

Gilles Descloux

Foi de militant-e-s !

Itinéraires de militant-e-s d'origine chrétienne dans les années 68 en Suisse romande



Foi de militant-e-s !

Itinéraires de militantes et militants
d'origine chrétienne dans les années
68 en Suisse romande

Gilles Descloux

© 2023 Academic Press Fribourg
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg
Suisse

www.academicpressfribourg.info

Service éditorial : editorial@academicpressfribourg.info

Service des commandes : distribution@academicpressfribourg.info

Service médias : media@academicpressfribourg.info

DOI : 10.55132/twpu365

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/twpu365>

ISBN du livre en version brochée : 978-2-940715-96-1

ISBN du livre en version pdf : 978-2-940715-94-7

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

Images de la couverture :

1. Banderole "une église riche" : Tribune de Lausanne - Le Matin, Lausanne, octobre 1971
2. "L'église du Lignon occupée" : Le Courrier, Genève, octobre 1971
3. L'occupation de l'église du Sacré-Coeur à Genève, le 30 mai 1970 : Droits réservés, Musée national, Actualités Suisses Lausanne, LM140958.1

Listes des abréviations

AÉHMO	Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier
AC	Archives Contestataires
ACO	Action Catholique Ouvrière
ACTM	Action Commune Tiers-Monde
AGE	Association Générale des Étudiants
ALE	Association Libre des Étudiants
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 Cinéma
CADE	Comité d'Action pour la Démocratisation des Études
CARE	Comité d'Action pour la Révolution dans l'Église
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'Éducation des Travailleurs dans les Pays en Voie de Développement
CELAM	Conseil des Évêques Latino-américains
CEO	Conseil Œcuménique des Églises
CETIM	Centre Europe Tiers-Monde
CFDT	Confédération Française Démocratique du Travail (France)
CICG	Centre International de Coopération de Genève
CIMADE	Comité Intermouvements auprès des Évacués (France)

CIML	Centre d'Information sur les Mouvements de Libération
CLES	Centre Lausannois des Étudiants du Secondaire
CLI	Colonia Libera Italiana
CLP	Centre de Liaison Politique
CMLK	Centre Martin Luther King
COE	Conseil Œcuménique des Églises
COTMEC	Commission Tiers-Monde de l'Église Catholique
CPE	Centre Protestant d'Études
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 Travailleurs de la Construction
DB	Déclaration de Berne
DIP	Département de l'Instruction Publique
EMDT	Église et Monde du Travail
EPER	Entraide Protestante Suisse
EPG	Église 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 Églises 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	Hermandad Obrera de Accion Catolica (Espagne)
IAG	Institut Africain de Genève
IED	Institut d'Étude 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 Étudiante 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 Étudiants
MAG	Mouvement Anti-Apartheid de Genève
MET	Mouvement des Étudiants du Technicum
MGP	Movimento Giovanile Progressista (Tessin)
MLF	Mouvement de Libération des Femmes
MIC	Mouvement Inter-Collégiens
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 Courier
NE	Canton de Neuchâtel
OCDR	Action Communiste le Drapeau Rouge
OLC	Organisation de Lutte pour le Communisme

Liste des abréviations

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 Étudiants en Suisse
USCG	Union des Syndicats du Canton de Genève
USS	Union Syndicale Suisse
VD	Canton de Vaud
VEPA	Vers une Église pour les Autres
VPOD/SSP	Syndicat des Services Publics
VS	Canton du Valais

Introduction

Une enquête sur les itinéraires de militantes et militants d'origine chrétienne dans les années 68

« Devenus révolutionnaires, l'interprétation donnée couramment au commandement « aimez-vous les uns les autres » ne pouvait plus être la même, « aimez-vous les uns les autres » ne pouvait plus signifier « acceptez l'exploitation dont vous êtes l'objet et dites merci à vos oppresseurs » et pourtant c'est souvent l'interprétation pratique qui en a été faite auprès des chrétiens. Pour nous l'interprétation de ce commandement est qu'il faut en finir avec cette société bâtie sur la puissance de l'argent, qu'il faut enlever le pouvoir aux hommes qui le détiennent au travers de cet argent, fussent-ils chrétiens pratiquants, donc en engageant la lutte contre eux et au fond en les obligeant à se soumettre au pouvoir des prolétaires et ceci, même si ce combat entraînait de la violence, y compris à leur égard. Nous découvrons la véritable signification de l'amour : exiger que les hommes qui se réclament du christianisme ne soient plus les exploités de leurs frères et du peuple, qu'ils soient du peuple eux aussi, qu'ils se mettent au travail aussi et qu'ils apprennent les difficultés de ceux qu'ils avaient pour habitude jusqu'à maintenant de commander. »

QUAND UN PAYSAN CHRÉTIEN DEVIENT
MARXISTE
par Bernard Lambert

L'histoire des années 68 en Suisse s'est concentrée sur le récit des événements et temps forts de la période. Au-delà de l'histoire du féminisme, des courants « gauchistes » et du syndicalisme, on connaît mal les itinéraires biographiques des militant-e-s impliqué-e-s dans les contestations et mouvements de cette période en Suisse. Rares aussi sont les travaux éclairant les filiations entre familles d'engagements. D'où par exemple l'image « d'une Suisse d'après-guerre qui aurait été, jusqu'en 1968, figée dans une stabilité politique conservatrice ancrée dans l'anticommunisme de guerre froide et l'essor de la société de consommation »¹. L'idée d'une irruption spontanée des mobilisations et contestations « juvéniles » dans les années 68 participe à nourrir le mythe d'une « immaculée conception » des mouvements sociaux. L'historiographie s'en tient généralement à mentionner le terreau de la jeunesse communiste dans la formation d'organisations « gauchistes » dans l'immédiat après-68. Restent ainsi tapis dans l'ombre d'autres organisations, acteurs et univers ayant pu fonctionner comme une matrice de politisation et d'engagement de militantes et militants soixante-huitards.

En feuilletant les archives, c'est tout un monde militant catholique et protestant que l'on voit pourtant resurgir. Apparaissent ça et là l'implication de jeunes chrétien-ne-s dans les mouvements étudiants, les actions de désobéissances civiles, de prêtres et de pasteurs, l'occupation d'églises par une foule ratisant souvent au-delà des cercles paroissiaux, ou encore l'intervention d'intellectuels religieux à contre-courant des discours autorisés par l'institution religieuse. D'où viennent ces militant-e-s d'origine chrétienne, à la fois « prêts et surpris »² par les événements de 1968 ? Comment se sont-elles ou ils impliqué-e-s dans l'espace militant des années post-68 ? Avec quels effets sur leurs trajectoires biographiques ?

C'est aux itinéraires biographiques de ces militant-e-s dans la séquence des années 68 que se consacre ce livre. Comme le remarque Yann Raison du Cleuziou, 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

¹ H. BUCLIN, « Une brèche dans la défense nationale ? Le Mouvement suisse contre l'armement atomique (années 1950-1960) », *Le Mouvement Social*, n°3, vol. 264, 2018, p. 77.

² Y. R. DE CLEUZIQU, « À la fois prêts et surpris : les chrétiens en mai 1968 », in *À la gauche du christ : Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, éd. par D. Pelletier et J.-L. Schlegel, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 299

Mai »³. La seule enquête prosopographique sur les soixante-huitards dans les grandes villes en Suisse indique pourtant que 20% des militant-e-s anti-impérialistes se considéraient à l'époque protestants, 12% catholiques et 2% juifs. Les auteurs de l'étude soulignent l'importance du « développement d'une attitude critique, voire antireligieuse, vis-à-vis des Églises instituées », et indiquent que le rapport au fait religieux a pu jouer un rôle important dans leur itinéraire de politisation⁴.

Ce livre est tiré d'une enquête réalisée dans le cadre d'une thèse sur les chrétiens de gauche dans les années 68. Il retrace des itinéraires restés enfouis sous les décombres du temps. Il donne à voir des destins singuliers, et exhume ainsi un passé « passé sous silence ». Car bon nombre de ces militant-e-s d'origine chrétienne ont quitté l'Église et ont rompu avec leur passé religieux au tournant des années 1970. Rares sont les témoignages de militant-e-s qui évoquent cette période de leur vie et ses incidences sur leur itinéraire d'engagement.

Né-e-s dans les années 1940-1950

La plupart des enquêté-e-s déclarent n'avoir de « chrétien » que leur origine. Seule une petite partie de ces individus affirment *a posteriori* s'être engagé-e-s « parce que chrétien », ou au nom de leur « foi ». Toutefois, leur itinéraire de vie révèle souvent une politisation de l'engagement religieux ou, du moins, une politisation à travers la fréquentation de groupes catholiques ou protestants. Il en résulte « un transfert d'intérêt vers d'autres sphères d'accomplissement » militant (gauchiste, syndical, féministe, contre-culturel, etc.), sans nécessairement entrer en contradiction avec une fidélité revendiquée aux motivations initiales de la vocation religieuse⁵.

Les enquêté-e-s grandissent dans un contexte marqué par une série de transformations socio-économiques. En effet, la Suisse connaît une période de prospérité économique continue jusqu'au début des années

³ Y. R. DE CLEUZIQU, loc. cit.

⁴ N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, Thèse de doctorat, (Université de Lausanne, 2015), p. 329 ; N. PEREIRA et R. SCHÄR, « Soixante-huitards helvétiques. Étude prosopographique », *Le Mouvement Social*, n° 2 vol. 239, 2012, p. 9. Nous n'avons malheureusement pas eu accès aux données brutes afin d'en tirer des résultats plus complets pour la Suisse romande.

⁵ Y. R. DU CLEUZIQU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », in *Sociologie de l'institution*, éd. par J. Lagroye et M. Offerlé, Paris, Belin, 2011, p. 284.

1970, avec un taux de chômage n'atteignant pas plus de 0,2%. Le développement de l'industrie et des services dans les centres urbains (Genève, Lausanne) et dans leur périphérie attire une population rurale en quête d'emplois mieux rémunérés. Dès les années 1950, les anciens quartiers populaires sont progressivement détruits et remplacés par de nouveaux logements et commerces. S'érigent de grands ensembles (Cité de Meyrin, Cité du Lignon, Tours de Lancy, Bourdonnette, etc.) destinés à accueillir une population ouvrière, certains quartiers abritant une « nouvelle » classe moyenne occupant des postes plus qualifiés (ingénierie, enseignement, etc.).

Pour répondre à la demande d'employé-e-s qualifié-e-s d'une industrie florissante qui profite de la Paix du travail (cf. chapitre 4 du présent ouvrage), mais aussi de certains secteurs comme la santé et l'éducation, les autorités vaudoises et genevoises entreprennent une série de réformes du système de formation scolaire, professionnelle et universitaire. En résultent un allongement des cursus scolaires et une ouverture relative des études supérieures (gymnase, université) jusqu'alors réservées aux catégories aisées. Avec l'allongement des cursus scolaire, le développement de la mobilité et de la communication (télévision, radio), les sphères d'existence des enquêté-e-s s'émancipent des frontières du village ou du quartier. On verra toutefois l'importance de ces espaces dans la socialisation et politisation des enquêté-e-s durant leur enfance et une partie de leur jeunesse. En particulier le scoutisme, la paroisse (groupe de jeunes, cercle paroissial, etc.) et les groupes d'Action catholique (cf. chapitre 1) constituent des instances incontournables de socialisation des enquêté-e-s. Ces groupes de sociabilité juvénile offrent souvent un cadre d'émancipation vis-à-vis du cadre scolaire et parfois familial souvent qualifié par les enquêté-e-s d'autoritariste.

Le monde des enquêtés dans les années 1950-1960 est aussi marqué par la présence des travailleurs et travailleuses immigré-e-s. En effet, pour pallier au manque de main-d'œuvre, la Suisse fait appel à ces travailleurs et travailleuses saisonnier-ère-s en provenance principalement d'Italie et d'Espagne. Leur nombre dépasse pour la première fois le demi-million durant l'été 1961. Considéré-e-s comme des résident-e-s provisoires, ces travailleuses et travailleurs occupent des postes subalternes dans l'industrie, le bâtiment et le secteur tertiaire (hôtellerie-restauration, service d'entretien, etc.). Elles et ils n'ont ni le droit aux prestations sociales, ni au regroupement familial, et sont logés dans des

« cabanons » en bordure de chantiers. Dans les années 1960, plusieurs acteurs font pression sur les autorités fédérales pour plafonner ou réduire leur nombre. En janvier 1965, l'Union syndicale suisse (USS), craignant une trop forte pression sur les salaires, demande qu'un plafond de 500'000 travailleurs et travailleuses ne soit pas dépassé en moyenne annuelle. Après une première tentative, les groupes nationalistes menés notamment par James Schwarzenbach lancent deux initiatives en l'espace de dix ans. Lancée en mai 1969, l'initiative « Schwarzenbach » qui divise autant la population que les milieux syndicaux exige de plafonner à 10% le nombre d'étrangers. Elle est finalement rejetée, de peu, en juin 1970.

Ce mouvement xénophobe participe du climat politique marqué par la guerre froide. Dans une Suisse dirigée en nette majorité par les partis bourgeois-conservateurs, les tensions internationales conduisent les autorités à se rétracter autour de la défense spirituelle. Le pluralisme démocratique s'en trouve fortement éreinté, tant les discriminations politiques – à commencer par les communistes – se multiplient à travers les interdictions professionnelles, les surveillances et la stigmatisation. Les individus formulant une critique à l'égard de la politique extérieure de la Suisse, du militarisme ambiant ou du développement du capitalisme à l'échelle internationale sont vite qualifiés de « cryptocommunistes ». La gauche s'en trouve affaiblie. Après l'éphémère succès dans certains cantons aux élections de 1945, le Parti du travail (PdT) d'obédience communiste occupe une place marginale sur la scène politique. En interne, la direction fidèle à l'URSS est progressivement contestée par les membres de plusieurs sections de la jeunesse communiste, notamment à Lausanne et Genève. La crise éclate dans le sillage des mouvements de 68 avec la formation de groupes gauchistes de diverses obédiences. De son côté, le Parti socialiste adopte une stratégie électoraliste qui tire bénéfice de l'anathème porté aux communistes⁶. En se présentant comme une « troisième voie » entre l'extrême gauche et la droite dure, le Parti socialiste obtient quelques succès électoraux. Ce faisant, les tenants de la collégialité l'emportent sur la minorité du parti attachée à la politique de rupture. Une fraction de la jeunesse socialiste estime que le parti s'est vidé du contenu d'un projet politique véritablement de gauche.

⁶ J. WICKI, 'On ne monte pas sur les barricades pour réclamer le frigidaire pour tous', *Antipodes*, 2007, 245 p.

Autre trait marquant de la période, l'Union syndicale suisse (USS), dont les dirigeants sont proches du Parti socialiste, adopte une politique « néocorporatiste » soucieuse de pragmatisme⁷. La majorité de ses dirigeants et secrétaires syndicaux défendent les vertus du « partenariat social ». L'USS parvient ainsi à multiplier les conventions collectives de travail (CCT) en échange du renoncement à des mesures de lutte telles que la grève (Paix du travail). L'USS, la presse et les partis gouvernementaux stigmatisent la grève, considérée comme un phénomène anti-suisse importé de l'étranger. Durant les années 1960, la Suisse ne connaît que vingt-deux grèves. Le contraste avec l'Italie où la combativité ouvrière bat son plein est flagrant, mais aussi avec la France, la Belgique, les Pays-Bas et le Royaume-Uni où les ouvrier-ère-s mènent une activité revendicative en nette progression⁸.

Cependant, d'importants mouvements sociaux secouent la Suisse dans les années 1950-1960 : groupes d'objecteurs de conscience, luttes contre l'armement atomique, mobilisations contre la guerre d'Algérie, la guerre du Vietnam et la dictature en Espagne, etc. Au fil du temps, les contestataires durcissent le ton et recourent à des modes d'action plus frondeurs. Parmi ces militant-e-s figurent des prêtres, des pasteurs et de jeunes chrétien-ne-s qui se politisent à travers ces mouvements. La séquence 1968-1973 constitue alors un tournant, un moment où « la rue dans l'Église » – pour reprendre l'expression du prêtre français Robert Davezies – secoue l'institution religieuse. La critique de l'Église-institution par une minorité engagée de protestant-e-s et catholiques atteint alors son paroxysme. Prolifère une intense réflexivité, des manières de s'opposer au monde institué, à la fois sur le plan théorique et pratique, et de questionner les relations entre la religion, ses institutions et les rapports de domination.

L'alliance du trône et de l'autel

En Suisse, les Églises et les milieux radicaux-conservateurs ont longtemps fait bon ménage. S'engager à gauche au nom de sa foi, c'est

⁷ V. Boillat, B. Degen, E. Joris, S. Keller, A. Tanner, R. Zimmermann (dir.), *La valeur du travail. Histoire et histoires des syndicats suisses*, Antipodes, 2006, 330 p.

⁸ S. Sirot, « Les âges de la grève en Europe occidentale (XIXe-XX siècles) : jalons pour une histoire sociale comparée. Des grèves au pays de la paix du travail, *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier*, AÉHMO & Éditions d'en bas, n° 28, 2012, pp. 141-158.

généralement aller à l'encontre des opinions et pratiques admises dans les paroisses. C'est se voir reprocher de mêler religion et politique.

L'Église protestante en Suisse, organisée en fédérations cantonales, est un enfant de la Révolution libérale de 1848. L'organisation de l'Église protestante fonctionne sur le modèle des institutions politiques : le Synode représente le législatif et le Conseil synodal l'exécutif, les deux « chambres » se composant de laïcs et de pasteurs. L'Église réformée du canton de Vaud bénéficie d'un régime « mitigé » d'union avec l'État. Les pasteurs, salariés de l'État, se muent en « fonctionnaires de Dieu »⁹. À Genève, l'Église protestante se voit attribuée au début du XIXe siècle un régime de séparation « limitée » de l'Église et de l'État. L'infrastructure est garantie par l'État, mais les pasteurs sont salariés de l'Église. Seule exception, les pasteurs et laïcs qui, dans le canton de Vaud, se rangent derrière Alexandre Vinet au nom de l'indépendance de l'Église forment l'Église libre. Les « libristes », courant minoritaire du protestantisme vaudois, regroupent alors principalement des humanistes libéraux. L'Église libre, qui revendique ainsi son autonomie vis-à-vis de l'État, subsiste jusqu'en 1965, année de sa fusion avec l'Église réformée du canton de Vaud.

