoise. Population, emplois, cycles de vie et classes sociales entre 1970-1995*, Villes de Lausanne. Office d'études socio-économiques et statistiques, Lausanne, s.e., 1996.
- Rossier Thierry et Olivier Fillieule, « Devenir(s) militants. Proposition de méthode pour une exploration des conséquences biographiques de l'engagement des soixante-huitards français.e.s », *Revue française de science politique*, vol. 69, n° 4, Presses de Sciences Po, 2019, p. 631-683.
- Rouiller Véronique, « Légitimité contre légalité: l'action d'occupation de l'Echo du Boulevard à Lausanne », *Femmes, Syndicats, Engagement*, AEHMO & Editions d'en bas, n°29, 2013
- Rousseau André, « Petite bourgeoisie intellectuelle et classe ouvrière dans la configuration des chrétiens de gauche en France (1962-1978) », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, 2016, p. 98.
- Rousseau André, « Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Église », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 44, n° 1, 1982, p. 55-68.
- Rousseau André, « Différenciation religieuse et position de classe », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 49, n° 1, 1980, p. 29-42.
- Rousseau André, « Mais ces "chrétiens-de-gauche", d'où viennent-ils? », *Autrement*, n° 8, février 1977, p. 23-30.
- Rousseau Sabine, « François Biot, la foi et la politique. Une conjoncture théologique au tournant des années 68 », dans *Ecrire l'histoire du christianisme contemporain. Autour de l'oeuvre d'Etienne Fouilloux*, Paris, Karthala, 2013, p. 347-359.
- Rousseau Sabine, « Un tiers-mondisme chrétien », Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 457-482.
- Rousseau Sabine, « Lectures militantes de la Bible dans les années 1970 », *Siècles*, vol. 29, 2009.
- Rousseau Sabine, « Les cathos de gauche: l'engagement dans les luttes politiques », dans Philippe Artières et Michelle Zancarini-Fournel (éd.), *68. Une histoire collective. 1962-1981*, Paris, La Découverte, 2008, p. 634-641.
- Rousseau Sabine, « Les cathos de gauche: l'engagement dans les luttes politiques », dans *1968, une histoire collective*, Paris, La Découverte, 2008, p. 634-641.

- Rousseau Sabine, *La colombe et le napalm: des Chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, 1945-1975*, Paris, CNRS éditions, coll. « CNRS histoire », 2002.
- Rousseau Sabine, « “Frères du Monde” et la guerre du Vietnam: du tiers-mondisme à l’anti-imperialisme (1965-1973) », *Le Mouvement social*, n° 177, 1996, p. 71-88.
- Rousseau Sabine, « Des chrétiens français face à la guerre du Vietnam (1966) », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, vol. 47, n° 1, 1995, p. 176-190.
- Rouxel Pierre, « Négocier l’ordre usinier ? Une usine Citroën dans les années 1968 », *Négociations*, vol. 26, n° 2, 2016, p. 87.
- Roy Louis Pierre (éd.), *Qui shoote qui? Le problème de la drogue*, Lausanne, Edition d'en bas, coll. « Contre les murs », 1978.
- Ruault Lucie, « Libération sexuelle ou “pression à soulager ces messieurs”? Points de vue de femmes dans les années 68 en France », *Ethnologie française*, vol. 49, n° 2, 2019, p. 373-389.
- Ruffieux Roland (éd.), *Le Mouvement chrétien-social en Suisse romande (1891-1949)*, Fribourg, Editions universitaires, 1969.
- Sainsaulieu Ivan et Muriel Surdez (éd.), *Sens politiques du travail*, Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », 2012.
- Saint-Aubin Gilles, « Les Scouts de France », *Etudes*, vol. 377, n° 1-2, août 1992, p. 45-56.
- Salas Denis, « Albert Camus, l’humaniste intransigeant », *Etudes*, vol. 416, n° 1, 2012, p. 79-90.
- Sappia Caroline et Olivier Servais, « Politique et christianisme après 1945 : engagement des acteurs de la mission en Afrique, en Amérique latine et en Europe », *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 14, n° 2, 2010, p. 5-12.
- Sauger Nicolas, « Rompre l’union : Démocratie libérale en 1998. Contribution à l’étude de l’impact de l’organisation des partis sur leur propre unité », Paris, 2002.
- Savoy Lauriane, « Des groupes de théologien(ne)s protestantes à Genève (1978-1998). Entre espace de partage et laboratoire féministe », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 38, n° 1, Éditions Antipodes, 2019, p. 36-53.
- Sawicki Frédéric, « Les politistes et le microscope », *Les méthodes au concret*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 143-164.
- Sawicki Frédéric, *Les réseaux du Parti socialiste: sociologie d’un milieu partisan*, Paris, Belin, coll. « Socio-histoires », 1997.
- Schär Bernhard C., Ruth Ammann, Stefan Bittner, Yves Niederhäuser et Vera Sperisen (éd.), *Bern 68. Lokalgeschichte eines globalen Aufbruchs - Ereignisse und Erinnerungen*, Baden, Hier + Jetzt, Verl. für Kultur und Geschichte, 2008.
- Schlegel Jean-Louis, « La révolution dans l’Église », *Esprit*, Mai, n° 5, Éditions Esprit, 2008, p. 54-71.
- Schlegel Jean-Louis, « L’introuvable libéralisme religieux », *Esprit*, Mars/avril, n° 3-4, Éditions Esprit, 2007, p. 27-42.
- Schmid Pierre, Alda De Giorgi, Fabienne Blanc-Kühn, Alexandre Martins, et Collège du travail de Genève, *Pierre Schmid, souvenirs d’un syndicaliste FTMH*, Genève, Collège du travail : Diff. Collège du travail, 2002.
- Schmitz Michael, « Le conflit salarial de 1955 dans la Fabrique de machines Oerlikon et la politique de paix sociale de la FOMH », *Des grèves au pays de la paix du travail*, Lausanne, AEHMO & Éditions d'en bas, n° 28, 2012, p. 79-92.
- Scholl Sarah, « “Soyez courageux et dociles!” Les normes religieuses comme vecteur d’éducation au patriotisme en Suisse (1870-1914) », vol. 3, n° 63, Schwabe Verlag Basel, 2013, p. 342-363.