Contre les erreurs de la modernité promue par le voisin protestant, les élites catholiques se raccrochent « aux traditions de la société préindustrielle, rurale, cette société d'avant le pluralisme »¹⁰ qui obéit au modèle du catholicisme intégral et intransigeant, en opposition à la fois au libéralisme politique des libéraux-radicaux et aux idées socialistes¹¹. Les stigmates de ce Kulturkampf suivent les lignes géographiques, politiques et économiques entre, d'une part, les cantons protestants plus fortement industrialisés et terres de « diaspora » d'ouvriers catholiques (Vaud, Genève, Neuchâtel, Jura) et, d'autre part, les cantons ruraux catholiques conservateurs (Valais, Fribourg, cf. annexes). Les cantons catholiques se murent dans un conservatisme que Urs Altermatt qualifie de « ghetto catholique »¹², désignant ainsi la « subculture catholique »,

⁹ L'expression est tirée de l'ouvrage du psychanalyste et théologien E. DREWERMANN, *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1993, 744 p.

¹⁰ *Ibid.*, p. 63-64

¹¹ On se réfère ici à la lecture de Jean-Marie Donegani pour qui 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). 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

¹² 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

avec ses organisations et son puissant parti conservateur. Bien qu'exagérée¹³, l'analogie décrit « l'idéal que voulaient atteindre les dirigeants de ces organisations politiques et sociales qui, après s'être réfugiés dans un ghetto, en sortent plus forts, pour s'imposer sur la scène fédérale »¹⁴. Dans les régions d'immigration catholique (certains quartiers industriels de Genève et Lausanne et quelques communes agraires), le maillage d'associations catholiques vise à encadrer les fidèles partis se faire embaucher sur les chantiers et dans l'industrie (cf. annexes) face au risque que représentent les dérives libérales¹⁵. Cette entreprise facilite l'essor d'un catholicisme social (e.g. syndicats chrétiens)¹⁶.

Puis arrive le temps de la reconquête avec l'invention d'un catholicisme de mouvement dans les années 1930 à travers la création de l'Action catholique et ses organisations de jeunesse. En effet, Rome comprend que « la résistance croyante passe désormais moins par les nefes que par l'action au cœur du monde »¹⁷. Les groupes d'Action catholique – Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC), Jeunesse étudiante chrétienne (JEC), etc. – et ses créatures – comme le Mouvement populaire des familles (MPF) – deviennent le fer de lance d'un militantisme catholique qui, dans les années 1960, bascule à gauche.

Un point commun réunit les autorités et les élites protestantes et catholiques. La peur du « rouge » est accentuée par la grève générale de 1918¹⁸, le succès de Léon Nicole à Genève et l'existence d'enclaves électorales communistes (Nyon, Renens, etc.). 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

¹³ F. PYTHON, « Le catholicisme politique en Suisse romande, au XXe siècle », dans A. 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

¹⁴ Ibid., p. 61

¹⁵ Les évêques du diocèse de Lausanne-Fribourg-Genève, du Valais et du Jura s'en inquiètent et commandent une enquête sociologique sur le phénomène de déchristianisation des masses catholiques en territoire de diaspora. F. VON STRENG *et al.*, *Diocèses de Suisse romande. Aspects sociologiques et religieux*, Fribourg, 1958

¹⁶ B. GRUBER, « Die christliche Sozialbewegung », dans U. Altermatt (éd.), *Schweizer Katholizismus im Umbruch, 1945-1990*, Fribourg, Suisse, Universitätsverlag, 1993, p. 89-100

¹⁷ 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

¹⁸ P. AUDERSET *et al.* (éd.), *La Grève générale de 1918. Crises, conflits, controverses*, Zurich, Lausanne, Chronos Verlag, AÉHMO & Éditions d'en bas, Hors-série, 2018

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. »¹⁹ Ils peuvent compter sur le soutien de la presse libérale et catholique conservatrice. L'Église catholique contribue ainsi au « transfert de sacralité » entre religion et politique par une connivence idéologique qui renforce les idées de nation, de nationalisme et de devoirs civiques²⁰. À l'école, on apprend à aimer ce *Pays chrétien*, à respecter les autorités instaurées par Dieu et à acquérir un sens profond du « devoir moral », bref, à être docile.

La rhétorique du spectre de la « cinquième colonne » communiste, prête à saboter la défense nationale, légitime une politique anticommuniste et hostile aux idéaux socialistes. En mars 1948, un train de mesures vise à renforcer la sécurité intérieure du pays en s'appuyant sur la législation en vigueur durant la guerre. Cette politique autorise la surveillance systématique et la mise sur écoute des groupes et militant-e-s suspectés de planifier des actions susceptibles de porter atteinte à l'ordre public. Désignant le mouvement politique et culturel qui, dans les années 1930, entend fortifier le patriotisme des Suisses contre les totalitarismes, l'expression de défense spirituelle devient le leitmotiv d'une « défense totale » à travers « une sorte de fusion entre vie militaire et vie civile »²¹. 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. »²² 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. On y lit 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. »²³

¹⁹ U. ALTERMATT, *Le Catholicisme au défi de la modernité*, op. cit., p. 160

²⁰ 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

²¹ *Ibid.*, p. 258

²² Tiré de *Ibid.*, p. 257

²³ Cité par *Ibid.*, p. 258

Labyrinthe militant

Voilà brossé à gros traits le paysage politique, économique et religieux dans lequel grandissent les enquêté-e-s. Ce livre ne vise ni à brosser un tableau historique d'une période - les années 68 en Suisse romande - ni à produire une histoire des groupes et mouvements de chrétiens de gauche. Il s'agit d'explorer les parcours de vie d'un groupe d'enquêté-e-s dont le point commun est d'avoir été impliqué-e-s dans les milieux catholiques ou protestants et de s'être engagé-e-s dans les mouvements des années 68.

Durant les années 1970, les enquêté-e-s évoluent dans un contexte marqué par un haut niveau de conflictualité sociale et par une forte imbrication des groupes et causes militantes. En effet, la Suisse romande devient le théâtre d'un cycle de grèves et de contestations ouvrières, ainsi que l'apparition d'une multitude de groupes militants (féministes, groupes de solidarité internationale, de défense des migrants, antimilitaristes, antinucléaires, etc.). La configuration militante se caractérise également par une forte circulation des militant-e-s entre des groupes engagés pour des causes relevant d'enjeux hétérogènes. Apparaissent à travers ces itinéraires l'inégale circulation des individus entre militantisme chrétien et militantisme gauchiste « laïque », l'écart entre différents types de carrières, vouées tantôt au tiers-mondisme, particulièrement présent en Suisse, tantôt à l'adhésion au marxisme, tantôt enfin à un militantisme contre-culturel que l'on qualifierait volontiers de « spontex », pour reprendre (et adapter) une catégorie indigène du moment 68.

L'entrée par les biographies permet de comprendre les déterminants de ces engagements entre, d'une part, les dimensions objectives (e.g. appartenances sociales, impositions de normes, contraintes matérielles, etc.), et d'autre part les dimensions subjectives (e.g. agentivité, transformation des croyances, adhésion à des idées et interprétation de la réalité, etc.), dans un monde où les destins professionnels, religieux et familiaux perdent de leur évidence.

La démarche de ce livre s'apparente à celle de Nathan Wachtel dans son ouvrage sur la diaspora marrane²⁴. Réunissant une douzaine d'individus, la série de portraits qu'il dresse de ces nouveaux-chrétiens issus des communautés juives converties de force vise, d'une part, à restituer le

²⁴ N. WACHTEL, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001.

vécu de leur expérience, d'autre part, à situer l'évolution de leurs croyances et pratiques dans leur trajectoire de vie et leur rapport avec les autres groupes. Évitant l'écueil d'une « conception maximaliste²⁵ » de la biographie, les récits produits par la présente enquête fournissent des éléments fragmentaires de l'existence des enquêté-e-s, riches en détails évocateurs. En effet, l'étude approfondie des itinéraires choisis restitue autant de manières singulières de vivre, dans la durée, une période marquée par la déstabilisation des institutions, et de s'affranchir – non toujours sans ambiguïté – des normes, croyances et pratiques religieuses instituées. On verra que celles-ci façonnent la plupart du temps les attentes parentales. Si bien que les itinéraires témoignent des conflits de loyauté, des doutes intérieurs, des ruptures parfois tragiques avec l'entourage familial, ou des aspirations nouvelles faisant suite à certaines expériences marquantes.

Toutefois, la démarche ne se limite pas à cela, car « au-delà de l'idiosyncrasie de chacun d'entre eux, [ces individus] représentent bien plus qu'eux-mêmes et, chacun à sa manière, expriment quelque chose du collectif dont ils ne peuvent s'abstraire²⁶ ». Ces portraits montrent comment, du côté protestant comme catholique, les itinéraires se construisent en termes de « désajustement » entre expérience individuelle et requise de l'institution. Surgissent alors d'importantes différences entre protestants et catholiques, notamment en matière d'affinité entre socialisation religieuse et socialisation gauchiste.

Portraits des enquêté-e-s

Le choix fut de construire une définition large des militant-e-s « chrétiens »²⁷ qui ne repose pas sur une appartenance organisationnelle spécifique et ne se restreint pas à des individus qui se définissent comme tels²⁸. Nombreux sont celles et ceux qui ont quitté l'Église et rompu avec la « foi », tandis que d'autres sont resté-e-s dans l'institution. Sera ainsi privilégié le terme militant « d'origine chrétienne » qui recouvre tant les militant-e-s s'engageant à gauche au

²⁵ *Ibid.*, p. 35

²⁶ N. WACHTEL, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001, p. 19

²⁷ Les guillemets sont là pour souligner la présence de militant-e-s d'origine chrétienne qui, dans le cadre de leur engagement, rompent avec l'Église, les milieux paroissiaux et la « foi chrétienne », du moins telle que définie par l'institution religieuse.

²⁸ C'est la définition privilégiée dans l'ouvrage D. PELLETIER et J.-L. SCHLEGEL (éd.), *À la gauche du christ*, *op. cit.*, p. 7.

nom de leur foi chrétienne que celles et ceux qui militent en rupture avec l'Église et la « foi ». On utilisera parfois le terme « progressiste » pour désigner les mouvements et militant-e-s qui, à un moment donné de leur existence, se reconnaissent dans ce que Charles Suaud appelle « la nouvelle Église²⁹ » 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*.

Dans une première étape de l'enquête, nous avons mené des entretiens informatifs et consulté une dizaine de fonds d'archives afin d'identifier des individus d'origine chrétienne impliqués dans les mobilisations des années 68. Cette première étape nous a permis d'identifier 613 individus dans les régions de Genève et du canton de Vaud. Nous avons obtenu des informations sur les parcours d'engagement pour 313 d'entre eux. Qui sont ces militant-e-s ? En l'absence d'une population représentative, les résultats sont à prendre avec prudence. Sur les 163 militant-e-s à Genève figurent 112 catholiques et 51 protestants. La proportion s'inverse pour le canton de Vaud, avec 38 catholiques et 108 protestants. S'ajoutent des individus dont les itinéraires s'inscrivent dans les deux principales régions étudiées. On observe que l'engagement syndical concerne davantage les catholiques à Genève, tandis que les protestant-e-s s'engagent principalement dans les groupes pacifistes, antimilitaristes et de défense des immigré-e-s.

	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

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

Remarques sur les catégories : on a regroupé dans PA les objecteurs de conscience, les militant-e-s des comités de soldats et des groupes pour un service civil et pour la non-violence ; dans SYMO les militant-e-s de la Jeunesse ouvrière chrétienne, de l'Action catholique ouvrière, du Mouvement populaire des familles et des

²⁹ C. SUAUD, *La vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Éditions de Minuit, 1978, 288 p.

syndicats ; dans SI les groupes de solidarité avec les pays du Tiers-Monde et contre la dictature, ainsi que 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 impliqués tout particulièrement dans la défense des migrant-e-s et plus tard des requérant-e-s d'asiles en incluant le Centre social protestant.

Dans une deuxième étape, nous avons mené des récits de vie avec 58 individus. Ces récits ont été complétés par un calendrier de vie³⁰ selon une méthode empruntée aux démographes et adaptée du modèle appliqué par le collectif Sombrero dans leur enquête sur les soixante-huitards en France³¹. Ce dispositif a servi de guide d'entretien pour s'assurer d'obtenir des informations assez complètes sur les lieux de domiciles, la sphère conjugale et familiale, professionnelle et militante qui inclut les activités religieuses (e.g. scoutisme, jeunesse paroissiale, catéchisme, etc.).

Le choix de ces individus est en partie arbitraire. Parmi les quelques individus disposés à participer à cette enquête, nous avons retenu les itinéraires qui, « sous l'angle de la diversité et de l'hétérogénéité des expériences sociales et socialisatrices », éclairent les divers facteurs qui influencent le déroulement de leur carrière militante³². L'étude intensive d'un « nombre limité de cas³³ » présente l'avantage d'être en mesure de restituer l'intrication des vecteurs de socialisation (milieu familial, événements, expériences, inscriptions sociales successives, réseaux de sociabilité) et leur incidence sur le façonnage des itinéraires d'engagement.

La figure ci-dessous indique l'évolution des engagements au cours du temps. On observe un déplacement de l'engagement de militant-e-s « gauchistes » vers l'activité syndicale, à l'instar des soixante-huitards en France étudié-e-s par le collectif Sombrero³⁴. On remarque également le maintien de l'engagement sur la longue durée, malgré un étiolement rapide du « gauchisme » dès les années 1976-1977.

³⁰ D. FREEDMAN *et al.*, « The Life History Calendar: A Technique for Collecting Retrospective Data », *Sociological Methodology*, vol. 18, 1988, p. 37-68

³¹ O. FILLIEULE *et al.*, *Changer le monde, changer sa vie. Enquête sur les militantes et militants des années 1968 en France*, *op. cit.*

³² B. LAHIRE, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, *op. cit.*, p. 29

³³ F. SAWICKI, « Les politistes et le microscope », dans *Les méthodes au concret*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 146

³⁴ 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

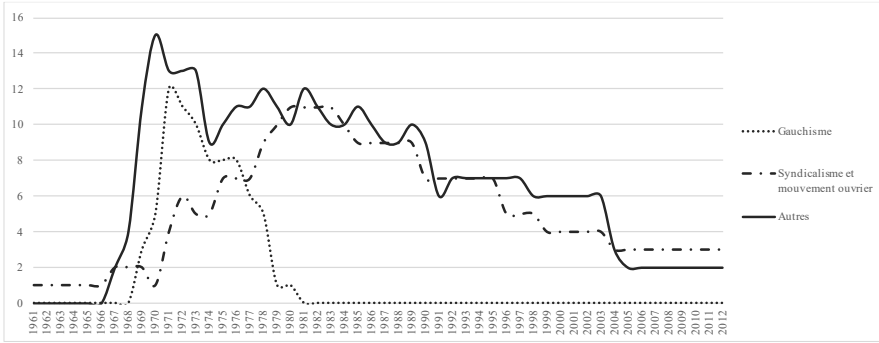


Figure 2 : Militantisme sur l'ensemble de la période

Dans une troisième phase de l'enquête, nous avons mené des entretiens de type récits de vie avec 17 individus choisis parmi les 313 identifiés. Cette sélection est un choix d'opportunité en fonction des personnes identifiées et atteignables, et de la qualité des matériaux biographiques. Nous avons toutefois cherché à diversifier au mieux les propriétés individuelles et les types de trajectoires militantes. Né-e-s entre les années 1935 et 1950, ces enquêtés ont grandi en régions rurales ou urbaines (Lausanne, Genève, Fribourg, etc.). Elles et ils sont issus de familles catholiques ou protestantes plus ou moins politisées, fréquentant des milieux conservateurs, libéraux, voire de gauche, les parents exerçant comme paysans, ouvriers, employés, hauts fonctionnaires ou professions libérales (voir tableaux 1 et 2).

Origine sociale		
Parents paysans, ouvrier-ère / employé-e subalterne	Parents de professions intermédiaires (enseignant-e-s, artistes, etc.) petits indépendants	Parents de professions intellectuelles (professeur, etc.), hauts fonctionnaires, cadres ou de professions libérales
7	5	5

Tableau 1: origine sociale des enquêtés interrogés

Milieu religieux et géographique de socialisation			
Urbain protestant	Rural protestant	Urbain catholique	Rural catholique
6	2	6	3

Tableau 2 : origine sociale et milieux religieux des enquêtés interrogés

Ces individus ont constitué le cœur de l'enquête. Le présent ouvrage restitue les parcours de 14 d'entre eux³⁵.

Organisation du livre

Le livre est organisé en cinq chapitres. Avant de plonger dans les récits, les chapitres 1 et 2 sont centrés sur les organisations de jeunesse chrétienne et leur histoire, puis sur les dynamiques contestataires qui secouent l'espace religieux dans les années 68. Ils permettent de prendre la mesure du climat ambiant, de la conflictualité au sein de l'espace religieux, des acteurs et des répertoires d'action engagés dans la dynamique contestataire. Les chapitres 3 à 5 sont organisés par types d'engagement. Ils portent successivement sur l'engagement « gauchiste », syndical, et associatif-professionnel. Dans chaque chapitre figurent des militant-e-s issus du monde protestant et catholique. Les chapitres 3 et 4 débutent par une présentation des dynamiques militantes (syndicales, gauchistes, etc.) avant de s'immerger dans les parcours biographiques.

Ces chapitres sont organisés à la manière d'un film choral. Les portraits successifs peuvent être lus en soi et dans l'ordre qu'il plaira. La conclusion dresse une esquisse du système complexe de facteurs qui ont conduit ces individus « à se comporter d'une certaine façon ou à adhérer à certaines manières de voir les choses »³⁶. Sera également mis en évidence l'influence qu'a pu exercer la socialisation catholique ou protestante sur les itinéraires militants.

³⁵ Les propriétés de ces individus figurent en annexe du livre.

³⁶ D. GAXIE, « Appréhensions du politique et mobilisations des expériences sociales », *Revue française de science politique*, vol. 52, no. 2-3, 2002, p.149.

Chapitre 1

La jeunesse catholique, un acteur incontournable de la contestation dans les années 1960-1970

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 contexte 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. »³⁷ 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

L'Action catholique, une matrice de politisation

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 répond pas aux 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'Église³⁸. 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 officiant dans les paroisses populaires³⁹ ressentent depuis longtemps « l'impérieuse nécessité de laisser conduire une action d'Église par les propres

³⁷ M. PREISWERK, *Partir pour apprendre : chemins interculturels*, Vevey, L'Aire, 2019, p. 23

³⁸ P. PIERRARD, M. LAUNAY et R. TREMPÉ, *La JOC : regards d'historiens*, Paris, Ed. Ouvrières, 1984, p. 25

³⁹ 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

membres du milieu à évangéliser »⁴⁰. 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 »⁴¹. 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 »⁴². 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 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, suivie 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

⁴⁰ P. PIERRARD, M. LAUNAY et R. TREMPÉ, *La JOC*, *op. cit.*, p. 26

⁴¹ B. GIROUX, « De l'Action catholique aux JMJ : L'Église et la jeunesse catholique de France », *Transversalités*, vol. 119, n° 3, 2011, p. 124

⁴² Y. ABIVEN et E. CALVEZ, « Les avatars de l'identité catholique », *op. cit.*, p. 79

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). »⁴³

Durant l'entre-deux-guerres, l'expérience jociste favorise la généralisation des mouvements dits « spécialisés » par milieu⁴⁴ 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 »⁴⁵.