- Schorderet Antoine, « Retour sur les origines des partis politiques. Les transformations du mouvement catholique-conservateur », Oscar Mazzoleni et Hervé Rayner (éd.), *Les partis politiques suisses. Traditions et renouvellements*, 1ère édition, Paris, Michel Houdiard, 2009, p. 23-44.
- Schwarz Olivier, « Le baroque des biographies », *Cahiers de philosophie*, n° 10, 1990, p. 173-183.
- Service cantonal de statistique genève, « Evolution de l'emploi dans l'industrie genevoise de 1966 à 1982 », *Aspects statistiques*, n° 40, avril 1984, p. 32.
- Service cantonal de statistique genève, « Evolution de l'emploi à Genève depuis 1973. Estimation des effets de la récession », *Aspects statistiques*, n° 5, juin 1977, p. 32.
- Service cantonal de statistique Genève (éd.), *Annuaire de statistique 1970*, Genève, 1971.
- Sevegrand Martine, « Une expérience de l'après-68. Les "chrétiens-marxistes" », dans Jean Baubérot, Philippe Portier et Jean-Paul Willaime (éd.), *La sécularisation en question: religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Bibliothèque de science politique », n° 3, 2019, p. 347-359.
- Sevegrand Martine, « Persona humana. Une déclaration romaine sur la morale sexuelle », dans *Ecrire l'histoire du christianisme contemporain. Autour de l'oeuvre d'Etienne Fouilloux*, Paris, Karthala, 2013, p. 361-373.
- Sévegrand Martine, *Vers une église sans prêtres: la crise du clergé séculier en France, 1945-1978*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, 2004.
- Sforzini Arianna, « L'autre modernité du sujet. Foucault et la confession de la chair : les pratiques de subjectivation à l'âge des Réformes », *Revue de l'histoire des religions*, n° 235, 1^{er} septembre 2018, p. 485-505.
- Schaufelbuehl Jannick (éd.), 1968-1978 Ein bewegtes Jahrzehnt in der Schweiz, Zurich, Chronos Verlag, 2009
- Shepherd Andrée, « Protest and Nuclear Weapons in Britain. La Campagne pour le Désarmement Nucléaire et les intellectuels de la Nouvelle Gauche », Gérard Delechelle (éd.), *Protest and Punishment*, sans lieu, Presses universitaires François-Rabelais, 1984, p. 45-58.
- Sigel Roberta S., *Political learning in adulthood: a sourcebook of theory and research*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- Siméant Johanna, « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », *Le Mouvement Social*, vol. 227, n° 2, 2009, p. 101-122.
- Siméant Johanna, « Entrer, rester en humanitaire: des fondateurs de MSF aux membres actuels des ONG médicales françaises », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1, coll. « Presses de Sciences Po », 2001, p. 47-72.
- Simmel Georg, *Sociologie et épistémologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- Skenderovic Damir et Christina Späti, *Les années 68*, Lausanne, Editions Antipodes, 2012.
- Snow David A. et Kraig Beyerlein, « Bringing the Study of Religion and Social Movements Together: Toward an Analytically Productive Intersection », David A. Snow, Sarah A. Soule, Hanspeter Kriesi et Holly J. McCammon (éd.), *The Wiley Companion to Social Movements*, Oxford, John Wiley and Sons, 2ème édition, 2019, p. 571-585.
- Snow David A. et Richard Machalek, « The Sociology of Conversion », *Annual Review of Sociology*, vol. 10, Annual Reviews, 1984, p. 167-190.
- Sommier Isabelle, « Les pathologies du militantisme », *La vie des idées*, 13 avril 2021, p. 1-9.
- Sommier Isabelle, « Engagement radical, désengagement et déradicalisation. Continuum et lignes de fracture », *Lien social et Politiques*, n° 68, 12 mars 2013, p. 15-35.
- Sommier Isabelle, « Sortir de la violence. Les processus de démobilisation des militants d'extrême gauche. », dans *Violences politiques. Europe et Amériques, 1960-1979*, Lux éditeur, Montréal, 2013, p. 265-282.
- Sommier Isabelle, « La contestation juvénile des années 1960. Age de la rébellion ou temps de la révolution? », *La politique au fil de l'âge*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Académique », 2011, p. 250-265.

- Sommier Isabelle, « Les états affectifs ou la dimension affectuelle des mouvements sociaux », *Penser les mouvements sociaux: conflits sociaux et contestation dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte, 2010, p. 185-202.
- Sommier Isabelle, « Réflexions autour de la “menace” ultra-gauche en France », *Les violences politiques en Europe*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2010, p. 45-65.
- Sommier Isabelle, « Emotions », dans *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences po, 2009, p. 197-205.
- Sommier Isabelle, « Les processus de diffusion des révoltes juvéniles de 1968 », *Histoire@Politique*, vol. 6, n° 3, 2008, p. 7-7.
- Sommier Isabelle, « Chapitre 2. Une période révolutionnaire ? », dans *La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Contester », 2008, p. 31-57.
- Sommier Isabelle, « Les processus de radicalisation », dans *La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Contester », 2008, p. 59-93.
- Sommier Isabelle, « “Les années de plomb” : un “passé qui ne passe pas” », *Mouvements*, vol. 27-28, n° 3, 2003, p. 196.
- Sommier Isabelle, *La violence politique et son deuil: L’après 68 en France et en Italie*, Rennes Presses universitaires de Rennes, coll. « Res Publica », 1998.
- Sommier Isabelle, « Un nouvel ordre de vie par le désordre : histoire inachevée des luttes urbaines en Italie », CURAPP, Le Désordre, Paris, PUF, p. 145- 159.
- Sophie Maurer, *Les chômeurs en action (décembre 1997 - mars 1998). Mobilisation collective et ressources compensatoires*, Paris, L’Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2001.
- Staerkle Christian, Christophe Delay, Lavinia Gianettoni et Patricia Roux, *Qui a droit à quoi? Représentations et légitimation de l’ordre social*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2007.
- Stangherlin Gregor, « Les organisations non gouvernementales de coopération au développement », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, n°1714-1715, n° 9, 2001, p. 5-69.
- Steinauer Jean et Malik Von Allmen, « 1970-1980 : les syndicats entre xénophobie et solidarité », *Les migrants dans l’histoire du mouvement ouvrier*, AEHMO & Editions d’en bas, n°17, 2001.
- Stuppia Paolo, « La révolution dans le jardin. Utopies communautaires et expériences néo-rurales françaises après Mai 68 », *Education et sociétés*, vol. 37, n° 1, 2016, p. 49.
- Suarez H. J., « Une mystique de la politique sur l’engagement de pretres ouvriers dans la guerilla revolutionnaire en Bolivie », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 155, 2004, p. 91-100.
- Suaud Charles, *La Vocation: conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1978.
- Suaud Charles, « Splendeur et misère d’un petit séminaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, n° 4, 1976, p. 66-90.
- Suaud Charles, « L’imposition de la vocation sacerdotale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 3, 1975, p. 2-17.
- Suaud Charles, « Contribution à une sociologie de la vocation: destin religieux et projet scolaire », *Revue Française de Sociologie*, vol. 15, n° 1, janvier 1974, p. 75.
- Suaud Charles et Nathalie Viet-Depaule, *Prêtres et ouvriers. Une double fidélité mise à l’épreuve, 1944 - 1969*, Paris, Karthala, coll. « Signes des temps », 2004.
- Sueur Jean-Pierre, « Quand nous avons, à la JEC, découvert la lutte des classes », *Autrement*, n° 8, 1977, p. 42-55.
- Syndicat interprofessionnel de travailleuses et travailleurs, « Les 20 ans du SIT », *Sit info*, novembre 2005, p. 4.

- Tanner Jakob, « Le pacifisme suisse après 1945 », *Relations internationales*, n° 53, 1988, p. 69-82.
- Thibaud Paul, « Les militants d'origine chrétienne », *Esprit*, n° 4-5, mai 1977, p. 3-8.
- Tissot Georges et Charles Magnin, *Le premier siècle de l'Université ouvrière de Genève. Quelles cultures et quels savoirs partager? Pour quoi faire?*, Genève; Lausanne, Editions d'en bas, 2016.
- Tissot Sylvie (éd.), *Reconversions militantes*, Limoges, PULIM, coll. « Sociologie et sciences sociales », 2005.
- Traïni Christophe (éd.), *Emotions... Mobilisation!*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Sociétés en mouvement », 2009.
- Traïni Christophe, *La musique en colère*, Paris, SciencesPo, Les Presses, 2008.
- Tranvouez Yvon, *La décomposition des chrétientés occidentales, 1950-2010. Actes du colloque international, Brest, 31 mai-1er juin 2012*, Brest, CRBC-UBO, 2013.
- Tranvouez Yvon, « Les idées du ciel ne tombent pas juste. La division théologique des chrétiens de gauche », dans Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 513-537.
- Tranvouez Yvon, « Géographie de la gauche catholique », Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 483-510.
- Tranvouez Yvon, « A propos de deux concepts : catholicisme de gauche et progressisme chrétien en France (1945-1955) », *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle*, n°99, 2005, p. 93-104.
- Valladares Licia, « Louis-Joseph Lebreton et les favelas de Rio de Janeiro (1957-1959) : enquêter pour l'action », *Genèses*, vol. 60, n° 3, 2005, p. 31-56.
- Van Haecht Anne, « III. La construction sociale de la réalité : Berger et Luckmann », dans *L'école à l'épreuve de la sociologie*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, coll. « Ouvertures sociologiques », 2006, 3e éd., p. 109-121.
- Varone Joël, *Les 50 ans de la grève aux usines d'aluminium et les luttes ouvrières à Chippis. Paradigme du développement capitaliste et de la bureaucratisation syndicale en Valais. La FOMH et la grève*, Mémoire de licence, Lausanne, Université de Lausanne, 2004.
- Veri Francesco, « Au tessin, il fait chaud ! », *Contestations et mouvements 1960-1980*, AEHMO & Editions d'en bas, Lausanne, n°21, 2005, p. 173-186.
- Verret Michel, *La culture ouvrière*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Veyne Paul, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007.
- Veyne Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Édition du Seuil, 1983.
- Viet-Depaule Nathalie et Tangi Cavalin, « La Mission ouvrière. La justification religieuse d'un déplacement à gauche (1940-1945) », Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (éd.), *À la gauche du christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 103-130.
- Vigna Xavier, *L'insubordination ouvrière dans les années 68: essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2007.
- Vigna Xavier et Michelle Zancarini-Fournel, « Les rencontres improbables dans "les années 68" », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 101, n° 1, Presses de Sciences Po, 2009, p. 163-177.
- Vigreux Jean, « A chacun son Front populaire? », *Histoire du Front populaire: l'échappée belle*, Paris, Tallandier, 2016, p. 241-272.
- Villiger Carole, « Une Suisse pas si tranquille : le répertoire d'action violentes, durant la deuxième partie du XXe siècle », *Revue suisse d'histoire*, n°64, 2014, p. 66-84.
- Villiger Carole, « Le Mouvement de Libération des Femmes de Genève : du mégaphone à la voix de la raison », *Revue suisse d'histoire*, n° 57, Schwabe, 2007, p. 249-271.