L'accès croissant des jeunes catholiques à partir des années 1950 aux collèges et à l'université explique la création plus tardive des premiers groupes jécistes. La JEC s'implante dans toutes les villes universitaires de Suisse romande et la JOC compte des groupes dans les principaux centres industriels, essentiellement à Genève, Lausanne (agglomération), en Valais (Sierre, Martigny) et dans le 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 1960, la JECU à Fribourg en est encore à ses débuts⁴⁶ tandis qu'à Lausanne elle peine à former un groupe et disparaît temporairement

⁴³ A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », Secrétariat romand de la JOC, 1975, p. 17

⁴⁴ 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).

⁴⁵ A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse : 1932-1948*, Fribourg, Université de Fribourg, 1996, p. 47

⁴⁶ J.-P. DORAND, « Autrefois le Collège. St-Michel entre 1968 et 1971 », *Le message*, n° 2, 17 juin 2019, p. 48-54

entre 1964 et 1965⁴⁷. 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 composés d'une dizaine de jécistes⁴⁸. Les jécistes ne représentent néanmoins qu'une proportion très restreinte de l'ensemble des élèves genevois puisqu'en 1964, le nombre d'élèves dans cette ville en secondaire I (collège moderne et cycle d'orientation) s'élève à 2800 élèves et celui en secondaire II (formation professionnelle) à 11'000 élèves⁴⁹. 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 1959-1960⁵⁰). Comme le note ce couple d'anciens jécistes genevois 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. »⁵¹

		Genève		Lausanne	
		Homme	Femme	Homme	Femme
Suisse	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	

Figure 3 : Nombre d'étudiant-e-s par confession dans les universités de Lausanne et Genève⁵²

⁴⁷ Archives du diocèse LGF, Fonds IX.53/55/58 JEC-JECU, « Position des aumôniers cantonaux de la JEC secondaire ».

⁴⁸ 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 1960, ne 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

⁴⁹ En 1964, les élèves se répartissent entre le Collège de Genève – 1650 élèves –, l'École supérieure des jeunes filles (EJF) – 1760 élèves –, l'École supérieure de commerce (ESC) – 490 élèves –, et l'École supérieure technique (EST) – 5000 élèves. Il faut encore rajouter les élèves du CEPIA et de l'EPJA et ses 2000 élèves.

⁵⁰ BUREAU FÉDÉRAL DE STATISTIQUE, *Les étudiants en Suisse. Enquête de 1959/1960*, Berne, 1961, vol. 31e fascicule.

⁵¹ Entretien avec GJ et FJ, janvier 2017.

⁵² BUREAU FÉDÉRAL DE STATISTIQUE, *Les étudiants en Suisse. Enquête de 1959/1960*, op. cit.

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 les délégués.

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, 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 formation⁵³.

⁵³ La commission hôpital faillit disparaître au début des années 1970, notamment du fait que les jocistes en milieu hospitalier changent régulièrement d'établissement et d'horaire de travail.

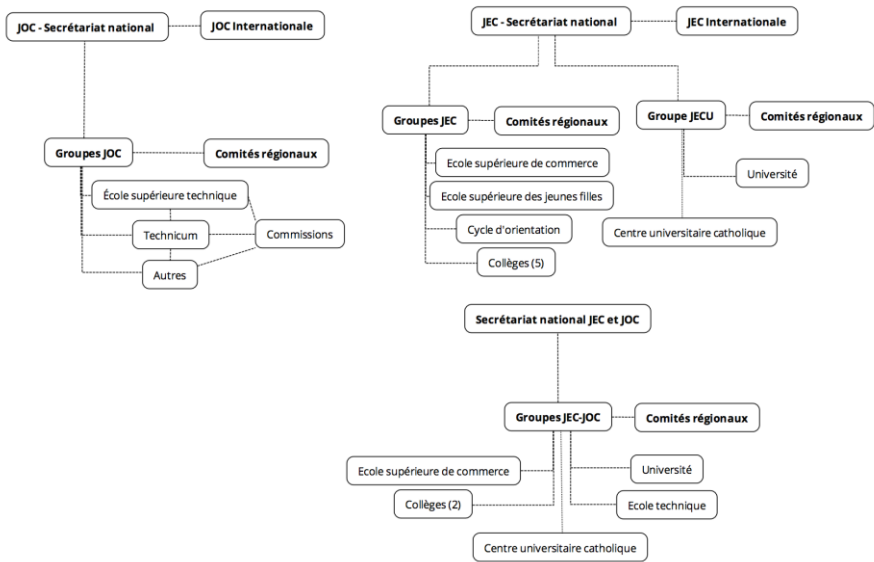


Figure 4 : Organigrammes de la JOC et de la JEC à Genève (en haut) et Lausanne (en bas)

Les mouvements de l'Action catholique comptent ainsi des effectifs assez restreints en comparaison avec le 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 »⁵⁴. 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 »⁵⁵. 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

⁵⁴ D. GAXIE, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, vol. 27, n° 1, 1977, p. 138

⁵⁵ D. GAXIE, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, vol. 27, n° 1, 1977, p. 138

sur le temps long. On peut néanmoins s'en faire une idée en se référant aux enquêtes réalisées en France⁵⁶. L'enquête sur la JEC réalisée par Bernard Giroux⁵⁷ qui recueille les données de 391 individus (parmi lesquels, toutefois, de nombreux cadres) dont l'engagement à la JEC/F s'étend de 1929 à 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 deux engagements par individu. Ces résultats laissent ainsi penser que la JEC constitue une instance majeure de socialisation débouchant sur un engagement. Enfin, sur la

⁵⁶ 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

⁵⁷ B. GIROUX, *La jeunesse étudiante chrétienne : des origines aux années 1970*, Paris, Éd. du Cerf, 2013

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 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 consacrée à l'Action catholique. 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'ombre⁵⁸. Pourtant, ces aumôniers apportent en tant que prêtre un surcroît de légitimité aux discours et pratiques de l'Action catholique, pas tant au sein de la hiérarchie qu'auprès des jeunes catholiques engagés dans ces groupes.

Ces aumôniers qui par moment « pèsent lourd dans la vie du mouvement auquel ils consacrent toutes leurs forces »⁵⁹ disposent, au sein de l'Action catholique et pour certains dans le cadre du scoutisme et des Routiers, d'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 de jeunes prêtres sortis du séminaire implique un processus de resocialisation, tant « l'écart

⁵⁸ 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 Éditions de l'Atelier, 2005, p. 203-215

⁵⁹ A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 19

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 important⁶⁰. À 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, impliquant de ne plus conformer le monde à l'Église, mais de 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 »⁶¹. Les jeunes sont invités à sortir de la « position passive » dans laquelle les place d'ordinaire les structures paroissiales⁶². L'aumônier 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. Il 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

⁶⁰ 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 Éditions de l'Atelier, 2005, p. 205

⁶¹ Ibid., p. 207,

⁶² C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, op. cit., p. 38

expériences ouvrières »⁶³. 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 1960. Une première démarcation s'établit entre les aumôniers nés entre le milieu des années vingt et trente, formés au sacerdoce durant les années 1950, 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 sacerdoce⁶⁴ ; 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 »⁶⁵.

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 Lausanne⁶⁶. Nommé prêtre en 1960, ce prêtre est un « maçon à l'origine »⁶⁷ dont une partie de la formation sacerdotale se déroule 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-paysan⁶⁸. 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

⁶³ 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 Éditions de l'Atelier, 2005, p. 209

⁶⁴ Comme la 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

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Entretien avec BC, février 2016.

⁶⁷ Entretien avec BC, février 2016.

⁶⁸ C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers, op. cit.*

public se compose essentiellement d'ouvriers espagnols et italiens⁶⁹. 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 trouvais⁷⁰.

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 »⁷¹. On peut également classer dans cette catégorie l'abbé Charles Devaud (1924-2008), une autre vocation tardive, nommée aumônier de la JOC à Genève (de 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 »⁷² 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

⁶⁹ De 1971 à 1977, le père Pierre Obseron assure la direction cantonale de l'ACO, ce qui témoigne de son attachement à la vie ouvrière.

⁷⁰ Entretien avec CL, juillet 2017.

⁷¹ Entretien avec BG, août 2016.

⁷² L. PLANZI, *La fabrique des prêtres : recrutement, séminaire, identité du clergé catholique en Suisse romande (1945-1990)*, Fribourg, Academic Press, 2016, p. 397

détriment de la dichotomie clerc/laïc. Leur statut, au contraire des évêques et des laïcs, ne serait donc pas revalorisé.»⁷³ Chez 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 travailleurs⁷⁴.

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 Seigneur⁷⁵.

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 jeune⁷⁶. Dans les témoignages de militants passés par l'Action catholique, en particulier à la JEC, cette pédagogie « antiautoritaire » contraste fortement dans les années 1960 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

⁷³ *Ibid.*, p. 396

⁷⁴ L. PLANZI, « Le moment 68 dans l'église catholique suisse », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, 2016, p. 3

⁷⁵ *Ibid.*, p. 4

⁷⁶ À ce propos, voir en particulier M. DARMON, « Les transformations de la discipline dans un lycée de province, 1940-1970 », *op. cit.*

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 prêtres et des gens plus intellectuels » comme l'abbé Marcel Châtelain⁷⁷. Formés dans la période de l'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 »⁷⁸. 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 (...) ⁷⁹.

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 universitaire catholique (CUC). À Lausanne, le CUC est animé par de jeunes dominicains dont le Père Dumas qui sera exclu de l'ordre pour ses prises de position jugées trop œcuméniques par la hiérarchie⁸⁰. Le père Dumas favorise l'acquisition d'une subjectivité religieuse qui met l'accent sur la responsabilité des jeunes chrétiens dans la transformation du monde : son style à rebours de la spiritualité sacerdotale et religieuse

⁷⁷ Entretien avec NT, novembre 2017.

⁷⁸ Entretien avec AB.

⁷⁹ Entretien avec GJ et FJ, janvier 2017.

⁸⁰ Il décrit cet épisode dans l'un de ses romans autobiographiques. Voir L.-F. DUMAS, *Bachou chez les justes*, *op. cit.*

des prêtres ordinaires, son accent mis sur la pratique religieuse collective plutôt que sur une piété individualiste, et son ouverture aux enjeux sociopolitiques apparaît ainsi « complètement dans les marges »⁸¹ d'un clergé enfermé dans ses rites et prières. Il organise des camps d'été durant lesquels l'ouverture à la réalité politique est nourrie par une pédagogie de l'aventure importée des Scouts de France⁸², comme en témoigne un enquêté qui milite plus tard à la Ligue marxiste révolutionnaire :

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 pour essayer de trouver où ils étaient. C'était assez hallucinant⁸³.

Abritant des logements, des salles de réunions et une bibliothèque, les CUC lausannois et genevois sont abonnés à des revues catholiques comme *Esprit* et *Témoignage chrétien* qui, dans les années 1960, opèrent un tournant à gauche. Les aumôniers des CUC 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 »⁸⁴. Formé avant les années 1960, l'abbé Châtelain qui anime le milieu étudiant à Genève est un prêtre, plus « intellectuel », qui favorise l'acquisition d'un esprit critique, mais aussi un sens de la valeur de l'institution en tant qu'instance de mobilisation et de disciplinarisation des masses conférant une force collective aux idées :

⁸¹ Entretien avec BC, février 2016.

⁸² C. GUÉRIN, « 17. Pédagogies de l'aventure, décolonisation et recomposition du projet éducatif des Scouts de France (1944-1964) », *op. cit.*

⁸³ Entretien avec CL, juillet 2017.

⁸⁴ L.-F. DUMAS, *Bachu chez les justes*, *op. cit.*, p. 41

L'abbé 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'Église, 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'Église catholique !'⁸⁵

Parmi les jeunes catholiques genevois qui ont connu l'abbé Châtelain et fréquenté la JEC, plusieurs déclarent y avoir acquis ce sens de l'organisation qu'ils disent avoir transposé dans le cadre d'un militantisme d'obédience marxiste-léniniste.

Cette typologie met en évidence un dernier groupe de prêtres, plus jeunes, et particulièrement actifs à Genève. Formés vers la fin des années 1950, ces jeunes prêtres qui débentent leur ministère vers le milieu des années 1960 forment 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)⁸⁶. Au cours des mois qui suivent les événements de 68, la plupart de ces aumôniers défontent 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 à Lausanne, et plus encore de l'abbé Charles Philipona (1942-2010) à Genève. Nommé aumônier cantonal de la JOC (1967-1971), Charles Philipona⁸⁷ participe en mai 1970 à l'occupation de l'église du Sacré-Cœur puis entre en conflit avec Mgr. Pierre Mamie, avant de défonter l'année suivante. Il s'engage dans les mouvements de quartiers, milite dans un groupe marxiste-léniniste⁸⁸, 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 similaire analogue à celle de l'abbé Giovanni Chicherio (1939-2011), nommé prêtre en 1963, aumônier des routiers et du Technicum,

⁸⁵ Entretien avec DF, février 2020.

⁸⁶ Y. R. DU CLEUZIOU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *op. cit.*

⁸⁷ Après le petit-séminaire et le lycée d'Engelbert (1960-1962), il étudie au séminaire de 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 Duillard, est l'aumônier cantonal de la Jeunesse ouvrière chrétienne.

⁸⁸ Il s'agit de l'Organisation de lutte pour le communisme (OLC) dont l'existence débent en 1973 jusqu'à sa disparition en 1977.

qui « défroque » à son tour au début des années 1970 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

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. Les normes de référence sont « dans les Évangiles avant d'être dans le catéchisme et la morale de l'Église »⁸⁹. L'étude de l'Évangile « à partir des faits de la vie 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 »⁹⁰. 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 ministère⁹¹.

Il s'agit en second lieu de former des « militants »⁹² par une « éducation intégrale ». 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

⁸⁹ 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. 171

⁹⁰ Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, op. cit., p. 283-284

⁹¹ 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

⁹² 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

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 charité⁹³.

Au début des années 1950, 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 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 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 Comité catholique contre la faim et pour le

⁹³ Document interne, « Introduction au programme 1958-1969 sur le thème « L'Église et le monde » », Archives du diocèse, Fond IX. 53/55/58 JEC-JECU - ACAR/JRC

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 collective⁹⁴ et la vie de groupe valorisant des liens de solidarité instrumentale et expressive⁹⁵.

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 vie⁹⁶ » 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. La lecture de ces textes met l'accent sur le droit à la dignité des « fils et filles de Dieu » et le partage de la condition humaine par le Christ engagés au milieu des pauvres contre les puissants de ce monde. 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 groupe⁹⁷ :

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

⁹⁴ 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 », in *Lyon en luttes dans les années 68. Lieux et trajectoires de la contestation*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2018

⁹⁵ 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. Évolution des modes de sociabilité d'une cohorte de jeunes », *Réseaux*, vol. 115, n° 5, Lavoisier, 2002, p. 17-49

⁹⁶ 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.

⁹⁷ Voir à ce propos I. SOMMIER, « Émotions », *op. cit.*

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 connaissait⁹⁸.

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 ». ⁹⁹ 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 » ¹⁰⁰. 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 » ¹⁰¹ qui rend les participants capables de « mettre en mots » leur expérience et d'agir en conséquence ¹⁰².

Ensuite, la méthode « voir, juger, agir » distingue l'Action catholique des pratiques et discours que l'on rencontre dans de nombreuses associations ¹⁰³, 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 » ¹⁰⁴. D'où le recours aux enquêtes (questionnaires, observations écrites et parfois entretiens)

⁹⁸ Entretien avec LD, septembre 2015.

⁹⁹ A. FAVIER, « La révision de vie », *op. cit.*, p. 146

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 145

¹⁰¹ A. GIDDENS, *La constitution de la société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 93

¹⁰² L. BERLIVET et F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », 1994, *op. cit.*

¹⁰³ 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

¹⁰⁴ 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 ».

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 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 1960. 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 – élaborée 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 »¹⁰⁵, passant ainsi du « je » au « nous », qu'incitent et accompagnent les questions que leur posent 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 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'enthousiasme¹⁰⁶.

Le dispositif marque le passage « du rite à l'action », du « je » au « nous », de la « mièvrerie à la virilité », du « catéchisme à l'Évangile », enfin, du

¹⁰⁵ J.-M. DONEGANI, « Itinéraire politique et cheminement religieux », *Revue française de science politique*, vol. 29, n° 4, 1979, p. 722

¹⁰⁶ L. BLONDIAUX et C. TRAÏNI, *La démocratisation des émotions : dispositifs participatifs et gouvernabilité des affects*, s. l., Presses de Sciences Po, 2018, p. 29

« clergé au laïc »¹⁰⁷. 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 telle sorte 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 négociation¹⁰⁸.

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.

Toutefois, les pratiques militantes sont souvent loin d'avoir la pureté du modèle diffusé par les cadres de l'organisation¹⁰⁹. 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 catholique 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 »¹¹⁰, en particulier celle

¹⁰⁷ Y. TRANVOUEZ, « Le militant d'action catholique », dans B. Duriez et al. (éd.), *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2005, p. 228

¹⁰⁸ Ibid., p. 203-215

¹⁰⁹ 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

¹¹⁰ C. HAMIDI, « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation », *op. cit.*, p. 10

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 foi¹¹¹. 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 paroissial ; sitôt que les questions de l'intime et de l'action politique entrent en jeu, les militants socialisés à « juger » et « agir » à partir de leur propre analyse sont soudainement rappelés 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 monde¹¹², 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 »¹¹³ ; 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 ouvrière¹¹⁴. 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 légale-rationnelle 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.

¹¹¹ Y. RAISON DU CLEUZIQU, « Le Secours catholique et les forums sociaux : une politisation incrémentale (2003-2010) », *op. cit.*, p. 89

¹¹² 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

¹¹³ 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

¹¹⁴ S. ROUSSEAU, « Le couple, le mariage, la sexualité », dans B. Duriez *et al.* (éd.), *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2005, p. 187-198

La JOC au temps de son apogée

La JOC est une organisation de « jeunes ouvriers » qui, à partir des années 1960, 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 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 1930, 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 1930 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 ».

Dans les années 1930, la JOC connaît 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 1930, général »¹¹⁵. Elle doit une partie de son succès à l'entrée sur la scène publique, en France, de la « classe ouvrière »¹¹⁶ 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 ouvrière¹¹⁷. Tandis que la JOC française – la première organisation de jeunesse ouvrière en France¹¹⁸ – prend parti pour les grévistes au côté de la CFJC, opérant un rapprochement entre le mouvement et le syndicalisme, et alors que s'affirme les débuts d'un christianisme de gauche¹¹⁹, défiant une hiérarchie hantée par la « peur du rouge »¹²⁰, 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 »¹²¹.

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

¹¹⁵ G. CHOLVY, « Aux Origines de la JOC française : le temps de la conquête (1927-1943) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, XCV, 2000, p. 125

¹¹⁶ J. MISCHI, *Servir la classe ouvrière*, op. cit., p. 12-13

¹¹⁷ A ce propos, voir A. PROST, « Les grèves de 1936 », dans *Histoire des mouvements sociaux en France*, Paris, La Découverte, 2014, p. 403-414

¹¹⁸ M. LAUNAY, « La J.O.C. dans son premier développement », in P. Pierrard, M. Launay et R. Trepmpé, *La J.O.C. : regards d'historiens*, Paris, Éditions Ouvrières, 1984, p. cf. « La J.O.C. au temps du Front Populaire », p. 67 et ss.

¹¹⁹ 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 CFJC) 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. BAUBÉROT, « Du catholicisme social au militantisme politique », *Autrement*, n° 8, 1977, p. 6-22

¹²⁰ J. VIGREUX, « À chacun son Front populaire ? », dans *Histoire du Front populaire : l'échappée belle*, Paris, Tallandier, 2016, p. 241-272

¹²¹ A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse : 1932-1948*, op. cit., p. 219

des classes 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 »¹²² :

Certains ont parlé alors de « contestation », nous contestions le régime, nous contestions 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 mettions en procès la société, le régime...¹²³

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 au monde catholique.

La JOC met 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 XIXe siècle, de récupérer une part des énergies festives des milieux populaires »¹²⁴, 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 dénombre alors 80'000 jocistes, peu après le Congrès genevois de 1936 qui réunit à lui seul 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 dégradée par leurs conditions de travail et leur statut social¹²⁵.

La JOC leur offre cette symbolisation ouvrière dont parle Michel Verret, lorsqu'il souligne que la classe ouvrière, à travers ce type d'organisation,

¹²² J.-P. COCO et J. DEBÈS, *1937, l'élan jociste : le dixième anniversaire de la J.O.C., Paris, Juillet 1937*, Paris, Éditions ouvrières, 1989, p. 24

¹²³ A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 5

¹²⁴ G. CHOLVY, « Aux Origines de la JOC française : le temps de la conquête (1927-1943) », *op. cit.*, p. 127

¹²⁵ 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

ne se représente pas seulement, « elle s'exalte, se grandit, se magnifie... »¹²⁶. 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 »¹²⁷ :

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 monde¹²⁸.

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 professionnelle¹²⁹.

Parallèlement à cette dynamique, la JOC connaît une évolution du recrutement 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 »¹³⁰ et qui prône la « collaboration de classe sous l'égide du Christ pour la libération du monde »¹³¹. La JOC intègre dans son programme, et jusqu'à la fin des années 1960, la défense de la famille traditionnelle si chère à la doctrine sociale de l'Église, prônant ainsi « le retour des

¹²⁶ M. VERRET, *La culture ouvrière*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 195

¹²⁷ M. WEBER, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 511

¹²⁸ Témoignage de Jean Quéloz, A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 5

¹²⁹ G. CHOLVY, « Aux Origines de la JOC française : le temps de la conquête (1927-1943) », *op. cit.*, p. 125

¹³⁰ E. BÉLOUET, « 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

¹³¹ M. LAUNAY, « La J.O.C. dans son premier développement », *op. cit.*, p. 74

femmes au foyer et la défense spécifique de leur « dignité » à l'atelier, quand le travail y était nécessaire pour subvenir à leurs besoins »¹³².

La JOC tient toutefois à conserver son caractère « apolitique ». Le « débat proprement politique n'y a pas une place de premier ordre »¹³³ 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 catholique¹³⁴. Il s'agit avant tout de prendre « en charge les problèmes que [les jocistes] rencontrent au travail et leur apprendre à en percevoir la dimension collective, sinon politique »¹³⁵.

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

Dans les années 1950, le mouvement compte environ 400 militants (apprentis, écoliers, jeunes travailleurs immigrés)¹³⁶ et une cinquantaine de permanents. L'autonomie du mouvement vis-à-vis de la hiérarchie s'accroît en raison d'une « laïcisation forcée plus que volontaire »¹³⁷, dans un contexte où la chute des vocations devient un phénomène collectif et un fait de société¹³⁸. 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 gauche¹³⁹.

Cette transformation amène les laïcs à remettre en cause le modèle classique du sacerdoce. Dix ans plus tard, à la suite du Concile et de Mai

¹³² 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. 20-21

¹³³ A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse : 1932-1948*, *op. cit.*, p. 220

¹³⁴ *Ibid.*, p. 217

¹³⁵ J.-M. DONEGANI, « Itinéraire politique et cheminement religieux », *op. cit.*, p. 721-722

¹³⁶ A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 17

¹³⁷ F. RICHOU, « Apprendre à combattre : l'engagement dans la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (1927-1987) », *Le Mouvement social*, n° 168, juillet 1994, p. 55

¹³⁸ L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, *op. cit.*, p. 410

¹³⁹ F. RICHOU, « Apprendre à combattre », *op. cit.*, p. 68

68, 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 »¹⁴⁰.

Le mouvement qui oscille entre « fidélité épiscopale et autonomie prudente des activités militantes »¹⁴¹ constitue une matrice d'engagement vers une série d'investissements politiques, associatifs et syndicaux. 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 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 français¹⁴². Le MPF associe 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. Le mouvement s'engage 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 campagne¹⁴³.

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'experts « Économie et Humanisme » du Père Lebreton¹⁴⁴. Cette enquête constitue le point de départ d'une série de pétitions et d'initiatives populaires¹⁴⁵ en faveur de l'augmentation des allocations familiales, contre la vie chère et l'inflation, ou encore contre une fiscalité antisociale¹⁴⁶. Sous l'égide d'anciens jocistes, en particulier de Jean et Jeanne Quéloz à l'origine de l'Association vaudoise des

¹⁴⁰ Cité par L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, op. cit., p. 394

¹⁴¹ 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. 355

¹⁴² B. DURIEZ (éd.), *Chrétiens et ouvriers en France. 1937-1970*, op. cit., p. 230

¹⁴³ SCH., « Une enquête sur la condition ouvrière par le Mouvement Populaire des familles », *Nouvelliste valaisan*, 14 mai 1954, p. 1

¹⁴⁴ Sur ce qui fut à la fois une revue et un mouvement, voir D. PELLETIER, *Économie et humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde, 1941-1966*, Paris, Éditions du Cerf, 1996

¹⁴⁵ 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.

¹⁴⁶ P. JEANNERET, *Popistes*, op. cit., p. 420

locataires (future ASLOCA qui compte aujourd'hui près de 90'000 membres en Suisse romande et plus de 200'000 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, mais de le rapporter au « droit de tout individu à être logé dans des conditions économiques et sociales équitables »¹⁴⁷.

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 »¹⁴⁸. 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 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 prendre sa carte au parti socialiste¹⁴⁹, communiste et dans les syndicats de l'USS¹⁵⁰, militer « à la base » au nom de la « solidarité » reste l'injonction principale.

¹⁴⁷ 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).

¹⁴⁸ E. BÉLOUET, « Itinéraire militants d'ouvriers chrétiens : pour une approche prosopographique des cadres de la JOC-JOCP (1927-1968) », *op. cit.*

¹⁴⁹ Voir à ce propos la contribution de M. CHAUVIÈRE, « 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

¹⁵⁰ 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). Retraitee 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

Les jeunes qui intègrent le mouvement dans les années 1950 et 1960 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... »¹⁵¹. Les recueils de la JOC discutent et informent sur le fonctionnement des salaires, des contrats collectifs, des rapports entre patrons et apprentis, etc.

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 »¹⁵². 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 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 loisirs¹⁵³.

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 »¹⁵⁴. 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 Résistance¹⁵⁵.

¹⁵¹ F. BELLEC, M. THOMMEN-STRASSER et S. REGAZZONI, *Sergio Regazzoni, la solidarité n’a pas de frontières*, Éditions La toison d’or, s. l., 2011, p. 21

¹⁵² A. DAFILON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse : 1932-1948*, *op. cit.*, p. 227

¹⁵³ F. BELLEC, M. THOMMEN-STRASSER et S. REGAZZONI, *Sergio Regazzoni, la solidarité n’a pas de frontières*, *op. cit.*, p. 18-19

¹⁵⁴ S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, *op. cit.*, p. 15

¹⁵⁵ S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, *op. cit.*

La JOC passe alors de la « conquête » au « témoignage », le « mot témoin étant pris au sens fort de celui qui donne sa vie » pour son prochain¹⁵⁶. L'assistance technique au Tiers-Monde devient le nouveau registre d'intervention de l'Église dans le monde¹⁵⁷. La JOC, son fer de lance. La JOC-F se voit confier 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 syndicats¹⁵⁸.

La JOC et la JAC entendent « 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 »¹⁵⁹. 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 jociste¹⁶⁰.

Les contacts étroits qu'entretiennent les aumôniers suisses avec leurs homologues français¹⁶¹, consolidés par les premiers grands rassemblements européens (Bruxelles 1935) – une « nouveauté certaine dans le paysage du catholicisme suisse romand »¹⁶² – explique la diffusion rapide de cette thématique au sein de la JOC romande, les

¹⁵⁶ G. CHOLVY, « Aux Origines de la JOC française : le temps de la conquête (1927-1943) », *op. cit.*, p. 133

¹⁵⁷ F. MABILLE, « L'action humanitaire comme registre d'intervention de l'Église catholique sur la scène internationale », *op. cit.*

¹⁵⁸ 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

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 22

¹⁶⁰ C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, *op. cit.*, p. 147-148

¹⁶¹ 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.

¹⁶² A. DAFELON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse : 1932-1948*, *op. cit.*, p. 166

jocistes français étant plus directement concernés par les effets de la colonisation sur le Tiers-Monde et entretenant de nombreux contacts avec les travailleurs africains¹⁶³.

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. Les jocistes se forment au développement communautaire et promeuvent l'insertion des jeunes travailleurs dans les macrostructures¹⁶⁴ au nom de la « dignité ouvrière », sans rien non plus abandonner de la « morale sexuelle » promue par la JOC¹⁶⁵ :

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 politique¹⁶⁶.

Cette approche ne revêt pas encore les formes de la coopération au développement.

[Toutefois 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 qualifié¹⁶⁷.

Contrairement aux organisations communistes, moins enclines à mobiliser les instruments de savoir des catégories dominantes, la JOC d'après-guerre favorise la « bonne volonté culturelle » de ses militants. Elle est soucieuse « de l'importance des investissements culturels comme condition d'accomplissement de la personne et des ressources

¹⁶³ C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, *op. cit.*, p. 21

¹⁶⁴ 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

¹⁶⁵ A. FAVIER, « Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France », *op. cit.*

¹⁶⁶ Entretien avec BC, février 2016.

¹⁶⁷ G. STANGHERLIN, « Les organisations non gouvernementales de coopération au développement. », *op. cit.*

pour l'action de transformation des conditions d'existence »¹⁶⁸, dans un contexte où les « scolaires »¹⁶⁹ 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 1960¹⁷⁰ avec la création d'organisations de développement. Sensibilisées aux causes du « retard » économique, celles-ci 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.

La JOC fournit ainsi de nombreux cadres aux organisations internationales telles que l'OIT et le BIT. Jusqu'au début des années 1980, 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 »¹⁷¹. Agence spécialisée de l'ONU pour la promotion des normes sociales du travail, l'OIT s'adjoit 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 JOC¹⁷² en étroite collaboration avec la Confédération internationale des syndicats chrétiens (renommée Confédération mondiale du travail en 1968).

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

¹⁶⁸ 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

¹⁶⁹ 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.

¹⁷⁰ G. STANGHERLIN, « Les organisations non gouvernementales de coopération au développement. », *op. cit.*, p. 10

¹⁷¹ 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

¹⁷² *Ibid.*, p. 126

une importance significative»¹⁷³. L'association entre la formation professionnelle, l'apostolat missionnaire et la promotion de la paix que l'on retrouve dans la revue *Genève-Afrique*¹⁷⁴ 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 »¹⁷⁵, 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 particulier ceux de l'institut de développement créé par le dominicain Louis Lebreton (1887-1966)¹⁷⁶. 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 »¹⁷⁷.

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 »¹⁷⁸. 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 »¹⁷⁹. 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

¹⁷³ *Ibid.*, p. 125

¹⁷⁴ F. VINCENT, « L'éducation, moteur du développement », *Genève-Afrique*, vol. 3, n° 1, 1964, p. 60-80

¹⁷⁵ 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. 20

¹⁷⁶ 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. TREMPÉ, *La JOC*, *op. cit.*, p. 168

¹⁷⁷ JOC INTERNATIONALE, « Numéro spéciale sur le manifeste », *Bulletin d'information de la JOC internationale*, vol. 59, février 1958, p. 4

¹⁷⁸ C. TRAÏNI et J. SIMÉANT, « Introduction. Pourquoi et comment sensibiliser à la cause ? », dans *Émotions... Mobilisation !* Paris, Presses de Sciences Po, 2009, p. 20

¹⁷⁹ C. TRAÏNI (éd.), *Émotions... Mobilisation !* Paris, Presses de Sciences Po, 2009 Introduction

la lutte contre la faim en participant aux récoltes de fonds par les campagnes de carêmes parrainées par les évêchés). Ils collectionnent les articles de presse et de revue sur le Tiers-Monde. Dans un contexte européen de pleine croissance économique, ils 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'humanité¹⁸⁰.

Les jeunes catholiques modifient ainsi leurs discours, revoient leurs relations, s'engagent dans la coopération, « même si cet engagement ne porte pas encore le nom de coopération »¹⁸¹. Les jocistes formés dans ce contexte¹⁸² s'investissent au début des années 1960 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 Bungener¹⁸³, qui contribua à la création du Mouvement anti-apartheid

¹⁸⁰ C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, *op. cit.*, p. 152

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 21

¹⁸² Au début des années 1960, 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

¹⁸³ 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.

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 libération¹⁸⁴, 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 1950 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, en réponse à *Populorum progressio*. Il représente l'un des nombreux prêtres à Genève qui, à l'instar de l'abbé Giovanni Chicherio (aumônier des scouts), contestent l'idéologie militariste.

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 »¹⁸⁵. 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

¹⁸⁴ 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

¹⁸⁵ 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. 361

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 militante¹⁸⁶ 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.¹⁸⁷

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 marché¹⁸⁸.

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 »¹⁸⁹. 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

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 68

¹⁸⁷ Entretien avec NT, novembre 2017.

¹⁸⁸ 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. 71

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 21

domestiques comme le font encore les mouvements catholiques ruraux¹⁹⁰. 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 moral¹⁹¹ 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.

Cette dynamique transnationale est étroitement dépendante des transformations économiques qui affectent les « mutations de la jeunesse au travail »¹⁹², en particulier dans les centres industriels comme à Genève où les centres de formation et les usines se multiplient. Pour le canton de Genève seul, 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).

¹⁹⁰ 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

¹⁹¹ A. FAVIER, « Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France », *op. cit.*

¹⁹² R. MORDER, « Années 1960 : crise des jeunesses, mutations de la jeunesse », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 74, n° 1, 2004, p. 62-69

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

Figure 5 : Situation professionnelle de la population active à Genève¹⁹³

L'extension de la formation duale, la généralisation du travail salarié, l'intensification de la division technique du travail, la faible représentation des apprentis dans les instances syndicales font l'objet d'une réflexion. La JOC questionne la qualité de la formation, mais aussi la manière dont les conditions de travail 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 »¹⁹⁴.

Il faut attendre le début des années 1970, dans le contexte des grèves dans l'industrie genevoise et des premières mobilisations de soutien aux ouvriers immigrés et saisonniers, pour que cette réflexion se mue en revendications politiques. 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 de jocistes tessinois¹⁹⁵. Au Tessin, ce thème est colporté par les chefs de

¹⁹³ SERVICE CANTONAL DE STATISTIQUE GENÈVE (éd.), *Annuaire de statistique 1970*, Genève, 1971, p. 58

¹⁹⁴ Entretien avec NT, novembre 2017.

¹⁹⁵ 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.

clan du scoutisme Giorgio Bellini et Renato Berta¹⁹⁶. 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 encadrent la vie des jeunes à partir du livre *Il Tempo Libero* du sociologue italien Gianni Toti¹⁹⁷ :

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 catégories sociales fussent 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.¹⁹⁸

Au début des années 1970, 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 »¹⁹⁹.

L'on sait que « l'accent mis sur la dimension individuelle et psychologique des problèmes » peut toutefois faire obstacle à la montée en généralité²⁰⁰. 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

¹⁹⁶ F. VERI, « Au Tessin, il faut chaud », 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. 173

¹⁹⁷ G. TOTI, *Il tempo libero*, Rome, Editori Riuniti, 1961

¹⁹⁸ 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.

¹⁹⁹ A. DAFFLON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse : 1932-1948*, *op. cit.*, p. 220

²⁰⁰ C. HAMIDI, « Associations, politisation et action publique. Un monde en tension », *op. cit.*, p. 353

psychologique prédominait et selon moi, prenait beaucoup trop de place²⁰¹.

Il faut néanmoins nuancer l'apolitisme officiel de la JOC. Peu avant la contestation étudiante, 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 »²⁰².

En cela, les jocistes semblent plutôt bien « préparés » à la mobilisation et à la 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 »²⁰³. 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 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.

Si certains y voient l'expression du « complexe des jocistes devant les engagements et la rhétorique chevronnée des militants des mouvements politiques »²⁰⁴, et donc un sentiment d'illégitimité culturelle, il faut aussi tenir compte de cet entre-soi. La JOC regroupe des individus qui « évoluent » ensemble dans leur milieu socioprofessionnel et militant. Les plus jeunes, c'est-à-dire ceux qui fréquentent la JOC au tournant des années 1970, 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. Quant aux (ex)aumôniers

²⁰¹ A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 19

²⁰² S.N., « Avant un grand rassemblement », *Nouvelliste et Feuille d'Avis du Valais*, 5 avril 1968, p. 2

²⁰³ A. FAVIER, « La révision de vie », *op. cit.*, p. 146

²⁰⁴ 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. 359.

de la JOC et de l'ACO, ils sont plusieurs à s'investir au Comité pour l'abolition du statut de saisonnier (CASS) créé en décembre 1973. Mais la JOC s'essouffle. Un bulletin interne reconnaît que « 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 »²⁰⁵.