- Vincent Fernand, « L'éducation, moteur du développement », *Genève-Afrique*, vol. 3, n° 1, 1964, p. 60-80.
- Voegtli Michaël, « Du Jeu dans le Je : ruptures biographiques et travail de mise en cohérence », *Lien social et Politiques*, n° 51, 2004, p. 145.
- Vuille Michel, « Notes sur Alain Touraine, le mouvement de Mai 68 et son impact différentiel sur les universités suisses », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 22-23, 1970, p. 339-366.
- Vuilleumier Marc, « Aperçu de l'histoire du mouvement ouvrier en Suisse, 1890-1960 », dans *Histoire et combats: mouvement ouvrier et socialisme en Suisse, 1864-1960*, Lausanne, Editions d'en bas & Collège du travail, 2012, p. 527-548.
- Weber Max, *Economie et société. Tome 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2010.
- Weber Max, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971.
- Weber Max, *Le savant et le politique: une nouvelle traduction.*, Catherine Colliot-Thélène (trad.), Paris, La Découverte/Poche, 2003.
- Weiser François, « Réseaux et débats théologiques dans le catholicisme des années 1960, au prisme du groupe des experts au concile Vatican II », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 175, n° 3, 2016, p. 231-252.
- Wieviorka Annette, « L'intimité dans un couple politique. Les Thorez », *La vie privée des convictions*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Académique », 2014, p. 115-134.
- Willaime Jean-Paul, « Les Églises protestantes comme types particuliers d'organisation religieuse », Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2005, p. 31-56.
- Willaime Jean-Paul, *Profession, pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XXe siècle*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société », no 11, 1986.
- Willemez Laurent, « Perseverare Diabolicum : l'engagement militant à l'épreuve du vieillissement social », *Lien social et Politiques*, n° 51, 2004, p. 71.
- Willemez Laurent, « De l'expertise à l'enchantement du dévouement », dans Annie Collovald, Marie-Hélène Lechien, Sabine Rozier et Laurent Willemez (éd.), *L'humanitaire ou le management des dévouements. Enquête sur un militantisme de «solidarité internationale» en faveur du Tiers-Monde*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002, p. 49-78.
- Winiger Marc, « Le développement des Ateliers de Sécheron », *Bulletin technique de la Suisse romande*, vol. 89, 1963, p. 209-210.
- Winock Michel, « *Esprit* : des intellectuels dans la cité (1930-1950) », Paris, Seuil, coll. « Points », n° 200, 1996.
- Wittner Lawrence S., *Resisting the Bomb. A History of the World Nuclear Disarmament Movement, 1954-1970*, Stanford, Californie, Stanford University Press, coll. « Stanford nuclear age series », 1997.
- Wynands Marie-Pierre, « (Re)christianiser les masses populaires: L'institution catholique saisie par l'enjeu de la formation (1921-1939) », *Revue française de science politique*, vol. 66, n° 2, 2016, p. 251.
- Zaragori Aurélien, « L'OIT, le Saint-Siège et les milieux catholiques africains et latino-américains dans les années 1950 et 1960 », *Le Mouvement Social*, vol. 263, n° 2, 2018, p. 123-138.
- Zérroulou Zaïhia, « La réussite scolaire des enfants d'immigrés: L'apport d'une approche en termes de mobilisation », *Revue Française de Sociologie*, vol. 29, n° 3, juillet 1988, p. 447.
- Zonabend Françoise, « De l'objet et de sa restitution en anthropologie », *Gradhiva: revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n° 16, 1994, p. 3-14.
- Zürcher Lukas, *L'Église compromise? La Fédération des Églises protestantes de Suisse et l'apartheid (1970 - 1990)*, Genève, Labor et Fides, 2007.