Des jécistes « préparés » à la contestation

Il faut attendre les années 1960 pour retrouver les premières traces d'une activité jéciste. 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 apparaître le rôle central des jécistes dans les premiers mouvements de collégiens, ceux-ci formant une unité de génération associée au cadre de vie historico-social des années 1950-1960²⁰⁶. Appartenant souvent à la première génération intrafamiliale à accéder aux études longues, ces jeunes catholiques intègrent un système scolaire et universitaire calibré pour reproduire les positions occupées par l'élite bourgeoise. Ils y ressentent les « complicités culturelles qui associaient 'contenus' d'enseignement et 'modes' d'enseignement aux prérequis que possédait la minorité des enfants issus des classes cultivées »²⁰⁷.

Ils gagnent les bancs des universités romandes après que d'autres, avant eux, aillent ouvrir la voie au syndicalisme étudiant : la jeunesse étudiante communiste inspire la formation d'une gauche étudiante qui se politise à travers le combat algérien et l'anti-impérialisme²⁰⁸. Plusieurs jeunes catholiques s'engagent – avec des protestants insérés dans les réseaux pacifistes du protestantisme – dans ce mouvement syndical qui porte,

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ 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

²⁰⁷ Bernard Pudal, « Ordre symbolique et système scolaire dans les années 1960 » in D. Damamme, B. Gobille, F. Matonti, et B. Pudal (dir.), *Mai-juin 68*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2008, p.71

²⁰⁸ P. JEANNERET, « Le Mouvement démocratique des étudiants », *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier* 21, 2005, pp. 43-84.

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 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 1960, 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 1960, 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 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 1960 partagent des expériences communes liées à leur accès aux études supérieures qui participent à la « mise en suspens de l'adhésion première à l'ordre établi »²⁰⁹. 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 1950, 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 libérales²¹⁰. 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

²⁰⁹ 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

²¹⁰ Magnin Charles, « Éléments d'une histoire de la lutte pour l'égalité sociale devant l'école en Suisse romande entre 1924 et 1961 », *Éducation et instruction*, AÉHMO & Éditions d'en bas, n°16, 2000, p. 57-76

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 collèves 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. Majoritaires au Grand Conseil (législatif cantonal) d'année en année, les réformes engagées pour élargir l'accès à l'université ne sont toutefois qu'une réponse de la droite radicale face à la très coûteuse « pénurie de cadres » après s'y être opposé pendant des décennies. De ce fait, la réforme vise moins les « familles de conditions modestes » que les catégories « disposant de revenus moyens », et ce en inférant le taux de démocratisation des études au taux de développement économique²¹¹. 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 travail²¹². Les objectifs d'une plus grande « démocratisation » des études sont âprement poursuivis par le conseiller d'État catholique socialiste André Chavannes face à la résistance d'associations d'élèves et d'enseignants, des organisations patronales et de la droite politique²¹³, témoignant d'une aile catholique sociale particulièrement sensible et engagée dans la promotion des catégories populaires.

Les collégiens de catégories populaires, parmi lesquels figurent de nombreux jécistes, sont les premiers dans les années 1960 à vivre cette situation. En regroupant des jeunes catholiques, fils d'ouvriers et d'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 symbolique :

²¹¹ *Ibid.*, p. 74

²¹² 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

²¹³ J.-P. GAVILLET, *André Chavanne: homme d'État, humaniste et scientifique*, Gollion, Infolio, 2013

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 interrogations²¹⁴.

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 »²¹⁵, dont ils découvrent la « fonction conservatrice »²¹⁶, 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 adolescente²¹⁷.

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 aiguise leur sens critique de la société. Les aumôniers des collèges, marqués par les témoignages d'une génération de prêtres français vivant un « décalage

²¹⁴ Entretien avec DF, février 2020.

²¹⁵ 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

²¹⁶ P. BOURDIEU et P. CHAMPAGNE, « Les exclus de l'intérieur », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 91, n° 1, 1992, p. 72

²¹⁷ Entretien avec DF, février 2020.

dramatique entre la vie pieuse et recluse du grand séminaire et la brutale réalité de la guerre et de la vie à l'extérieur»²¹⁸, 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 Evelyn 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 réfléchir²¹⁹.

À partir des années 1960, 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 scolaire²²⁰. Plusieurs collégiens catholiques se souviennent « qu'on nous faisait lire au collège, qui était très critique, Simone de Beauvoir et Sartre »²²¹. Cette émulation intellectuelle auquel ces jeunes catholiques

²¹⁸ M. SÉVEGRAND, *Vers une église sans prêtres : la crise du clergé séculier en France, 1945-1978*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 163

²¹⁹ Charles Magnin, « Y a-t-il eu un Mai 68 en Suisse ? », Émission *Versus-penser*, 8 mai 2018

²²⁰ 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-XVIIe-XXIe siècle*, Genève, Slatkine, 2012, p. 197-204

²²¹ Charles Magnin, « Y a-t-il eu un Mai 68 en Suisse ? », Émission *Versus-penser*, 8 mai 2018

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 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 communistes et socialistes du PdT et du PS²²².

Parmi les intellectuels qui dialoguent avec le marxisme et les écrits du jeune Karl Marx philosophe figurent des penseurs catholiques (Chenu, Teilhard, Mounier, Desroches)²²³. Or, depuis le milieu des années 1960, 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 »²²⁴. 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. »²²⁵

²²² On doit cette remarque à C. PRUDHOMME, « Les jeunesses 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

²²³ Y. TRANVOUEZ, « Les idées du ciel ne tombent pas juste. La division théologique des chrétiens de gauche », *op. cit.*, p. 513

²²⁴ 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

²²⁵ Entretien avec DF, février 2020.

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 1960 une série de « campagnes d'année » auprès des collégiens pour interroger et verbaliser leurs ressentis, perceptions et expériences 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 partageant 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 des écoles est un groupe. (...) Conscient ou non, l'étudiant est solidaire de tous les étudiants²²⁶.

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 »²²⁷. 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 »²²⁸. 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 gymnasiales. Et je me suis retrouvé avec la crème de la crème de tous les collèges, notamment lausannois. Dans la classe, il y avait

²²⁶ AC, Fonds Dominique Frei, Brochure « JEC-JECF. Bilan de l'enquête. Campagne d'années 66-67 », Genève, 1966, p. 11

²²⁷ Idem

²²⁸ AC, Fonds Dominique Frei, Brochure « JEC-JECF. Bilan de l'enquête. Campagne d'années 67-68 », Genève, 1968, p. 5

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 à 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.²²⁹

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. »

Figure 6: Thèmes et description des Campagnes d'années de la JEC/JECF²³⁰

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 *prima* d'une culture orientée sur la promotion individuelle de la réussite économique et la distinction culturelle au détriment d'une réflexion en phase avec leurs

²²⁹ Entretien avec MH, novembre 2015.

²³⁰ AC, Fonds Dominique Frei, Brochure « JEC-JECF. Campagne d'années 67-68 », Genève, 1968, p. 2

interrogations, en premier lieu sur les inégalités face au système scolaire, perçues d'autant mieux qu'ils y sont confrontés en permanence. 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 »²³¹. 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)²³². 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 »²³³ en s'investissant dans la rédaction et l'impression ronéotypée de tracts et

²³¹ AC, Fonds Dominique Frei, « Rapport du comité JEC du Collège du 23 mars 1965, DF1200_CP6900

²³² Étudiante en sciences sociales au début des années 1960, Gabrielle Nanchen (née en 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 ans, 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 pour une meilleure politique familiale dans un contexte où les politiques sociales en la matière sont très restrictives.

²³³ 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. 44

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 si le MDE a considérablement amélioré le système d'octroi des bourses²³⁴, 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.

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 internes²³⁵ et aux départs de ses principaux animateurs, d'autres organisations prennent ensuite le relais, en particulier l'Action syndicale universitaire (ASU)²³⁶ 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 1969²³⁷. Ce mouvement syndical étudiant contribue plus généralement à la formation d'une gauche étudiante dans laquelle s'engagent des jeunes socialistes, des jeunes communistes et des jécistes²³⁸.

En témoigne l'annonce commune par l'ASU, la JECU, le CUC, le MET, la Jeunesse libre (jeunes communistes) et les Jeunesses socialistes, en mars 1965, d'une « solidarité totale avec les étudiants espagnols » qui, sous le franquisme, exigent le droit de créer un mouvement syndical étudiant²³⁹. Une enquête prosopographique montre, enfin, qu'une partie des soixante-huitards se politisent initialement au sein de ce

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ À 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

²³⁶ En luttant en faveur d'un élargissement de l'accès aux bourses d'études, l'PAGE 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.

²³⁷ P. JEANNERET, « Le mouvement démocratique des étudiants (MDE) », *op. cit.*, p. 52

²³⁸ 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.

²³⁹ ASU, « Solidarité totale avec les étudiants espagnols. L'Association syndicale universitaire communique », *La Sentinelle*, 13 mars 1965, p. 7. L'Association syndicale soutient la totalité des revendications des étudiants espagnols. Parmi les revendications figurent la reconnaissance des « assemblées libres » d'étudiants, la gratuité de l'enseignement universitaire et la reconnaissance de la liberté d'association et d'expression.

mouvement²⁴⁰. Cette jéciste qui entre à l'université en 1967 et qui intègre un groupe marxiste animé par des étudiants et assistants de la jeunesse communiste²⁴¹, 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 passée 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 mentors²⁴².

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 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

²⁴⁰ 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.*

²⁴¹ C'est le cas par exemple de Laurent Wolf à Genève qui occupe une position d'assistant à la Faculté de sociologie.

²⁴² Entretien AB, novembre 2019.

les garçons, et pourquoi les filles n'ont pas la même éducation que les garçons²⁴³.

Avec le MIC, les jécistes des collèges réalisent leur apprentissage militant en organisant, par exemple, des projections de films 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'Ecole 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 études²⁴⁴.

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 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 »²⁴⁵.

²⁴³ Entretien avec DF, février 2020.

²⁴⁴ Entretien avec DF, février 2020.

²⁴⁵ AC, Fonds Dominique Frei, Brochure « JEC-JECF. Bilan de l'enquête. Campagne d'années 67-68 », Genève, 1968, p. 10

Le MIC²⁴⁶ 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, Amos, 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 – Genève²⁴⁷.

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 »²⁴⁸. 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

²⁴⁶ 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 (FGMS). On retrouve les collégiens du FGMS dans les cortèges formés par les étudiants « rebelles » en mai 1968.

²⁴⁷ Entretien avec BC par Marie Métrailler et Bernard Voutat, décembre 2012.

²⁴⁸ LA RÉDACTION, « Qu'est-ce que le CLES ? », *Spécial Entraide*, novembre 1968, p. 13

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 se sentait « concernés ». On trouvait qu'il fallait que les jeunes s'intéressent à leur situation, à leur destin. Et le questionnaire était là autour²⁴⁹.

Tout cela invite à constater à quel point ces mouvements « préparent » 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'actions (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 qu'y 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 eu²⁵⁰.

²⁴⁹ Entretien avec CL, juillet 2017.

²⁵⁰ Entretien avec GJ et FJ, janvier 2017.

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 personalisme 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'alignement²⁵¹. 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 revue *Esprit*, Mounier, le personalisme. Moi j'étais assez là-dedans. » Ces revues favorisent la circulation d'un catholicisme engagé pour la libération des peuples. Au cours des années 1960, *Témoignage chrétien* radicalise son discours en dénonçant l'impérialisme des grandes puissances, n'hésitant plus à recourir à une grille de lecture marxiste dans l'analyse des problèmes de « développement » du Tiers-Monde²⁵², à l'instar du Comité catholique contre la faim et pour le développement (CCFD) qui, dès janvier 1961 opère un « démarquage par rapport à la tradition caritative catholique »²⁵³.

Cette orientation intellectuelle se concrétise chez certains par le ralliement ou le compagnonnage avec l'aile gauche du Parti socialiste portée par la Jeunesse socialiste par *Domaine Public*²⁵⁴. 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 valise²⁵⁵. Ce courant critique à l'égard des dirigeants du parti qui défendent la voie de la collaboration gouvernementale et adoptent

²⁵¹ 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

²⁵² É. FOUILLOUX, « Les cinq étapes de Témoignage chrétien », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 125, n° 1, 2015, p. 3

²⁵³ C. PRUDHOMME, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde : quelle continuité ? », *op. cit.*, p. 25

²⁵⁴ 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

²⁵⁵ Anon., « Jean de la Croix Kaelin 1918-2016 », *Sourve. Revue dominicaine trimestrielle*, juin 2016

dès 1959 un « programme centriste »²⁵⁶ 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 »²⁵⁷. 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. Quoiqu'il en soit, ces étudiants genevois d'origine catholique se forment dès leurs années 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 qu'y 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 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 »²⁵⁸. Engagés pour sortir le pays du sous-développement²⁵⁹, 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 »²⁶⁰. En 1967, deux jécistes suisses impliqués dans le comité romand se rendent au Conseil mondial

²⁵⁶ 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

²⁵⁷ J. DUQUESNE, *La gauche du Christ*, Paris, Grasset, 1972, p. 34

²⁵⁸ 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

²⁵⁹ L. VALLADARES, « Louis-Joseph Lebreton et les favelas de Rio de Janeiro (1957-1959) : enquêter pour l'action », *Genèses*, vol. 60, n° 3, 2005, p. 34

²⁶⁰ 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

de la JECI à Montréal accompagnés par leur aumônier²⁶¹. Les responsables du secrétariat latino-américain de la MIEC-JECI²⁶², 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 Tupamaros²⁶³. (...) C'était tous des émules de l'archevêque Elder Camara²⁶⁴.

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, luttaient dans des conditions souvent difficiles à l'instauration d'un royaume de justice²⁶⁵.

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* (mars 1967) leur ouvre d'ailleurs une brèche lorsqu'elle soutient le point de vue suivant :

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

²⁶¹ Il s'agit de Marcel Châtelain, Éric Sottas et Georges Joliat

²⁶² Mouvement International d'Étudiants Catholiques

²⁶³ Mouvement politique uruguayen, d'extrême gauche qui prône l'action directe et la guérilla urbaine dans les années 1960 et 1970.

²⁶⁴ Entretien avec GJ et FJ, janvier 2027.

²⁶⁵ Archives du diocèse LGF, Fonds IX.53/55/58 JEC-JECU, Éric Sottas et Christine Menut, Lettres de la JEC Romande aux anciens jécistes, aux parents des jécistes et aux amis de la JEC, 1969.

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 mouvements 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 »²⁶⁶. 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 un « choc moral »²⁶⁷, 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 référerait 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 présentes²⁶⁸.

La diffusion d'une lecture anti-impérialiste et « tiers-mondiste » d'une instauration « forcée » de l'économie de marché libérale dans les pays

²⁶⁶ C.-É. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde*, op. cit., p. 282

²⁶⁷ 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'écoeurement, 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

²⁶⁸ Entretien AB, novembre 2019.

du sud ainsi que la publicisation des violences commises par la dictature dans les milieux jécistes contribuent à nourrir leur intérêt pour les analyses marxistes afin de « comprendre » pour mieux « agir ». Demandeurs de « cadres théoriques pour la pensée »²⁶⁹, le marxisme fonctionne « contre le discours humaniste réconciliateur de beaucoup de mouvements catholiques »²⁷⁰. 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 personnalisme d'Emmanuel Mounier cède la place à une critique marxiste du capitalisme²⁷¹. 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 leur donner ces cadres.

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 est responsable sous-développement²⁷².

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 se convainc de la nécessité de mettre un terme au système capitalisme :

On est sorti de là, nous étions devenus anticapitalistes, tous, parce que nous avons 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 coûts 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

²⁶⁹ Y. ABIVEN et E. CALVEZ, « Les avatars de l'identité catholique », *op. cit.*, p. 86 ; D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, *op. cit.*, p. 312-317

²⁷⁰ P. THIBAUD, « Les militants d'origine chrétienne », *Esprit*, n° 4-5, mai 1977, p. 7

²⁷¹ 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, École des Hautes Études en Sciences sociales (EHESS), 2009, p. 151

²⁷² Entretien avec JE, mai 2016.

monde, notamment africain et latino-américain et asiatique. Et comment ces mêmes capitalistes rapatrient ces profits²⁷³.

Conclusion

Une des constantes qui semble caractériser l'existence d'un éthos militant propre aux jécistes réside dans « cette attitude à la fois morale et politique qui vise à *agir concrètement*, à réaliser des choses » en insistant sur la nécessité de « 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 transparait que dans la pratique et par l'exemple, sans être véritablement explicité, moins encore théorisé²⁷⁴.

La JOC fournit à ce titre des compétences politiques à un milieu ouvrier le plus souvent dépossédé de moyens d'expression, de mobilisation et de structuration du mécontentement²⁷⁵. Cet éthos militant se retrouve en partie au sein de la JEC, mais celle-ci se compose de jeunes catholiques plus enclins à recourir à des analyses théoriques et abstraites

²⁷³ Entretien avec BC, février 2016.

²⁷⁴ M. PRÉVOT, « 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

²⁷⁵ À 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

du monde social dans la mise en œuvre d'actions transformatrices, ce qui différencie les deux mouvements.

En comparaison, 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 1960, et ce bien avant 68. 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 1960 révèle ainsi comment une organisation dite « religieuse », dont la vocation est centrée sur l'apostolat et la 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 correspondant à la seconde moitié des années 1960. 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 desquels 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. 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.

Que ce soit à la JOC ou à la JEC, 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. On verra que la plupart des enquêtés d'origine catholique réalisent leur apprentissage politique au sein de groupes, qu'ils apprécient autant pour leur capacité à opérer une lecture

de l'Évangile permettant d'appréhender les problèmes de la vie quotidienne, que pour leur dynamique d'action collective.

Chapitre 2

La rue est dans l'Église

Ce chapitre restitue les contextes et vecteurs majeurs de politisation et d'engagement des enquêtés. La conjoncture locale et internationale est importante à saisir, car elle favorise la propension des enquêtés à faire le pari de l'investissement dans le militantisme²⁷⁶. La première section montre que les enquêtés grandissent dans un contexte de « circulation révolutionnaire »²⁷⁷. Saisir les effets de ce contexte sur les enquêtés exige également d'inscrire cette période dans les luttes politiques investies par les militants d'origine chrétienne. La seconde section porte sur les principaux thèmes et contestations de l'institution religieuse faussement « perçue comme parallèle et secondaire par rapport à la crise proprement politique »²⁷⁸. Seront analysés les dynamiques collectives, les ressources et répertoires d'actions mobilisés par les divers groupes dissidents pour contester l'institution.²⁷⁹ Nous verrons que les années 1968-1969 constituent une scansion historique caractérisée par la radicalisation de la critique anti-institutionnelle. Elle favorise chez les enquêtés :

[l'acquisition d'une] 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 découverte²⁸⁰.

Circulation et diffusion des mobilisations dans les milieux chrétiens

Un air de révolution à l'échelle internationale

Les mouvements de libération en Afrique et Asie ainsi que la répression des mouvements dits « populaires » en Amérique latine ont marqué en profondeur l'engagement des enquêtés. L'entrée sur la scène internationale des pays décolonisés du « Tiers-Monde » et la place nouvelle de ses représentants au sein de la curie romaine et du Conseil

²⁷⁶ C. PÉCHU, *Droit au logement*, *op. cit.*, p. 188.

²⁷⁷ B. GOBILLE, « Introduction. Circulations révolutionnaires. Une histoire connectée et 'à parts égales' des 'années 1968' », *Monde(s)*, vol. 11, no. 1, 2017, pp. 13-36.

²⁷⁸ J.-L. SCHLEGEL, « La révolution dans l'Église », 2008, *op. cit.*, p. 54.

²⁷⁹ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, *op. cit.*, p. VIII.

²⁸⁰ J. LAGROYE, « Les processus de politisation », *op. cit.*, p. 369.

œcuménique des Églises alimentent le débat sur la légitimité de la violence révolutionnaire et le rôle des chrétiens dans les luttes contre la dictature et l'impérialisme.

Les chrétiens face à la révolution

Dans les années 1960, la solidarité à l'égard des mouvements populaires réprimés par les dictatures avec la complicité des grandes puissances a des retentissements internationaux. Dans les milieux chrétiens, l'engagement révolutionnaire se fraye un chemin via 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. Le « passage » de la mission au « développement » du Tiers-Monde est soutenu par le Département missionnaire, parfois accusé de soutenir les groupes indépendantistes²⁸¹. 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, aumônier de 1956 à 1965 au CUC à Genève, milite activement dans le réseau Jeanson²⁸². Cet anticolonialiste fidèle à l'Église marque les esprits d'une partie de la gauche étudiante qui fréquente le Centre universitaire catholique²⁸³. Côté protestant, l'entraide protestante (EPER) financée par les Églises cantonales protestantes, la Confédération et, dès 1961 par « 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 libération.

Par ailleurs, les mobilisations contre la guerre du Vietnam montent en puissance dès 1965. La révolution culturelle lancée par Mao Zedong en 1966 incarne la résistance des « petits » du Tiers-Monde face aux puissances impérialistes. À la fin des années 1960, l'Amérique latine devient le nouvel épice de luttes révolutionnaires pour la

²⁸¹ R. RENSCHLER, « La part des missionnaires dans l'indépendance du Mozambique », *Nouvelle revue de Lausanne*, 28 juin 1975.

²⁸² Son action est mentionnée par R. KAUFFER, « Les porteurs de valises », dans *Paris la Rouge*, Paris, Perrin, 2016, p. 252-287.

²⁸³ Parmi ces étudiants figure notamment la future Conseillère fédérale socialiste, Ruth Dreifuss qui participe aux réunions du MSA et du journal *Domaine Public*. Anon., « Jean de la Croix Kaelin 1918-2016 », *Source. Revue dominicaine trimestrielle*, juin 2016.

« 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*, héros de la révolution pour les jeunes chrétiens qui assument un penchant marxiste. Tandis que le prêtre combattant Camilo Torres devient l'icône d'un engagement chrétien radical. Le modèle insurrectionnel cubain déferle sur l'Amérique latine. Enfin, 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. 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 Frago, l'évêque de Crateús et de Dom Helder Camara, l'archevêque d'Olinda et de Recife. Dans le Nordeste, les ligues paysannes gagnent la une de la presse nationale et étrangère²⁸⁴. 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) brésilienne assument leur penchant marxiste et s'engagent dans les mouvements révolutionnaires²⁸⁵.

Des laïcs et prêtres européens sont attirés par la mission dans les communautés populaires latino-américaines dans laquelle ils peuvent être plus que des « fonctionnaires de Dieu » et vivre ainsi un réenchâtement de leur engagement religieux. Comme le note Olivier Chatelan, tous les ingrédients sont réunis pour que ces prêtres et laïcs reviennent « convertis par les pauvres » ou choisissent de rester en Amérique latine. Au « relâchement du contrôle disciplinaire du fait de l'entre-deux hiérarchique » s'ajoute la sidération devant la pauvreté des favélas et la rencontre marquante de prêtre – parfois torturés et

²⁸⁴ R. MARIN, « Les Églises et le pouvoir dans le Brésil des militaires (1964-1985) », *op. cit.*

²⁸⁵ À la fin des années 1960 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.

assassinés – engagés dans les mouvements populaires²⁸⁶. Les conférences de prêtres de retour ou expulsés d'Amérique latine²⁸⁷ et le témoignage de prêtres latino-américains exilés en Europe brouillent les frontières entre « salut » et « libération ». L'abbé Romain Zufferey, prêtre au Valais, se rend plusieurs fois au Brésil (Récife) pour l'ACO durant les années 1960. Il multiplie les conférences en Suisse romande sur la manière dont les communautés catholiques témoignent de leur solidarité avec les pauvres²⁸⁸. Ex-jéciste, cette enquêtée devenue secrétaire générale de Frères sans Frontières s'en souvient :

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. 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 rencontres²⁸⁹.

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 par ce type de contacts que des enquêtés engagés à la JEC ou au Mouvement international de la Jeunesse agricole et rurale catholique (MIJARC) implanté à Fribourg se rendent en Amérique latine. Bouleversés par la foi de peuples dont ils ignoraient tout, les enquêtés, souvent jeunes, se confrontent à la radicalisation politique et à la brutalité des dictatures militaires.

Si les enquêtés s'y rendent souvent avec l'intention « d'apporter quelque chose », leur posture change rapidement une fois sur place : « 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 pas apporter ce que nous on avait prévu. Ça, on a dû en faire l'apprentissage »²⁹⁰. En outre, le dialogue entre théologie et marxisme nourrit une critique des théories

²⁸⁶ O. CHATELAN, « “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.

²⁸⁷ 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.

²⁸⁸ 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.

²⁸⁹ Entretien avec BB et MB, octobre 2015.

²⁹⁰ Entretien avec BB et MB, octobre 2015.

du développement, un concept occidentalocentrique qui fait l'impasse sur les inégalités provoquées par l'extension du modèle capitaliste.

Le phénomène latino-américain du « christianisme de la libération »²⁹¹ contribue de façon significative à transformer les représentations des clercs et laïcs européens sur la pastorale et la place des chrétiens dans les luttes sociales. Avant d'être une théologie formalisée au début des années 1970, ce christianisme désigne un ensemble de groupes, communautés et mouvements catholiques d'émancipation des pauvres²⁹². 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 ». Ils se réfèrent à un « cadre d'injustice » qui conçoit la privation de biens de première nécessité non pas comme une fatalité, mais comme un produit des rapports de domination.

Inquiet de l'émergence de ces mouvements chrétiens marxistes révolutionnaires, Paul VI prend position dans son encyclique « *Populorum Progressio* » en mars 1967. Le texte réserve le recourt à l'insurrection révolutionnaire uniquement au cas de « tyrannie évidente et prolongée qui porterait atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun du pays »²⁹³. Aux yeux de certains, l'encyclique légitime l'engagement des chrétiens dans certains mouvements révolutionnaires. Si bien que lors du Congrès eucharistique de Bogota en août 1968, Paul VI corrige ses propos en déclarant que les « changements brusques et violents des structures sont trompeurs, inefficaces et certainement non conformes à la dignité du peuple »²⁹⁴. 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 ». Il déclare 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 »²⁹⁵. Mais la

²⁹¹ M. LÖWY, *La guerre des dieux*, op. cit.

²⁹² M. LÖWY, « Religion, politique et violence : le cas de la théologie de la libération », *Lignes*, vol. 25, n° 2, 1995, p. 195-204.

²⁹³ C'est nous qui soulignons. Encyclique du pape Paul VI, « *Populorum progressio* sur le développement des peuples », publiée le 26 mars 1967.

²⁹⁴ 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.

²⁹⁵ 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.

révolution attire autant qu'elle divise. Elle rebute une partie du clergé européen et latino-américain qui craint l'avènement d'un socialisme oppresseur, hostile à l'Église.

Côté protestant, ce contexte international se répercute au sein du COE « au visage tourné vers le monde »²⁹⁶ 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 de la réalité des enjeux sociopolitiques. Un tournant s'amorce en 1966. Peu après la Conférence tricontinentale au cours de laquelle Ernesto Che Guevara appelle à créer « deux, trois, dix Vietnam », la conférence « Église et société » réunit 400 chefs d'Église, théologiens, économistes et politiques à Genève du 12 au 26 juillet 1966. Elle amorce la réflexion au sein du COEE sur le « rôle de la théologie dans les révolutions sociales de notre temps ». 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.

En Suisse romande, l'engagement révolutionnaire devient un thème de débat parmi les étudiants en théologie sensibilisés au Tiers-Monde. En mai 1967, une centaine d'étudiants de Suisse se retrouvent ainsi pour un rassemblement « Interfac » à Thoune autour du thème : « Le chrétien – un révolutionnaire ? »²⁹⁷. Quelques mois plus tard éclatent les premières contestations étudiantes portées en partie par des étudiants catholiques.

Le temps des « gauchistes chrétiens »²⁹⁸

Après la séquence conciliaire, la réhabilitation partielle des prêtres-ouvriers par Rome et la politisation d'une nouvelle génération de prêtres en Europe, Mai 68 fait sauter un nouveau verrou dans l'engagement à gauche de clercs et laïcs 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. La

²⁹⁶ M. BAROT, « Le Conseil œcuménique des Églises et les questions internationales », *Relations internationales*, n° 28, Éditions Belin, 1981, p. 480.

²⁹⁷ ATS, « "Interfac" 1967 », *Feuille d'avis de Lausanne*, 1^{er} juin 1967, p. 9.

²⁹⁸ D. PELLETTIER, *La crise catholique, op. cit.*, p. 117.

Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI), l'Action catholique – qui, en 1969, affirme son indépendance vis-à-vis de la Démocratie chrétienne – et le scoutisme des Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani (ACLI) participent aux mobilisations étudiantes qui éclatent en février 1967 à Turin et Pise²⁹⁹. L'occupation de l'université du Sacré-Cœur à Milan en novembre 1967 est menée par des étudiants catholiques. En mars 1968 se déroule un contre-carême à Trente tandis que 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. Le 14 septembre, la cathédrale de Parme est à son tour occupée par des militants catholiques soutenus par la paroisse de l'Isolotta à Florence³⁰⁰. Une partie des catholiques rejoignent Lotta Continua, et n'excluent pas le recours à la violence pour mettre un terme à celle qu'exerce le capitalisme sur les classes populaires et les pauvres³⁰¹.

Ce gauchisme catholique est aussi irrigué par les mouvements ouvriers catholiques espagnols impliqués dans le mouvement de grèves dans les Asturies en 1962-1963. Jusqu'au début des années 1970, 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 veulent soustraire les activités apostoliques à l'emprise du national-catholicisme, d'une part, et mettre un terme au franquisme en restaurant un système démocratique, d'autre part³⁰². Or, leur influence s'étend au-delà des frontières, en France, en Belgique et en Italie. Y contribuent les revues catholiques et les rencontres européennes de jeunesse catholique, par exemple à travers les congrès mondiaux de l'Apostolat des laïcs en 1951, 1957 et 1967³⁰³. Ces militants espagnols, progressivement exclus de l'Action catholique ouvrière (HOAC et JOC) par la hiérarchie entre 1965 et 1968, investissent notamment la Confédération nationale du

²⁹⁹ 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.

³⁰⁰ 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.

³⁰¹ J.-D. DURAND, « Catholiques et violence terroriste en Italie durant les années de plomb », *op. cit.*, p. 86.

³⁰² F. MONTERO, « Le progressisme catholique espagnol et la fin du franquisme (1960-1975) », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, 2016, p. 2.

³⁰³ F. MONTERO, « Le progressisme catholique espagnol et la fin du franquisme (1960-1975) », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, 2016, p. 3.

travail (CNT), un syndicat anarcho-syndicaliste. Certains exilés comme ce militant anarcho-syndicaliste gagnent la Suisse où ils intègrent l'activisme syndical ou les groupes maoïstes :

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 ici les syndicats chrétiens³⁰⁴.

Les groupes fréquentés par les enquêtés se réfèrent aux mouvements « gauchistes » ou « révolutionnaires » animés par des prêtres et laïcs français. Les revues françaises *Témoignage chrétien* et *Frères du monde*, dont l'ancrage à gauche se confirme dès 1967, se situent à la pointe de la critique anti-impérialiste³⁰⁵ forgée dans le combat anticolonialiste et la cause vietnamienne³⁰⁶. Certains clercs – Jean Cardonnel, Paul Blanquart ou encore Robert Davezies côté catholique, Georges Casalis et Paul Beaumont côté protestant, pour ne citer qu'eux – deviennent les porte-paroles de groupes, dont Denis Pelletier a retracé l'histoire, prônant la révolution et la voie du gauchisme³⁰⁷.

Trois événements témoignent de l'essor de cette mouvance chrétienne révolutionnaire en France³⁰⁸. D'abord la publication en janvier 1968 par *Frère du Monde* d'un numéro spécial intitulé « Foi et Révolution » dans lequel la révolution dans l'Église est pensée comme le corolaire du combat des peuples prolétaires contre l'impérialisme. Ensuite, le colloque à Paris, le 25 mars, sur le thème « Christianisme et Révolution ». 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 », toutes les fois où la justice sociale autorise un « changement radical de structures économiques et politiques ».³⁰⁹ Cette révolution implique de transformer en profondeur le christianisme contemporain afin d'en faire un authentique vecteur de transformation du monde :

³⁰⁴ Entretien avec AP, novembre 2019.

³⁰⁵ É. FOUILLOUX, « Les cinq étapes de Témoignage chrétien », *op. cit.* ; S. ROUSSEAU, « “Frères du Monde” et la guerre du Vietnam », *op. cit.*

³⁰⁶ S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, *op. cit.*, p. 148.

³⁰⁷ D. PELLETIER, *La crise catholique*, *op. cit.*, chap. 4.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 31-33.

³⁰⁹ Extrait de *Ibid.*, p. 31.

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 lui³¹⁰.

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*, 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 dissolution³¹¹. Échange et Dialogue rassemble encore quatre-cents participants en janvier 1972 à Grenoble.

Les dominicains qui animent les Centres universitaires catholiques à Genève et Lausanne s'inspirent des prises de position de frères de la Province dominicaine de France comme Jean Cardonnel et Paul Blanquart. Ces derniers expriment le souci d'enraciner la théologie dans la réalité contemporaine et formulent un « discours militant qui range l'originalité chrétienne sous la bannière d'Althusser ou du maoïsme »³¹². Les positions tiers-mondistes de Robert Davezies, qui donne plusieurs conférences à Genève, sont aussi celles du dominicain Jean Cardonnel. Le dominicain voit dans les luttes politiques en Haïti, au Pays basque au Brésil et au 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 congrès d'intellectuels à la Havane où il signe avec trois autres prêtres un manifeste pour l'engagement dans la « lutte révolutionnaire anti-impérialiste ».

La référence au marxisme fournit la source élémentaire de légitimation du recours à la violence révolutionnaire³¹³. Comme le note Vincent

³¹⁰ Extrait tiré de S. ROUSSEAU, *Françoise Vandermeersch : l'émancipation d'une religieuse*, Paris, Karthala, 2012, p. 72.

³¹¹ S. ROUSSEAU, « Les cathos de gauche : l'engagement dans les luttes politiques », dans *1968, une histoire collective*, Paris, La Découverte, 2008, p. 641.

³¹² D. PELLETIER, *La crise catholique*, *op. cit.*, p. 214.

³¹³ I. SOMMIER, *La violence politique et son deuil*, 1998, *op. cit.*, p. 53 et ss.

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 appliquée à l'institution ecclésiastique »³¹⁴. La brutalité des régimes militaires en Amérique latine et en Espagne est lue comme l'expression d'un système capitaliste et impérialiste fondé sur la violence.

Si la plupart des jécistes à Genève et Lausanne se radicalisent à gauche et rejoignent les rangs gauchistes, les dirigeants de la JOC ne sont pas en reste. Le secrétariat national 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 privilèges³¹⁵.

Le 17 et le 18 novembre 1973 à Lyon, l'Assemblée internationale des chrétiens réunit un millier de participants³¹⁶. Toutefois, le souffle retombe dès 1974 dans un contexte marqué par la « reprise en main » de l'Église catholique. En 1978, le nouveau pape Jean-Paul II opère un retour à la « tradition » et lance une vaste campagne contre le communisme³¹⁷. 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 »³¹⁸.

³¹⁴ 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.

³¹⁵ JOC, « Acte de foi. Camilo Torres », Genève, 5 mars 1970.

³¹⁶ D. PELLETTIER, *La crise catholique*, op. cit., p. 172.

³¹⁷ D. PELLETTIER, *La crise catholique*, op. cit.

³¹⁸ U. ALTERMATT, *Le Catholicisme au défi de la modernité*, op. cit., p. 424.

Côté protestant, les quatre pasteurs liés au Christianisme social, à savoir Georges Casalis, André Dumas, Louis Simon et Jacques Beaumont s'inscrivent dans cette mouvance. Ils signent l'appel aux chrétiens à se joindre aux mouvements étudiants et ouvriers daté du 21 mai 1968 et diffusé par *Témoignage chrétien*. À Lausanne, le Nicaraguayen Julio Lopez, qui intègre la faculté de théologie en 1967 avant de s'orienter en science politique, loge dans la communauté d'étudiants animée par l'aumônier Pierre-André Diserens. Il témoigne de la résistance sandiniste et sensibilise plusieurs de ses camarades à une théologie de la libération qui ne dit pas encore son nom. Jacques Fortin, lui aussi étudiant de la faculté, se radicalise également à gauche³¹⁹. Ancien scout de France, il se politise durant ses années à l'école préparatoire de théologie de Saint-Cyr-au-Mont-d'Or. Il publie une série d'articles controversés dans *Le Semeur*, une revue protestante qui, à l'instar de *Témoignage chrétien*³²⁰, opère un tournant radical à gauche dans le contexte de la guerre d'Algérie³²¹. À son arrivée à Lausanne, il devient un des leaders de l'Assemblée libre des étudiants, puis milite à Ligue marxiste révolutionnaire (trotskiste) et à la CRT (syndicat) avant d'être expulsé en France.

En 1972, la Fédération protestante de France publie le document « Église et pouvoirs »³²² dont l'écho dépasse les frontières hexagonales³²³. Le document écrit par une commission à laquelle participe le secrétaire du Christianisme social, Georges Casalis, déclare qu'il est du devoir des chrétiens, « dans l'espérance qu'ouvre l'Évangile », de transformer le système social. Deux options s'offrent à eux. D'une part, une « attitude de critique orientée vers un réformisme hardi ». D'autre part, une « contestation révolutionnaire »³²⁴. Dans tous les cas, elles obligent les chrétiens à questionner les solidarités que les

³¹⁹ Je remercie Isabelle Sommier et Olivier Fillieule de m'avoir gracieusement mis à disposition des informations sur l'itinéraire militant de cette personne qui se poursuit en France.