ANNEXES

Annexes 1 : Tableau synthétique des enquêtés

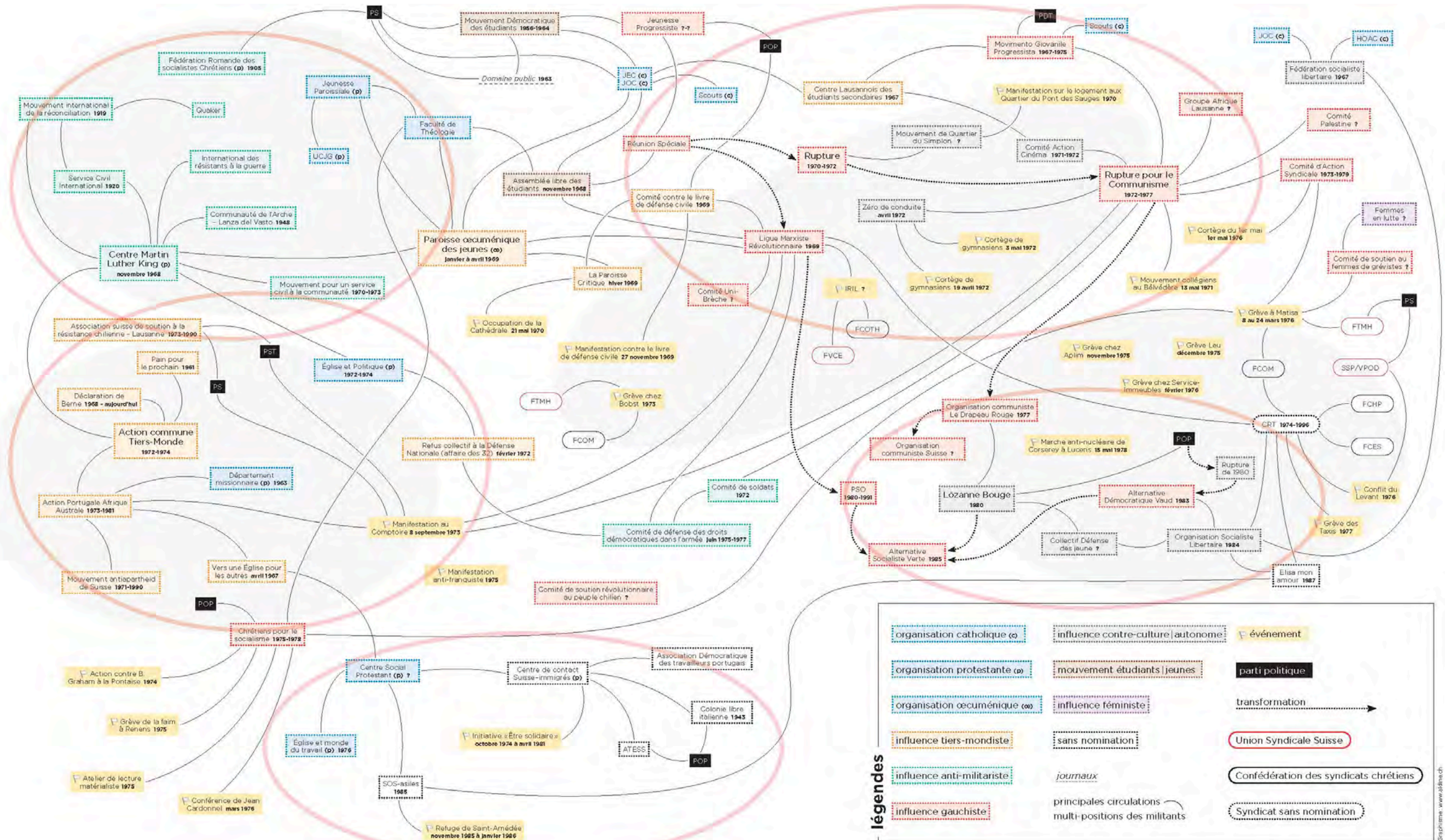
DOMICILE, REGION	ORIGINE/MILIEUX RELIGIEUX	PROFESSION DES PARENTS	ATTITUDES POLITIQUES DES PARENTS	GROUPE JEUNES CHRET.	FORMATION ET PROFESSION	GROUPE MILITANTS	Naissance	Enquêtés	Réf. chapitre
Enfance (quartier populaire) et vie à Genève	Grand-père catholique, père catholique pratiquant d’origine française (« très stricte sur l’enseignement, la religion, sur les préceptes religieux », « tout ce qui était interdit par l’Eglise, on avait pas le droit de lire »), ancien combattant ; mère catholique pratiquante (« Ma mère allait tous les lundis à Louvoir, c’était les dames patronnesse (...) c’était social aussi.) ; mère catholique pratiquante	Grand-père et père employé de banque subalterne (« il était très cultivé », « il était aussi dans les bonnes œuvres françaises un peu culturel ») Mère couturière, au foyer (« mes tantes étaient toutes couturières quasiment ») Famille de cinq enfants	Père catholique social, « il était plus chrétien que gaulliste », « chez nous on avait un portrait de Pétain »	Scouts, Routiers	Apprentissage poly-mécanicien (1964-1967), animateur socio-culturel (1967-1970), employé au Service du tuteur général (1967-)	Chrétiens du Mouvement, syndicats chrétiens FchP (1967-1975), Syndicats des services publics (1975-), CLP et CSPB (1972-1977), Nouvelle association du Courrier,	1943	BENJAMIN T.	pp. 442 et ss.
Enfance à Milan (quartier populaire), Sainte-Croix et Genève, et vie à Genève	Père « très anti-clérical » (« il ne devait pas être très croyant non plus ») ; mère catholique pratiquante (« elle m’a toujours emené à la messe », « était je pense réellement croyante, mais ans être rigide », « réelle, sincère »)	Père de famille « très populaire », technicien et pilote (« une formation qu’il a faite à l’armée »), mobilisé pendant la guerre puis « déserteur », travailleur qualifié à l’usine Payart (marchine à écrire), puis à Motosacoche (mécanique) à Genève Mère au foyer, de père militaire et petit employé de poste Famille de trois enfants	Père de « famille communiste », il « a voté socialiste » en Italie « mais il avait un grand respect pour Togliatti », « une sorte d’humaniste-idéaliste », « il s’est jamais engagé dans un parti, il n’a jamais eu une carte de parti », « il s’est jamais mis dans une association » ; mère de père et famille fascistes, « elle se disait apolitique mais elle était très curieuse »	Scouts, Jeunesse étudiante chrétienne	Ecole supérieure de jeunes filles, Ecole de commerce (1962-1966), université en sociologie (1967-1968) et psychologie (1969-1973)	CADE, ASU (1968), MSA (1971-1972), OLC (1973-1977), MLF, Syndicats des services publics (1975-), Centre de Contact Suisses-Immigrés (1979-)	1947	AMANDINE B.	pp. 259 e ss. pp. 447 et ss.
Enfance à Lausanne (quartier populaire), vie en région de Lausanne	Père protestant non-pratiquant, sans « aucun lien avec la paroisse » (« accepte que ses enfants soient éduqués dans la foi catholique », « il avait plutôt des bons liens avec la paroisse catholique ») ; mère catholique croyante (« mais elle venait pas à l’église avec moi », « on récitait toujours le soir une petite prière »)	Grand-père plâtrier, père vendeur-magasinier qualifié Mère au foyer, de famille « paysans fribourgeois modestes », oncle qui ont « tous ont eu des métiers modestes » Famille de deux enfants	Père « légèrement à gauche par ses origines », (« en 1938 il est parti à la Légion étrangère, et il a vécu en 46 l’Indochine (...) Donc il était très intéressé par la culture des gens là-bas », « j’allais avec lui au bureau de vote »)	Scoutisme (louvetaux), Jeunesse étudiante chrétienne	Gymnase latin-grec (1965-1968), université en Lettres (1969) et licence de Sciences politiques (1970-1975), assistant diplômé (1975-1979), enseignant et directeur de gymnase (1979-	CLES (1967-1969), Paroisse critique, LMR (1970-1981), Syndicats des services publics (1978-1985)	1948	CLOVIS L.	Pp. 453 et ss.
Enfance à Lausanne, séjour à Paris en 1967-1968, vie à Lausanne et Genève	Père protestant proche collaborateur de la revue Esprit, mère protestante, tous les deux lecteurs de Karl Barth, engagé dans la paroisse, accueillant des cercles de débats théologiques	Père philosophe et théologien, mère enseignante et spécialiste de la littérature allemande	Père et mère proches de la vision du monde des rédacteurs d’Esprit et de la théologie politique de Karl Barth « donc en tous cas pas à droite ». Après le décès du père, sa mère suit de près « l’évolution politique » de ses frères, dont l’un au moins s’engage à la LMR, engagement au CSP dans la défense des migrants	Scoutisme, jeunesse paroissiale	Gymnase latin-grec (1960-1963), licence de théologie de Lausanne (1962-1966), début de troisième cycle à Paris (1967-1968), assisant en théologie à Lausanne (1969-1974), stage diaconal et pastorat (1974-1979), thèse en théologie (1979-1984), pastorat (1984-2000), ministère régionale dans l’action solidaire (2000-2006)	Christianisme social, initiative « Etre solidaire » (dès 1968), CSP (dès 1969), CCSI (1972-1975), organismes d’éthique en Suisse et au niveau européen (dès 1984), Eglise Monde du travail (dès 1986), SOS Asiles et LICRA (dès 1986) Actarès – actionnariat responsable (dès 2007)	1944	JEAN T.	p. 173 et ss. p. 494 p. 610 et ss.

Enfance e vie à Genève, séjour au Brésil	Parents catholiques conservateur, traditionnaliste	Père directeur d’une grande entreprise publique, mère secrétaire	Père et mère catholique conservateur	Scoutisme	Formation de secrétaire commerciale (1954-1957), secrétaire dans une régie immobilière (1957-1964), mère au foyer (1964-1975), travail à la COTMEC (1975-1979) et Caritas (1980-1989)	Chrétiens du mouvement, Action commune Tiers- Monde et CSPB (1972- 1975), LDH (dès 1971), COTMEC (dès 1976)	1939	ANNICK F.	p. 251 et ss.
Enfance au Sentier (village ouvrier- paysan rural vaudois), vie en région de Lausanne	Père protestant peu pratiquant, mais « très impliqué au niveau des unions chrétiennes » ; mère protestante, « avec un peu de distance vis- à-vis de la paroisse », « elle vendait du thé pour les missions »	Grand-père ouvrier-horlogier non- qualifié, père horloger qualifié (« il a fait l’école technique ») Mère de père cordonnier, au foyer, femme de ménage et vendeuse Famille de trois enfants	Parents avec « un vieil héritage des syndicats et du monde ouvrier du siècle avant, il faut s’émanciper, il faut lire, il faut apprendre, il faut se former »	Union chrétienne, Jeunesse protestante	Gymnase latin-grec (1966-1969), licence en théologie (1969-1978) et licence en Lettres (1985-1991) à Lausanne, école pédagogique, enseignant-remplacant (1979- 1986), enseignant (1987-)	Rupture, Femmes en lutte (1976-1979), Chrétiens pour le socialisme (1974- 1976), Syndicats des services publics (1980- 1998)	1951	MAXENS H.	p. 460 et ss.
Enfance et vie à Genève (quartier résidentiel de classe moyenne)	Père catholique pratiquant, siège « au conseil de paroisse » ; mère catholique pratiquante engagée à l’Action catholique. Parents « bien dans la ligne », « catholiques orthodoxe », engagés dans le catholicisme social (« Ils faisaient également partie du groupement de foyers Notre-Dame».)	Père ingénieur « avec une trajectoire de cadre intermédiaire ») Mère de formation secondaire, école d’employé de commerce Famille de trois enfants	Membres du PICS, père « militant du PICS » et « militant au syndicat chréien », « ils ont fini leur vie avec très clairement l’étiquette chrétiens- sociaux, plutôt que PDC conservateur au sens d’aujourd’hui »	Scoutisme (chef de patrouille), Routiers, Jeunesse étudiante chrétienne	Collège latin-grec (1962-1965), université en biochimie (1966- 1972), école pédagogique, enseignant (1976-1988) maître- adjoint et doyen (1988-1994) directeur adjoint (1994-1999), directeur cantonal (2000-2008)	Chrétiens du mouvement, CLP (1974-1978), Syndicats des services publics (1976-)	1946 (H)	MAXIME B.	p. 466 et ss.
Enfance et vie à Genève (quartier résidentiel de classe moyenne)	Père immigré italien catholique non- pratiquant ; mère catholique pratiquante (« j’ai grandi dans une famille très catholique traditionnelle »)	Père entrepreneur chauffagiste Mère au foyer Famille de deux enfants	Père « italien fasciste » (« il s’occupait des kermesses, des paroisses catholiques et italienne, les trucs comme ça. Lui c’était ça, ses engagements. ») ; mère « suisse et française, socialiste »	Scoutisme, Routiers, aumôniers des jeunes au Technicum	Petit séminaire Saint-Louis (1952- 1957), lycée d'Engelberg (1957- 1959), grand séminaire de Fribourg (1960-1964), vicaire à Meyrin (1964-1968), IRFED à Paris (1968- 1969), CFC de mécanicien (1970- 1972), mécanicien chez FIAT, assistant/conseiller social (1974- 1976), université en Lettres (1988- 1991), enseignant et doyen (1992- 2005)	Chrétiens du mouvement, MSA-OLC (1971-1976), FTMH (1971-1976), LDH (1971-), Centre de Contact Suisse-Immigrés (1977-), Centre de formation pour leaders paysans du Nord-est brésilien (1978-), Nouvelle association du Courrier, Solidarité (1994-) et Conseiller municipal pour l’Alliance de gauche (1998- 2006), Fondation de la Ville de Genève pour le logement social (2001-)	1940	JONATHAN M.	pp. 191 et ss. p. 471 et ss.
Enfance dans un quartier bourgeois de Genève, puis milieux squats	Père immigré allemand athée de culture protestante (« il se moquait des chrétiens ») ; mère protestante pratiquante, fréquente un « groupe des mères à la paroisse protestante »	Père indépendant en affaires commerciales Mère au foyer, sans formation professionnelle Famille de trois enfants	Père « anti-nazi »	Scoutisme, Jeunesse protestante	Collège scientifique (1959-1963), université en économie à Zurich (1963-1964), licence en théologie à Genève (1964-1968), stage pastoral (1968-1970), petits boulots et apprentissage de mécanicien (1970- 1976), artisan-musicien (1976- 1992), travail intellectuel indépendant (1993-2001), chômage et travail temporaire (2002-2007)	CADE, Emigration et Impérialisme (1969), BAM, MSCC, squat (1970-1978), mouvement autonome, squat, anti-nucléaire, anti- psychiatrique (1976-)	1943	NATHAN W.	p. 477 et ss.
Enfance en internat à Zurich et Vaud, étude à Lausanne puis Zurich, vie en Amérique du Sud et Suisse	Grand-père pasteur, père protestants (« je ne sais pas s’il croyait encore ») ; mère « athée conséquence » de famille juive	Père architecte, déplacé en Amérique latine Mère (?)	Père « libéral, anti-communiste, tout à fait traditionnel avec quelques idées un peu plus progressiste, anti-raciste, un certain humanisme »		Gymnase (1960-1963), licence en théologie (1964-1971), petits boulots (1971-1973), licence en psychologie (1973-1978), thèse en psychologie (1978-1983), formation de thérapeute (1983- 1990), thérapeute (1990-)	CMLK et DB (1968-1970), PODJ et Paroisse critique (1969), LMR (1969-1970), Association Suisses- Immigrés et SOS-Racisme (1988-), mouvement anti- nucléaire, Amnesty International	1945	ANTONIN G.	p. 485 et ss.

Enfance à Fribourg et Lausanne, vie à Lausanne et à l'étranger (Afrique et Asie)	Père catholique pratiquant ; mère catholique pratiquante (« C'était une famille bourgeoise catholique »)	Père médecin ; mère au foyer puis employée avec formation commerciale	Famille et milieu catholique-conservateur	Scoutisme	Gymnase scientifique (1958-1961), noviciat dominicain en Belgique (1961-1965), séminaire à Fribourg (1965-1969), thèse en théologie (1970-1978), aumônier des étudiants (1969-1973), AOT (1973-1977), travail d'édition et enseignement en faculté de théologie à Yaoundé (1978-1981), conseiller en projet de développement (1981-1991), conseiller à l'ambassade (1991-2001), adjoint à l'agence suisse de développement (2001-2003), ambassadeur, (2003-2008), Professeur d'éthique (2009)	PODJ, Objection de conscience – affaire des 32, Globethics, éthos, WAVES FOR WATER	1943	BAPTISTE G.	p. 588 et ss.
Enfance au sud de la France et à Lausanne, quartier populaire, vie à Genève et Lausanne	Père et mère catholique « sans Église » français, l'un de Normandie l'autre de Paris.	Père fils de ténor à l'opéra-comique, (« mon père est parti très jeune de ses parents pour aller travailler dans une usine d'ouvrier à New York donc mon père parle très bien anglais »), comédien et professeur au conservatoire en France, cavalier dans l'armée et capturé par les nazis; mère de famille de banquiers, traductrice anglais-français et mère au foyer	Parents « très liés » à Gérard-Philipe, « un grand comédien, un compagnon de route du parti communiste », lisent « religieusement » <i>Combat</i> engagé contre le colonialisme et la guerre d'Algérie ; père « communiste sans parti et croyant sans l'église », vote parfois PCF.	Scoutisme, Jeunesse étudiante chrétienne	Ecole de commerce (1965-1968), Banquier (1968-1969), formation de travailleur social (1969-1971), animateur socio-culturel (1971-1975), secrétaire syndical FCOM-CRT (1975-1989), éducateur (1982-1985), chargé de cours à l'Ecole sociale (1981-1989), journaliste pour le Courrier (1994-1999), chargé de cours à l'Institut syndical suisse et à Appartenances (1997-2012), secrétaire syndical à Comedia (1999-2009), Chargé de mission à la Ville de Genève (construction et aménagement du territoire)	CLES et CIRA (1967-1968), Emigration et Impérialisme (1969), MSA, MPF (1971-), syndicalisme CRT (1971-), comité de solidarité Solidarnosc, SOS Asiles, Elisa mon Amour, affaire des 523 déboutés, Coordination asile Vaud	1950	SEBASTIEN C.	p. 240 et ss. p. 327, p. 455, p. 513 et ss. p. 526 et ss.
Enfance dans un village catholique genevois, séjour en Afrique du Nord et France, vie à Genève	Père fils d'immigré italien, catholique pratiquant ; mère catholique pratiquante genevoise	Père petit entrepreneur dans le bâtiment ; mère fille de petits paysans Famille de deux enfants	Parents membre du Parti indépendant-chrétien-social, mais « je suis incapable de dire leur engagement politique »	Jeunesse ouvrière chrétienne	Ecole d'horticulture (1951-1954), jardinier à la Ville de Genève (1954-1958), permanent à la JOC (1959-1963), 2 ^{ème} et 3 ^{ème} cycle à l'Institut des sciences sociales du travail (1963-1972), Enseignement aux écoles techniques de la Chambre de Commerce de Paris (1966-1972), CECOTREC (1973-1974), Centre culturel de la Coop (1974-1979), Office des statistiques de Genève (1979-1982), enseignant aux Classes d'insertion professionnelle (1982-2000)	Militant à la CFDT, membre du comité national des syndicats nationales du personnel, des Chambres du Commerce et de l'Industrie de France (1964-1972), membre de la Fédératoin des syndicats chrétiens de Genève (1973-), Fédération genevoise de coopération (1974-)	1935	BRIEUX C.	p. 271 et ss. p. 567 et ss.