³²⁰ É. FOUILLOUX, « Les cinq étapes de Témoignage chrétien », *op. cit.*

³²¹ 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.

³²² La Fédération protestante de France regroupe la plupart des Églises, institutions, œuvres et mouvements du protestantisme français.

³²³ 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.

³²⁴ 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*.

Églises peuvent avoir avec les pouvoirs économiques et politiques. Dans sa posture la plus radicale, cette exigence implique 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 »³²⁵. En Suisse, le document soulève de nombreuses critiques relayées par le mensuel genevois *Vie protestante* qui en publie des extraits substantiels.

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 l'articulation entre marxisme et christianisme³²⁶. 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 Lausanne dont le communiste (POP) et futur conseiller national Joseph Zyziadis³²⁷. 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 objectifs 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 proposant³²⁸.

Le noyau ne parviendra jamais à s'entendre sur les buts et raisons de son existence. Certains participent à la grève de la faim sur la place publique à Renens, le 19 et 20 septembre 1975, pour dénoncer l'exécution des militants antifascistes par le régime franquiste. Le groupe organise également un atelier de lecture matérialiste de l'Évangile au camp annuel de Vaumarcus à Neuchâtel qui rassemble plusieurs

³²⁵ Extrait du document tiré de D. PELLETIER et J.-L. SCHLEGEL (éd.), *À la gauche du Christ*, op. cit., p. 370.

³²⁶ 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.

³²⁷ 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.

³²⁸ Extrait tiré de M. HONSBERGER, *Les chrétiens pour le socialisme à Lausanne. 1974-1978*, Mémoire de licence, Lausanne, Université de Lausanne, 1979, p. 7.

dizaines de jeunes paroissiens. L'atelier porte sur le livre du prêtre portugais Fernando Belo, *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc*. Concernant la démarche de cette lecture militante de la Bible :

[elle ne consiste 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 révolutionnaire³²⁹.

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*. En mars 1976, le groupe mène une campagne de fonds de soutien aux grévistes de l'usine Matisa à Renens auprès des paroisses³³⁰ : « 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. »³³¹

L'engagement des chrétiens dans les luttes politiques

On peut distinguer trois terrains sur lesquels ces chrétiens s'engagent dans les années 68 : le pacifisme et l'antimilitarisme hérités du pacifisme chrétien du début du siècle, la solidarité internationale qui concerne surtout l'Espagne franquiste et l'Amérique latine, enfin, la défense des travailleurs immigrés qui se déplace dans les années 1980 vers la défense des requérants d'asile.

L'engagement pacifiste et antimilitariste

À Lausanne, les groupes pacifistes, missionnaires et charitables à tonalité protestante des décennies précédentes façonnent un réseau militant préexistant aux années 68. Cette nébuleuse pacifiste se compose de groupes protestants de divers courants ultra-minoritaires : protestants de l'Église libre, Quakers, mennonites, réseau Lanza del Vasto, socialiste chrétien, etc. Pour ces groupes, l'avenir des générations futures dépend de la capacité de l'humanité à résoudre les conflits sans

³²⁹ S. ROUSSEAU, « Lectures militantes de la Bible dans les années 1970 », *Siècles*, vol. 29, 2009, p. 125.

³³⁰ L'action provoque l'ire d'un pasteur qui appelle la police.

³³¹ *Ibid.*, p. 32.

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.

Des jeunes protestants de Suisse romande et d'Europe se retrouvent lors des Semaines de réconciliation organisées par le pasteur italien Julio Vinay. Ils fraternisent sur les chantiers de reconstruction dans le nord de l'Italie. Avec la guerre d'Algérie puis la guerre du Vietnam, l'engagement pacifiste passe des cortèges et marches silencieuses à la désobéissance civile par l'objection de conscience. Le pasteur-ouvrier Jean Lasserre, secrétaire itinérant de la branche francophone du MIR, mène une importante campagne internationale pour la reconnaissance du droit à l'objection de conscience et du service civil. En contact avec les organisations à tonalité chrétienne, telles que le Service civil international³³², un nombre croissant de jeunes chrétiens recourent durant les années 1960 à ce mode de protestation. 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 en raison des souvenirs et récits de guerre, des films sur l'holocauste, etc. À cela s'ajoute un argumentaire théologique fondé sur le commandement « Tu ne tueras point » et le « Sermon sur la Montagne »³³³.

Plutôt que des actes individuels, l'objection de conscience participe d'un mouvement collectif qui dépasse progressivement la question du service militaire : la critique s'étend à la « neutralité » de la Suisse et à la défense armée érigée en valeur nationale³³⁴. Niels Rebetez observe ainsi « une proportion beaucoup plus importante, par rapport à la situation antérieure, d'objecteurs politisés et militants », parmi lesquels figurent des prêtres, intellectuels religieux et pasteurs, pour certains 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 certains enquêtés condamnés par la justice militaire, la prison les amène à côtoyer des marginaux condamnés pour

³³² H. MONASTIER, *Paix, pelle et pioche : histoire du Service civil international de 1919 à 1954*, Lausanne, La Concorde, 1955.

³³³ N. REBETEZ, « Comment en vient-on à refuser le service militaire en Suisse. Analyse de récits d'objecteurs des années 1960 et 1970 », *Trajecatoires*, n° 11, 2018, p. 12.

³³⁴ *Ibid.*

vol ou petite délinquance. Cette expérience les sensibilise à la fabrique de la délinquance par les inégalités sociales :

Bien sûr il y a des échanges. Alors là j'ai vu des jeunes qui étaient en prison, qui étaient de 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 pas³³⁵.

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. Elle est chargée de promouvoir auprès des jeunes catholiques l'enseignement de l'Église sur la paix à travers la prière, l'étude et les campagnes de sensibilisation³³⁶. En 1958-1960, le mouvement qui s'est engagé en faveur de 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 d'Économie et Humanisme du père Lebret 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 et pour le développement 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 un tournant avec la manifestation contre les journées militaires et le schème anti-impérialiste qui associe l'antimilitarisme à la solidarité internationale. En effet, l'annonce des Journées militaires à Genève – joutes, démonstrations et

³³⁵ Entretien avec AJ, 17 novembre 2015.

³³⁶ 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.

expositions militaires sur la rade³³⁷ – 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, jeunesses socialiste et communiste), les organisations pacifistes et tiers-mondistes chrétiennes (Centre genevois pour la coopération, Étude et action pour la paix, Jeunes de Pax Christi³³⁸, Réconciliation, Service civil international), et les mouvements du militantisme catholique (Vie nouvelle, JEC, MPF)³³⁹. Ces organisations chrétiennes se manifeste par une lettre ouverte datée du 4 mai qui dénonce « la dimension 'spirituelle' que l'on veut donner à l'armée [et qui] 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 »³⁴⁰. Elle accompagne une lettre signée par 25 théologiens genevois contestant 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 consommation³⁴¹.

En outre, les réunions préparatoires du mouvement d'action contre les Journées militaires se déroulent dans les locaux du Centre catholique

³³⁷ 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 », *Équinoxe : revue romande de sciences humaines*, n° 24, 2004, p. 33.

³³⁸ Des responsables de Pax Christi sont liés au dominicain français Philippe Roqueplo qui signe en 1966, avec Georges Casalis, une lettre ouverte intitulée « Du Christianisme social » dans *Témoignage chrétien et Le Monde*. Elle s'adresse aux clercs américains pour qu'ils fassent pression sur l'opinion publique américaine en faveur de la négociation.

³³⁹ AC, Fonds Anne-Marie Bollier, B1131_053_ABAS, « Lettre ouverte du Mouvement d'action contre les Journées militaires », 4 mai 1968.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ 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.

universitaire³⁴² : « C'est vrai que pendant les Journées militaires, il y avait du monde par là. Toute la contestation universitaire tournait autour du CUC »³⁴³. Au soir du 8 mai, une "assemblée de citoyens" réunit huit-cents personnes dans la salle du Faubourg. Parmi eux se trouvent de 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 HOAC³⁴⁴. L'assemblée se met d'accord pour une contre-mobilisation et annonce la tenue des Journées de la paix qui se dérouleront en novembre 1970³⁴⁵.

Au lendemain du meeting de « solidarité avec les étudiants français » du 13 mai qui réunit trois-cents étudiants, 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 ? »³⁴⁶. Le tract (signé par la Jeunesse socialiste, la Jeunesse communiste et l'Organisation des communistes de Suisse) désigne l'armée comme « l'instrument de la classe au pouvoir » et exige une démocratisation de l'armée³⁴⁷. Un sit-in se tient à la place Bel-Air, quand soudainement les forces de l'ordre chargent la foule et donnent des coups. La manifestation est violemment dispersée par la police. Une partie des manifestants se rassemble dans l'aula de l'université où les critiques fusent sur la fausse neutralité médiatique, l'idéologie militariste, et un système politique suisse qui révèle par cette répression sa collusion avec les intérêts de la bourgeoisie³⁴⁸.

La critique de l'armée associée à l'entreprise colonisatrice et dominatrice des puissances occidentales s'embrace notamment avec le scandale du

³⁴² 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.

³⁴³ Entretien avec FJ, janvier 2017.

³⁴⁴ Entretien avec AP, décembre 2019

³⁴⁵ 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.

³⁴⁶ Archives RTS, « Le Mai 68 genevois », Carrefour, émission du 19 mai 1968, en ligne (dernière consultation été 2020).

³⁴⁷ Parmi les revendications, figure « l'élection des officiers 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

³⁴⁸ 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.

trafic d'armes de la fabrique Bührle-Oerlikon, en 1968, durant la guerre du Biafra³⁴⁹. 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 à leur présence, visant ainsi indirectement les organisations pacifistes et gauchistes, et suscitant l'ire des milieux pacifistes.

Les manifestations contre la guerre sont aussi des marqueurs importants dans la mémoire des enquêtés. Entre 1967 et 1973, pas moins de quatre manifestations contre l'intervention américaine au Vietnam se tiennent dans la ville, toutes mises sur pied par des organisations de gauche. Le meeting du 25 avril 1972 sur la place du Molard à Genève, à l'appel du PdT, du PS, de la Centrale sanitaire suisse et de l'Union des syndicats du canton de Genève n'attire pas moins d'un millier de personnes. La « dernière grande campagne anti-guerre » se termine par la manifestation du 13 janvier 1973 sous le slogan « Halte à l'agression US en Indochine ». Elle mobilise entre 3000 et 5000 manifestants à l'appel d'une vingtaine d'organisations de gauche et d'extrême-gauche.³⁵⁰ La manifestation marque un tournant pour nombre de participants en raison des violents affrontements avec la police qui intervient aux gaz lacrymogènes et lances à eau. Le coup d'État au Chili par le général Pinochet en 1973, avec le soutien des États-Unis, est un autre moment fort de l'engagement dans la mémoire des enquêtés. La manifestation contre la présence d'une délégation de la junte chilienne à la Conférence de l'OIT mobilise deux à trois milliers de manifestants issus principalement des organisations marxistes-léninistes et trotskistes genevoises.

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). Cette nouvelle organisation, dont le premier secrétaire est le pasteur Michel Grenier, vise à procurer un soutien moral et juridique aux jeunes objecteurs. Son successeur, Michel Froidevaux, est le futur éditeur responsable du *Rebrousse-Poil* en 1978, qui partage les locaux du CMLK jusqu'à sa disparition en automne

³⁴⁹ 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.

³⁵⁰ 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.

1985³⁵¹. En 1972, le CMLK érige une plateforme 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 »³⁵². 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 Rouget³⁵³ et du prêtre et aumônier Giovanni 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.³⁵⁴

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 »³⁵⁵. 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 – à l'époque 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

³⁵¹ Archives CENAC, Fonds D.M CLMK/H, MIR, Brochure « Aperçu historique, 1991.

³⁵² Archives CENAC, Fonds CMLK D.M CLMK/H, journal *K comme King*, Lausanne, n° spécial, mai 1988.

³⁵³ Le pasteur Jean Rouget abrite dans sa maison durant les années 1960 plusieurs déserteurs de la guerre d'Algérie et militants proches du FLN.

³⁵⁴ AC, Fonds Charles Philipona, Lettre de refus à l'armée adressée au Département militaire fédéral, février 1972, CP_S04_SS117_D047 (F167).

³⁵⁵ Extrait tiré de L. PLANZI, *La fabrique des prêtres, op. cit.*, p. 409.

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 »³⁵⁶. Au tournant des années 1970, 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 »³⁵⁷. La solidarité avec le Tiers-Monde dans les milieux chrétiens s'inscrit dans le cadre d'une évolution marquée 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 mondiale³⁵⁸. Les travaux menés par des instituts d'étude du développement, en particulier ceux du Père Lebreton au Brésil, pointent du doigt la détérioration des termes de l'échange du commerce international³⁵⁹. 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 »³⁶⁰. Les chrétiens 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

³⁵⁶ C.O.R., « Semaine de la paix. Paradoxe et malaise. », *Journal de Genève*, 17 octobre 1970, p. 20.

³⁵⁷ 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.

³⁵⁸ 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

³⁵⁹ L. VALLADARES, « Louis-Joseph Lebreton et les *favélas* de Rio de Janeiro (1957-1959) : enquêter pour l'action », *op. cit.*

³⁶⁰ C. KALTER, « Tiers-Monde et gauche radicale », *op. cit.*, p. 387.

non-respect de l'être humain. Dès les années 1960, des prêtres s'adressent officiellement aux autorités et instrumentalisent ainsi leur statut pour donner à la mobilisation des effets d'autorité spécifique dans l'Église et en politique.

C'est le cas dans le cadre du mouvement de solidarité envers les militants espagnols au début des années 1960. Le 16 octobre 1962, un meeting organisé par un comité pour une amnistie politique en Espagne regroupe des personnalités et militants de gauche, dont le pasteur Jean Rouget³⁶¹. Cette rencontre attire un millier de personnes dans la Salle du Faubourg. 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 Grimau, un groupe d'une trentaine de prêtres catholiques de Genève³⁶² – dont plusieurs aumôniers de la JEC – publie une lettre ouverte dans la presse romande adressée au gouvernement espagnol³⁶³. La contestation de l'emprisonnement d'une centaine de prêtres dans la prison concordataire de Zamora est également portée par l'Assemblée européenne des prêtres solidaires. Celle-ci réunit des centaines de prêtres du groupe 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, ainsi que des prêtres de Suisse romande. L'Assemblée prend clairement position pour que l'Église fasse pression en faveur de leur libération. Après les rencontres à Coire, en juillet 1969, puis à Rome en octobre, l'Assemblée se réunit à Amsterdam l'année suivante. Elle traite de la lettre envoyée par les prêtres basques : « 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 libération nationale et de la cruelle répression dont sont victimes tous ses fils »³⁶⁴. Pour ces prêtres, l'attitude ambivalente de la hiérarchie espagnole et romaine à leur égard en fait des « complices du régime politique qui brime [le] peuple travailleur basque ; complices par leur silence et par

³⁶¹ N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2015, p. 45.

³⁶² 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).

³⁶³ S.N., « Après l'exécution de Julian Grimau. Des prêtres écrivent à Franco », *Feuille d'avis de Lausanne*, 25 avril 1963, p. 5 ; Anon., « Après l'exécution de Grimau. Des prêtres protestent », *Journal de Genève*, 25 avril 1963, p. 8.

³⁶⁴ 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.

l'engagement public qui, à travers le Concordat, les relie à l'État espagnol»³⁶⁵. Les aspirations de ces prêtres quant à l'institution, la manière même dont ils formulent leur propos, inspirent les prêtres solidaires européens. Pour ces derniers, 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'engagements et de pratiques 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.³⁶⁶

En 1970, une manifestation à la place du Molard appelle les gouvernements à faire pression contre la condamnation à mort – par la technique du garrot au collier – des militants communistes basques jugés à Burgos³⁶⁷. Quatre ans plus tard, le Conseil fédéral interdit le discours du secrétaire général du Parti communiste espagnol, Santiago Carillo, et de l'exilée espagnole Dolores Ibarruri, lors d'un rassemblement organisé par le PdT genevois. Dolores Ibarruri brave l'interdiction : son discours à la patinoire des Vernets est acclamé par 20'000 personnes. En décembre, 51 prêtres 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

³⁶⁵ 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.

³⁶⁶ 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.

³⁶⁷ M.G., «Manifestation anti-franquiste à Genève», *L'Impartial*, 15 décembre, p. 15.

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.³⁶⁸

Une seconde lettre signée par 440 prêtres genevois est envoyée au conseiller fédéral Pierre Graber. 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 »³⁶⁹. Ces prêtres appellent le Conseiller à réagir contre la dictature qui s'installe au Brésil.³⁷⁰ Ils soulignent plus largement à propos des 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 »³⁷¹. La solidarité avec l'Espagne 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 politique³⁷². 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 200 jeunes travailleurs espagnols. La campagne se clôt par un rassemblement à Berne où les jocistes signent un « Manifeste de la

³⁶⁸ S.N., « Des prêtres de Genève écrivent au général Franco et au Conseil fédéral », *Le Courrier*, 16 décembre 1970.

³⁶⁹ S.N., « Après l'exécution de Julian Grimau. Des prêtres écrivent à Franco », *op. cit.*

³⁷⁰ Voir le chapitre III dans S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, *op. cit.*

³⁷¹ S.N., « Des prêtres de Genève écrivent au général Franco et au Conseil fédéral », *op. cit.*

³⁷² F. MONTERO, « Le progressisme catholique espagnol et la fin du franquisme (1960-1975) », *Histoire@Politique*, vol. 30, n° 3, 2016, p. 5.

jeunesse ouvrière espagnole»³⁷³. 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 humaine³⁷⁴.

Dans son programme officiel, la JOC pose catégoriquement « le problème du système capitaliste qui exploite et aliène toute la classe ouvrière, en Suisse comme ailleurs ». Il invite à « remonter aux causes de l'injustice et par là, à découvrir les mécanismes du système politico-économique »³⁷⁵. 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, et sur les voies de libération : « On devenait plus attentif aux cris des opprimés, à la révolte dans le monde et chez nous »³⁷⁶ 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 militants³⁷⁷.

Avec la JOC et les collectifs de solidarité avec l'Espagne, six groupes de solidarité internationale à tonalité chrétienne sont actifs durant la première moitié des années 1970 : le Comité de solidarité avec le peuple brésilien (CSPB), le Centre-Europe Tiers-Monde (CETIM) à Genève, la Déclaration de Berne (DB), l'Action commune Tiers-Monde (ACTM) et l'Action Portugal Afrique Australe (APAA), enfin, la Commission Tiers-Monde de l'Église catholique (COTMEC). Les enquêtés impliqués dans ces groupes sont aussi souvent des militants de la LDH. C'est le cas d'enquêtés engagés au CSPB qui soutiennent le brésilien José Barbosa et le leader paysan du Nordeste Manuel da Conceição, arrêté et torturé à plusieurs reprises.