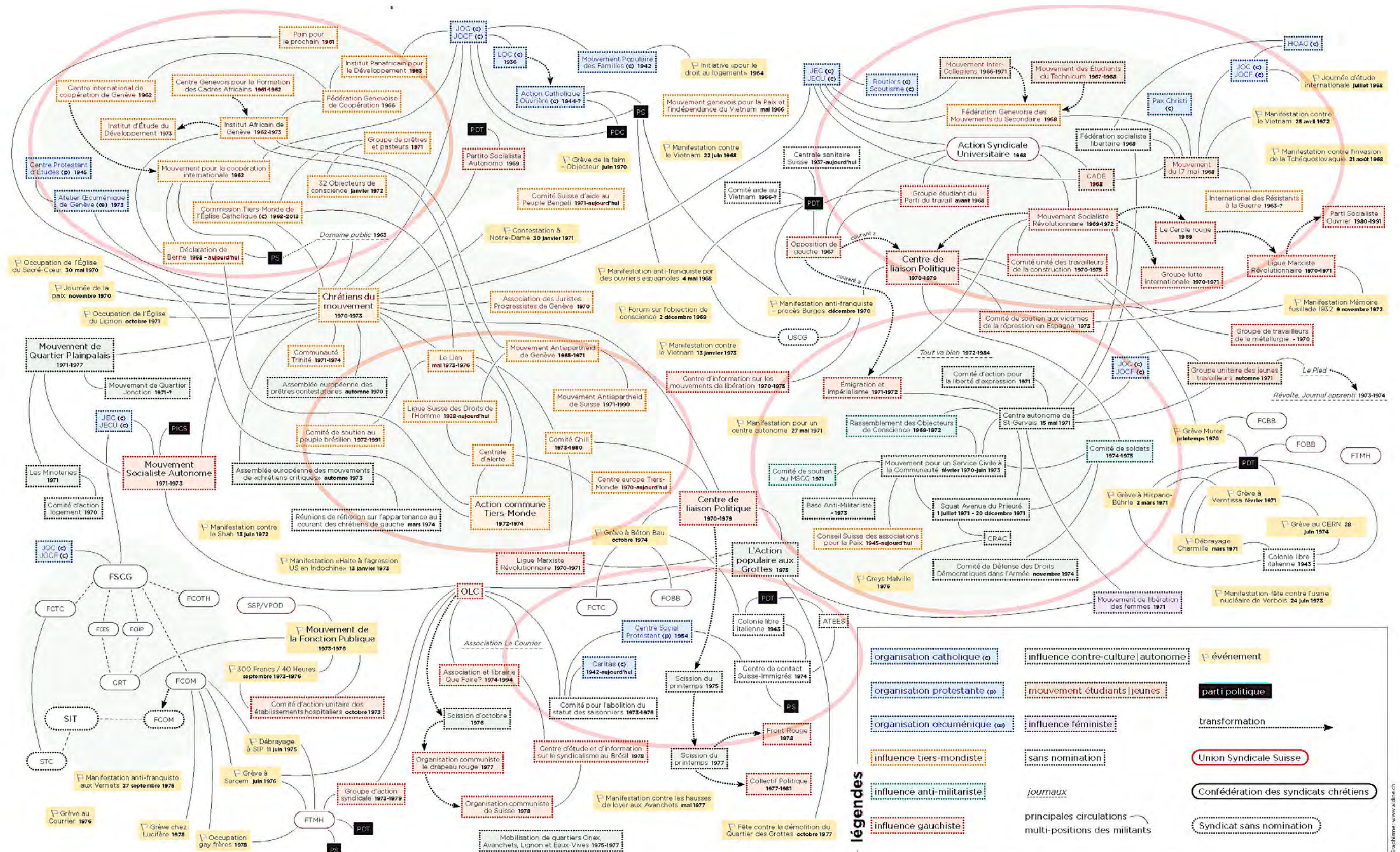
Enfance dans un village catholique du Valais, vie au Valais et à Genève (quartiers populaires)	Père valaisan catholique ; mère haute-valaisanne catholique ; parents catholiques pratiquants traditionnel	Père d’une famille de tonnelier-caviste, agent de ville (police municipale) et commandant pompier volontaire du village ; mère au foyer Famille de sept enfant	Parents catholique-conservateur	Scoutisme, jeunesse ouvrière chrétienne	Petit séminaire de Sion (1946-1951), lycée à Einsiedeln (1951-1953), grand séminaire à Sion (1953-1956), aumônier sur le chantier de la Grande-Dixence, théologie à Innsbruck (1956-1958), vicaire et aumônier JOC (1958-1965), aumônier cantonal JOC du Valais (1965-1969), aumônier national JOC (1969-1975), nettoyeur (1975-1978), aide-posier (1978-1996)	JOC, objection de conscience, Comité pour l’abolition du statut de saisonnier, militant syndical à la CRT (1974-1997), lutte dans la fonction publique à Genève	1933	ANTOINE M.	p. 309 et ss. p. 560 et ss.
Enfance dans un village catholique du Valais, vie en Afrique et à Genève	Parents catholiques pratiquants (« Je viens d’un milieu hyper catholique et conservateur »)	Père fils d’instituteur (« Et lui lisait énormément. »), employé d’usine électrique, mais « il a fait construire sa ferme, et il cumulait les deux boulots » ; mère institutrice et au foyer. Famille de six enfants	Parents catholique-conservateur	Scoutisme	Ecole Normale des Filles à Sion (1950-1954), institutrice (1954-1957), institutrice en mission (1957-1960), institutrice à Sion (1960-1962), auxiliaire féminine internationale en Belgique et Zaïre (1963-1967), études pédagogiques à Fribourg (1967-1969), auxiliaire féminine (1970-1972), secrétaire au COE (1974-1976), secrétaire administrative CRT (1977-1994)	Groupe Tiers-Monde (1967-1968), DB (1969), MSA (1971), LDH, Action commune tiers-monde (1972-1973), Le Lien et APAA (1973-1975), militante syndicale CRT (1975-)	1933	ELISE B.	p. 224 et ss. p. 547 et ss.
Enfance et vie à Lausanne	Parents protestants pratiquants	Père pasteur (un « personnage très important dans le canton ») mère (?)	Père proche du parti radical	JP	Gymnase (1961-1965), faculté de droit (1965-1966), licence en théologie à Lausanne (1966-1971), aide-postier (1972), aide charpentier (1973-1982), licence en Lettres (1982-1987), enseignant (1987-2012)	PODJ, compagnon de route de la LMR (1069-), Comité de soutien au peuple nicaraguayais (1976-), militant syndical à SUD (1992-1994)	1947	DAVID G.	p. 493
Enfance à Nyon et vie à Lausanne	Parents protestants libristes engagés dans la paroisse locale	Parents agriculteurs, père issu d’une famille de petits agriculteurs vaudois, mère issue d’une famille d’agriculteurs	Père membre du parti radical, conseiller communal	JP, Gais Vagabonds	Gymnase (1955-1958), licence en théologie de la faculté libre (1958-1962), séjour en Anglerre (1963), stage pastoral à Zurich (1963-1965), aumôniers cantonal de la jeunesse (1966-1973), responsable de formation des animateurs d’éducation sexuelle (1973-1979), pasteur enseignant et chargé d’étude jeunesse (1989-1983) animateur et formateur indépendant (1983-1988), responsables des bourses pour l’EPER et mandat au COE (1988-1997), direction du CSP (1997-2004)	CIMADE (1960-1961), PODJ, COE (1970-), défense des migrants	1940	PIERRE D.	p. 85 et ss. p. 151 et ss.

Annexe 2 : Cartographie de la configuration militante lausannoise

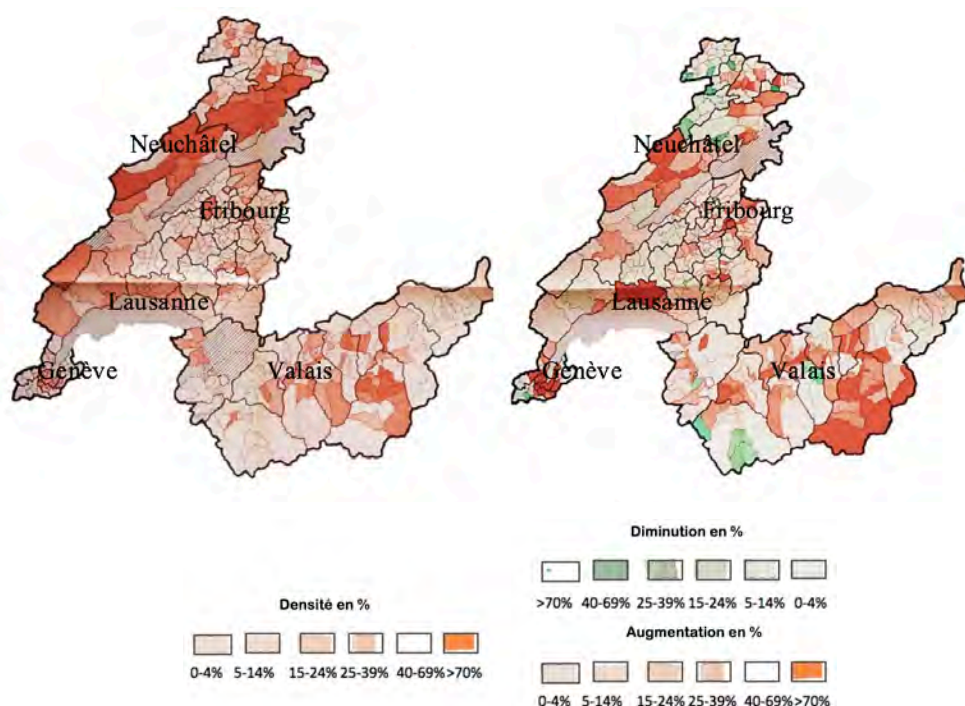


Remarques : La représentation de la configuration militante sous forme d'organigramme a été construite par le truchement des sources, entretiens et de la littérature. La lecture de haut en bas progresse dans la chronologie. Les cercles représentent des « univers » militants. Les liens représentés par les traits continus ont été tracés sitôt qu'il se trouve plusieurs militants à avoir appartenu aux deux groupes. Les liens entre groupes sont évidemment d'intensité variable, mais nous avons renoncé à les signifier, car cette cartographie à « main levée » ne peut prétendre atteindre un tel niveau de précision. Il s'agit d'une représentation schématique et nécessairement simplifiée d'une réalité complexe.

Annexe 3 : Cartographie de la configuration militante genevoise

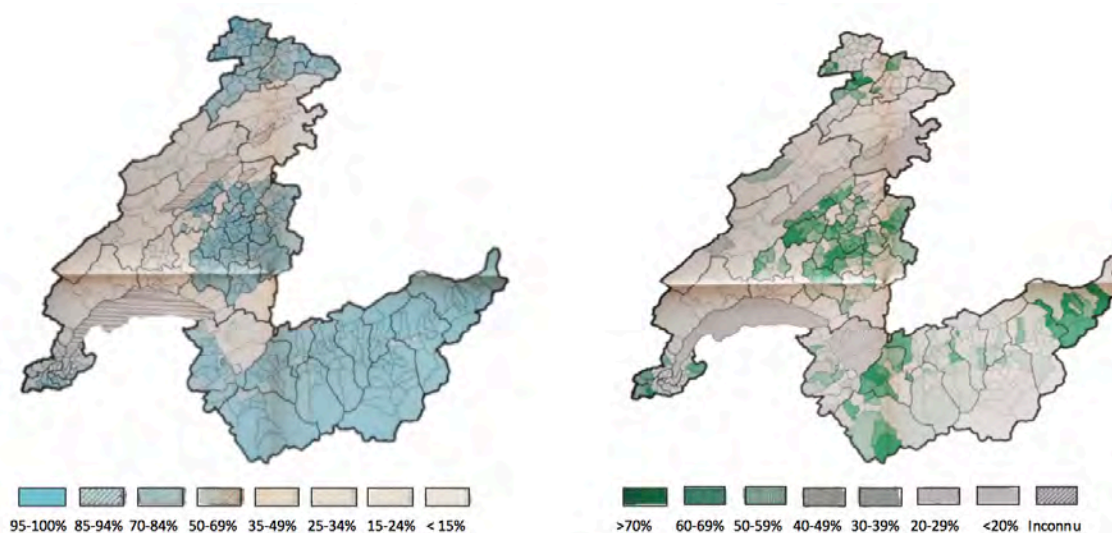


Annexe 4. Densité de la population ouvrière en 1958 (à gauche) et évolution démographique entre 1900 et 1950 (à droite)



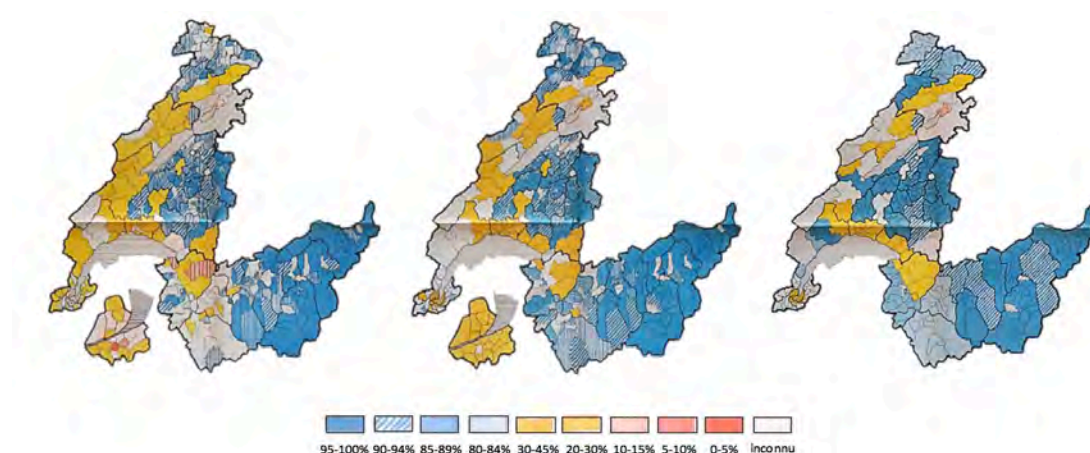
Archives du diocèse Lausanne-Genève-Fribourg, Fonds IX.53/55/58. JEC-JECU, « Diocèses de Suisse romande. Aspects sociologiques et religieux »

Annexe 5. Densité de la population catholique et agricole en 1958



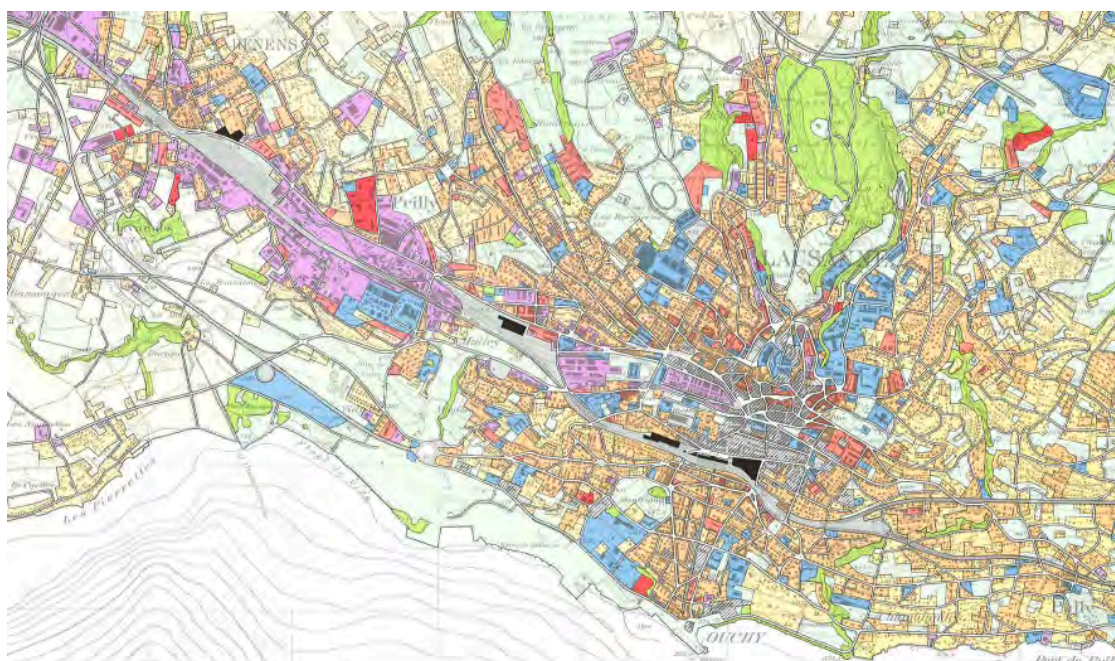
Archives du diocèse Lausanne-Genève-Fribourg, Fonds IX.53/55/58. JEC-JECU, « Diocèses de Suisse romande. Aspects sociologiques et religieux »

Annexe 6. Densité de la population messalisante pour les hommes et les femmes de plus de 20 ans, et les jeunes de 16-20 ans en 1958



Archives du diocèse Lausanne-Genève-Fribourg, Fonds IX.53/55/58. JEC-JECU, « Diocèses de Suisse romande. Aspects sociologiques et religieux »

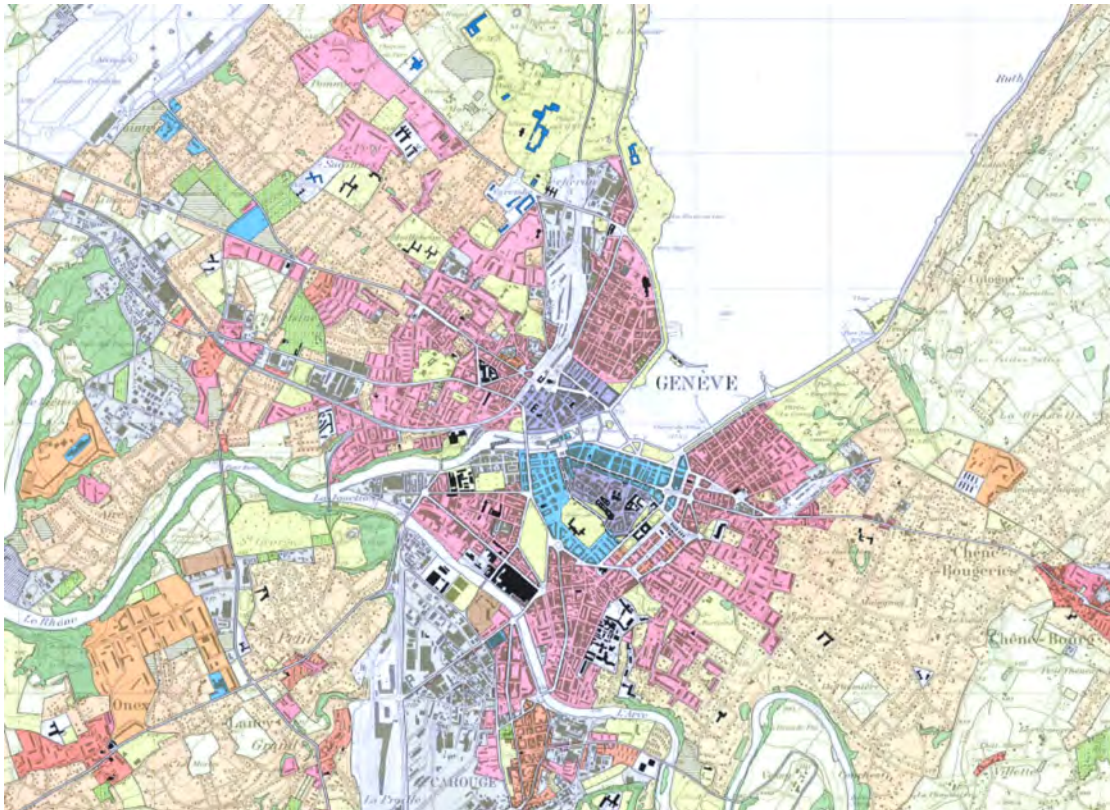
Annexe 7. Carte géographique de la ville de Lausanne en 1965



Source : Office fédéral de topographie, *Atlas de la Suisse*, Wabern-Berne, 2e édition, 1984

En 1970, Lausanne compte moins de 130'000 habitants. Les quartiers ouvriers s'étalent à l'ouest de la ville, le long des voies de chemin de fer aux abords des zones industrielles (en violet sur la carte) à l'ouest du centre (Renens). Le Parti ouvrier et populaire (POP) trouve dans les quartiers industriels et ouvriers de l'Ouest lausannois ses plus grands appuis. Les mouvements juvéniles des années 1968 se déroulent au centre de la ville (en gris), et les grèves ouvrières concernent surtout les industries à l'ouest de la ville.

Annexe 8 : Carte de la ville de Genève en 1971



Office fédéral de topographie, *Atlas de la Suisse*, Wabern-Berne, 2e édition, 1984

En 1970, Lausanne compte environ 170'000 habitants. Les nouveaux quartiers prennent la forme de grands ensembles d'immeubles construits en périphérie, au sud et sud-ouest du centre (en orange sur la carte), proche des zones occupées par les industries, les entrepôts et activités artisanales (en bleu foncé) du Sécheron (nord), de la Jonction (sud), et du Lignon (ouest), théâtre d'importantes grèves au milieu des années 1970. Du centre jusqu'à l'est de la ville s'étalent les quartiers résidentiels habités notamment par une bourgeoisie protestante. Genève concentre un important quartier d'affaires (bleu et violet), de bureaux administratifs, de musées et bibliothèques, ainsi qu'une Université en bordure de la place de Plainpalais située légèrement à l'est de la Jonction (zone en losange jaune, en dessous du quartier d'affaires). L'église du Sacré-Cœur, occupée par des militants au lendemain des événements de 1968, se dresse sur la place de la gare au nord du quartier d'affaires (en violet), par où arrivent les travailleurs saisonniers ordonnés en rang pour la visite médicale. Enfin, les organisations internationales, dont l'important Centre œcuménique des églises (COE), se situent tout au nord de la ville (bâtiment bleu foncé), à proximité de l'aéroport, à l'écart des quartiers ouvriers et des zones industrielles. Au centre près de la vieille ville se trouve la place de Plainpalais (losange jaune) et plus à l'ouest le quartier de la Jonction.

Annexe 9 : exemple d'un calendrier de vie

1. Age	2. Résidence	4. Relation de couple	5. Famille	6. Formation, études et activités professionnelles	7. Engagement "militant"
1940					
1941					
1942					
1943					
1944					
1945					
1946					
1947					
1948					
1949					
1950					
1951					
1952					
1953					
1954					
1955					
1956					
1957					
1958					
1959					
1960					
1961					
1962					
1963					
1964					
1965					
1966					
1967					
1968					
1969					
1970					
1971					
1972					

1. Age
Mentionnez votre année de naissance ou le pays si elle est étrangère.

2. Résidence
Mentionnez la commune ou le pays si elle est étrangère.
1. La commune ou le pays si elle est étrangère.
2. Tout déménagement ultérieur le pays si elle est étrangère.

4. Relation de couple
Mentionnez:
1. L'initiale du prénom ou un prénom fictif de votre (vos) partenaire(s) ou conjoint(s) et la durée de la relation.
2. Indiquez si vous êtes marié(e), séparé(e), divorcé(e), veuf(ve), etc.
3. Les circonstances de la séparation, veuvage, etc.
4. Eventuel décès du (des) partenaire(s).

5. Famille
Mentionnez:
1. Pour chacun de vos fils et filles (a) naissance (b) adoption.
2. Si vous avez travaillé dans le secteur public et assimilé.

6. Formation, études et activités professionnelles
Mentionnez:
1. Les étapes de votre (vos) formation(s) et activité(s) professionnelle(s).
2. Le taux d'activité et/ou les changements dans le taux d'activité.
3. Si vous avez travaillé dans le secteur public et assimilé.
4. Si vous avez travaillé en tant que indépendant(e) dans l'une de vos activités.
Métier(s) ou activité(s) principales exercé(s).

7. Engagement "militant"
Veuillez mentionner vos engagements militants en distinguant:
A. Engagements dans des groupements, en indiquant:
1. M pour militante le P pour participant(e).
2. Pour chacun de vos engagements marquez le début et la fin de l'engagement avec un trait.
B. Engagement sur des causes/campagnes:
1. Pour chacun de vos engagements marquez le début et la fin avec un trait.
C. Engagement sur des causes/campagnes:
1. Pour chacun de vos engagements marquez le début et la fin avec un trait.