³⁷³ AC, Fonds Charles Philipona, CP S05_S99_F099, « Manifeste de la jeunesse ouvrière espagnole », Berne, 25 mai 1969, 16 pages.

³⁷⁴ Idem, p. 1.

³⁷⁵ A. MÜLLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 21.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ F. BELLEC, M. THOMMEN-STRASSER et S. REGAZZONI, *Sergio Regazzoni, la solidarité n'a pas de frontières*, *op. cit.*, p. 21.

En 1972, ces militants constituent le CSPB pour « dévoiler à l'opinion publique les crimes de la dictature militaire brésilienne »³⁷⁸. 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 est 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 »³⁷⁹. Manuel da Conceição anime dès l'automne 1973 le Comité d'étude et d'information sur le syndicalisme au Brésil (CEISB) qui compte une douzaine de militants en février 1981, dont quelques ex-militants de l'OLC³⁸⁰.

Dans le milieu protestant, une démarche similaire d'information et de dénonciation de la complicité de l'Occident avec les injustices et violences commises dans le Tiers-Monde se concrétise avec la création en 1968 de la Déclaration de Berne et de son périodique *Vers un développement solidaire*. À l'appel de théologiens romands et alémaniques, plus de 10'000 personnes de tous horizons s'engagent à verser entre un et trois pour cent de leur salaire en faveur de 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 devient rapidement l'une des organisations tiers-mondistes les plus importantes du pays avec des sections dans plusieurs grandes villes. Elle dénonce l'implication d'entreprises suisses dans les systèmes d'exploitation sociale de pays du sud. La parution 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

³⁷⁸ CSPB, *Bulletin d'information*, n°1, mai 1972 (tiré à 4000 exemplaires).

³⁷⁹ CSPB, *Bulletin d'information*, n°6, novembre 1974.

³⁸⁰ AC, Fonds Jacques Mino, 042_JMO_200, « Membres du CEISB ».

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)³⁸¹.

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 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 »³⁸². Le discours d'expertise 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 Afrique³⁸³ 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 manœuvres !³⁸⁴.

À Genève, le mouvement Le Lien, constitué en mai 1973, compte 120 membres. Il se fixe pour objectifs de favoriser l'échange d'informations entre les groupes de solidarité internationale en Suisse romande. Son bureau est formé par cinq laïcs catholiques et du prêtre Giovanni Chicherio. Ils déclarent trouver « dans leur foi, leur adhésion à l'Évangile et leur travail au 'Lien' une cohérence »³⁸⁵. Il s'agit de relayer

³⁸¹ Vers un développement solidaire. Bulletin d'information romand de l'Association pour la Déclaration de Berne, n°1, mai 1972, p. 1-2.

³⁸² Entretien avec FV, juin 2015.

³⁸³ 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.*

³⁸⁴ 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.

³⁸⁵ AC, Fonds Giovanni Chicherio, Document de présentation du Lien, [juin 1973], 040_GC_200

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 leurs efforts de libération », « convaincu que de très nombreux chrétiens sont ouverts aux problèmes qui sont les nôtres »³⁸⁶. En Suisse romande, 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 locaux³⁸⁷. Son comité regroupe quatre à cinq personnes et la Centrale compte une centaine de militants prêts à se mobiliser dans les manifestations et actions contestataires :

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.³⁸⁸

Au cours des années 1970, 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. De nombreux enquêtés s'engagent également dans la défense des droits de l'homme. S'exprime là le désir d'apporter un soutien aux 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 de se saisir du droit pour extradier des militants menacés, par exemple suite au coup d'État au Chili³⁸⁹. Le multi-engagement semble être toutefois la norme. Parmi les enquêtés, nombreux sont ceux qui s'engagent à la LDH, à Amnesty International, à Frères sans Frontières, dans l'Action des

³⁸⁶ Idem

³⁸⁷ 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.

³⁸⁸ Entretien avec EB, décembre 2016.

³⁸⁹ 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.

chrétiens contre la torture (ACAT), ou encore dans les collectifs de défense des requérants d'asiles.

De la solidarité avec les travailleurs immigrés à la défense des réfugiés

Les enquêtes 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 latine 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 locale³⁹⁰. 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 »³⁹¹. 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 critique 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.

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 CSP³⁹².

³⁹⁰ F. DESHUSSES, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, s. l., Éditions d'En bas, 2013.

³⁹¹ I. SOMMIER, « Chapitre 2. Une période révolutionnaire ? », dans *La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008, p. 35.

³⁹² 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.

En 1970, le CSP lausannois met sur pied la *Fraternité*, une structure de consultation sur les problèmes de travail, assurances et police des étrangers. Ses locaux mettent à disposition une salle pour les organisations de l'immigration, ainsi qu'un espace de rencontres intercommunautaires. 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 68 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 »³⁹³. En mai, les théologiens André Biéler et Kurt Marti (cofondateur de la DB), Jean Quéloz (ancien permanent de la JOC et du MPF), avec le soutien de l'écrivain Hans Muhlethaler et du député socialiste Georges 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 »³⁹⁴. 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'autonomiser³⁹⁵.

³⁹³ 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.

³⁹⁴ 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.

³⁹⁵ Entretien avec BP, avril 2017.

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. »³⁹⁶ 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 ».

[Il est] 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 possible³⁹⁷.

Lancée en 1974 par le Mouvement des travailleurs catholiques en Suisse alémanique, l'initiative populaire d'être solidaire vise à garantir « aux étrangers le respect des droits de l'homme, le bénéfice de la sécurité sociale et le regroupement familial »³⁹⁸. 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 étrangers³⁹⁹. Ces groupes considèrent que l'initiative tolère le statut de travailleurs immigrés et n'inscrit pas 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

³⁹⁶ Entretien avec JB, août 2017.

³⁹⁷ 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) AC, Fonds 090_CASS, 002 CP sous-série 108, « Projet de plateforme politique », novembre 1973.

³⁹⁸ Voir le texte complet sur le site de la Confédération, [consulté en janvier 2019]. Disponible à l'adresse : <https://www.bk.admin.ch/ch/f/pore/vi/vis128t.html>

³⁹⁹ 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.

la mesure où elle pose comme objectif prioritaire la volonté de stabilisation » par les permis de séjour sans rien changer des conditions de vie et de travail des travailleurs immigrés⁴⁰⁰. L'initiative sera rejetée lors de la votation populaire d'avril 1981.

Corrélativement au durcissement progressif de la législation en matière de séjour des étrangers et l'imposition, dans le champ politique, du discours sur les « immigrés », s'opère une requalification de la cause des immigrés vers la défense des requérants d'asile. Dans les années 68, les groupes de défense de travailleurs immigrés se réfèrent au cadre plus large des luttes et solidarités ouvrières. En effet, les mobilisations de travailleurs immigrés formulent des revendications qui les inscrivent dans le cadre des luttes ouvrières plutôt que dans celui des « luttes de l'immigration »⁴⁰¹. Au cours des années 1980, la catégorie « immigré » – qui met l'accent sur le critère de nationalité ou d'origine – efface toute référence ouvrière. Vers la fin des années 1980, la défense du droit d'asile devient un nouveau thème de mobilisation. À Lausanne, l'engagement pour la défense du droit d'asile passe par des mobilisations qui regroupent tant des militants de syndicats que des pasteurs et laïcs. 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 dans la paroisse de Saint-Amédée une vingtaine de requérants d'asile menacés de renvoi. Ces activités menées dans le quartier populaire du nord de la ville lui permettent d'obtenir le soutien d'habitants de ce 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 (CRT). Elle articule 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*,

⁴⁰⁰ AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, « L'initiative être solidaire », p. 3.

⁴⁰¹ 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.

avec des moyens parfois offensifs, occupation d'églises, etc. La Coordination Asile Vaud – devenue la CAMIV, puis Droit de Rester – (...) 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 populaire⁴⁰².

L'un des principaux animateurs de ce mouvement est un ex-militant de l'Action catholique de Lausanne devenu syndicaliste et animateur socioculturel. Il s'entoure de militants anarcho-syndicalistes et chrétiens de gauche plus tard impliqués dans le collectif « Élisa mon Amour » (Asile mon amour), puis dans le mouvement de défense des « 523 » requérants déboutés en 1994.

Essor et apogée de la contestation de l'Église-institution (1969-1973)

Les enquêtés sont socialisés dans un contexte où les débats et contestations de l'institution religieuse provoquent une érosion de la docilité consentie au régime de vérité, c'est-à-dire la croyance plus ou moins consciente que les formes instituées (façonnage organisationnel, rôle, normes, discours, pratiques, etc.) sont conformes aux finalités qui doivent être poursuivies par l'institution. Le contenu et la forme de ces contestations n'ont pas fait l'objet d'une étude systématique dans les régions étudiées et leurs traces se trouvent dans des sources dispersées⁴⁰³. Combler cette lacune permet de mieux comprendre l'infléchissement de la trajectoire des enquêtés⁴⁰⁴. Ces dynamiques contestataires provoquent chez la plupart des enquêtés des ruptures d'appartenances ou, sur le plus long terme, des éloignements et distanciations⁴⁰⁵.

La crise du consentement à l'institution religieuse

Les années 68 se caractérisent par une « perte d'emprise des formes instituées » qui atteint son paroxysme en 1968-1969. Des prêtres,

⁴⁰² B.C., entretien du 12 décembre 2012 mené par Marie Métrailler et Bernard Voutat. (Pour les entretiens, voir annexe 8)

⁴⁰³ Y. RAISON DU CLEUZIQU, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *op. cit.*, p. 105.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, *op. cit.*, p. VII.

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 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. L'engagement du Christ a nécessairement une visée politique dans la mesure où ses paroles et ses actes questionnent directement les rapports de pouvoir. 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 »⁴⁰⁶. En Suisse romande, cette problématique se manifeste à travers plusieurs thématiques : l'engagement politique des chrétiens, l'exercice du pouvoir dans l'Église, le mariage des prêtres et la morale sexuelle.

La contestation de la division du travail religieux

La critique anticléricale et le rejet des frontières instituées entre catholicisme et protestantisme s'inscrit dans un contexte d'euphorie œcuménique. Le COE constitue le fer de lance de cet œcuménisme. Le sociologue et théologien Roland J. Campiche, qui enseigne dès 1970 à la faculté de théologie de Lausanne, évoque l'enthousiasme qui entoure la dynamique œcuménique :

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. Les années 1960-1970 étaient le plus vigoureux moment œcuménique. Les gens y croyaient. Je l'ai vécu à Lausanne où, pendant la semaine de l'unité, il y avait des cortèges

⁴⁰⁶ D. PELLETIER, « Catholiques français de gauche et d'extrême gauche à l'épreuve du « moment 68 », *op. cit.*

qui partaient de toutes les paroisses, catholiques et protestants, qui montaient à Beaulieu où se tenaient de grandes conférences⁴⁰⁷.

Dans ce contexte d'explosion œcuménique, les rôles institués perdent de leur pertinence. Il libère la parole de clercs et étudiants en théologie insatisfaits d'un modèle institutionnel fondé sur une société du passé où le pasteur et le prêtre étaient les dépositaires de la vérité. La formation théologique leur paraît passer à côté des grandes questions de société : pauvreté, guerre, sexualité, inégalités, etc.

C'est 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. Ces étudiants initiés aux sciences humaines mettent en doute les présupposés d'une théologie doctrinale, comme le note Éric Fuchs, directeur du Centre protestant d'études et professeur d'éthique :

Quand j'ai commencé ma théologie, on était tous barthiens. Si on faisait de la théologie, on pensait à Barth. Et le développement de la linguistique, donc de Bultmann, du rôle du langage, nous a libéré du dogmatisme un peu lourd. Cela m'a valu des ennuis avec mon professeur, Jacques de Senarclens qui était un barthien pur sucre⁴⁰⁸.

Plutôt que de proclamer une vérité, les candidats aspirent à une pastorale consistant à poser les bonnes questions, 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 catholiques⁴⁰⁹, la figure du pasteur avec 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. Le savoir théologique est de plus en plus évalué en fonction de sa pertinence en matière de réflexion éthique, sociale et politique. Le malaise chez une partie des candidats en théologie vient aussi du sentiment d'être en décalage avec le public paroissial. La majorité des paroissiens se sentent proches des partis bourgeois (49% des conseillers de paroisse genevois et 47% des conseillers lausannois), bien qu'un quart des conseillers se disent de gauche.

⁴⁰⁷ Entretien avec RC, septembre 2015.

⁴⁰⁸ Entretien avec Éric Fuchs, septembre 2019.

⁴⁰⁹ Voir C. SUAUD, *La Vocation*, *op. cit.*

En 1965, huit théologiens récemment diplômés de la faculté adressent au Synode genevois 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 étudiants⁴¹⁰. En novembre 1968, ces étudiants sollicitent le responsable du Centre protestant d'étude, Erich Fuchs, qui fait du manifeste le numéro de novembre 1968. Le manifeste conteste la figure du « pasteur-personnage-sacré », consacré à vie et énonciateur légitime de la vérité. L'institution repose sur une « structure d'autorité ». Elle institue une division du travail dans laquelle le pasteur-théologien « appelé par Dieu » exerce le « don » d'interpréter les Écritures dans un cadre dédié, la paroisse :

Non seulement nous dénonçons ainsi le cléricalisme latent dans nos Églises pourtant réformées, mais encore nous mettons en question le fait que la parole de Dieu puisse être dispensée uniquement au travers d'une structure d'autorité⁴¹¹.

En outre, la configuration institutionnelle repose sur une division du travail. Cette division et hiérarchisation des tâches font des laïcs des non-acteurs. C'est l'ensemble du régime de vérité de l'Église protestante qui est mis en cause. Les paroisses, pour former des acteurs engagés dans le monde, doivent retrouver « le sens du mobile et du provisoire » et non « se figer dans des formes et des structures rigides, car l'Église ne saurait être dans ce monde une Église installée et conformiste ».

En milieu catholique, la critique est historiquement plus ancrée et sa radicalité doit être rapportée à l'exercice du pouvoir au sein de l'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. Cette centralisation 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 »⁴¹². Or, durant l'entre-deux-guerre, le rôle et la façon d'être d'une fraction de jeunes vicaires et prêtres évoluent, notamment chez ceux qui se spécialisent dans l'apostolat populaire ou

⁴¹⁰ Parmi eux figure Pierre Dominicé, animateur du Centre universitaire protestant de Genève et ami du pasteur français Georges Casalis.

⁴¹¹ « Le manifeste des "22". Dossier et documents », *Bulletin du Centre protestant d'étude*, 20^{ème} année, 6-7 novembre 68, p. 11-13.

⁴¹² 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.

qui s'impliquent dans l'Action catholique. D'une part, le modèle des prêtres-ouvriers et de l'Action catholique disqualifient à leurs yeux une pastorale jugée dépassée. Ces jeunes prêtres aspirent à sortir du presbytère et de l'enclave paroissiale, inadaptés à l'esprit du temps et coupés du monde ouvrier et des jeunes. Ils introduisent dans la messe une série d'innovations en s'adressant plus directement aux fidèles, en inscrivant leur thème dans l'histoire du temps présent, en limitant l'usage du latin, en élargissant leur ministère à la population du quartier plutôt qu'au seul public dominical. D'autre part, la baisse des vocations fait que les prêtres de certaines régions, notamment en milieu urbain, recourent de plus en plus à des auxiliaires laïcs – certains issus de l'Action catholique et appartenant à la nouvelle classe moyenne formées de jeunes cadres et fonctionnaires – qui prennent ainsi en charge une partie des tâches d'animation et de gestion. Ces pratiques sont peu appréciées par certains paroissiens conservateurs qui s'inquiètent de l'esprit critique de ces prêtres « ouvriéristes », voire marxistes⁴¹³. C'est dans ce contexte qu'émerge 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 arcbouté 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, éparpées⁴¹⁴.

Selon Guy Musy, dominicain et aumônier du CUC à Lausanne :

⁴¹³ A ce propos, on consultera entre autres T. CAVALIN, C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *De la subversion en religion*, Paris, Éditions Karthala, 2010 ; C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers. Un double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969*, Paris, Éditions Karthala, 2004.

⁴¹⁴ ATS, « Des prêtres se disent profondément déçus par la nomination du nouvel évêque auxiliaire », *Le Courrier*, 20 août 1968, p. 5.

[les prêtres attendaient surtout] un autre évêque, Mgr. Bullet, 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. Mamie⁴¹⁵.

Les prêtres de la « nouvelle Église » témoignent leur « profonde déception » à Mgr. Charrière et au vicaire épiscopal Mgr. Journet qui n'ont consulté aucun prêtre dans le cadre de cette nomination. Par voie de presse, ils leur reprochent : d'avoir

[d'avoir] agi contre l'esprit même du Concile, puisque ni les plus proches collaborateurs de l'évêque, les quatre vicaires généraux, ni le président du Conseil presbytéral, ni le Chapitre de la cathédrale n'ont eu connaissance de cette nomination⁴¹⁶.

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 »⁴¹⁷.

Le conflit « lève le voile sur le fossé qui sépare anciens et nouveaux, et que l'on s'efforçait de camoufler pudiquement tant bien que mal »⁴¹⁸. Médiatisée, 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 »⁴¹⁹. De son côté, l'évêché déclare « la nécessité de remettre de l'ordre dans la maison »⁴²⁰. 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

⁴¹⁵ Entretien avec GM, juillet 2018.

⁴¹⁶ 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.

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ MG, « Le sens d'une opposition », *La Suisse*, 20 août 1968.

⁴¹⁹ A. CHENAUX, « L'opposition à Mgr mamie », *La Suisse*, 1^{er} septembre 1968.

⁴²⁰ D. PELLETIER, *La crise catholique, op. cit.*, p. 192.

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 sacrifice⁴²¹.

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 et du célibat des prêtres

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 strict. 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 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 catholique⁴²². Face à la montée des revendications féministes et avec la légalisation de la pilule en 1967, les prises de position du magistère sont très attendues. D'autant plus que Paul VI ajourne la discussion à l'après-Concile après avoir publié l'encyclique « *Humanae vitae* » en juillet 1968.

⁴²¹ S.N., « Paul VI stigmatise les scandales provoqués par certains prêtres », *Nouvelle revue de Lausanne*, 5 avril 1969.

⁴²² 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.

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'institution⁴²³. En effet, la majorité de la commission préparatoire au concile, 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 »⁴²⁴. L'encyclique soulève de nombreuses réactions de femmes, théologiens, médecins et psychiatres catholiques. La revue jésuite *Choisir* publie à ce propos un long article du père dominicain Pfürtner qui remet en question l'enseignement de la morale sexuelle par l'Église⁴²⁵.

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 catholiques⁴²⁶. Elles témoignent en s'appuyant sur un sentiment de

⁴²³ G. CUCHET, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Éditions du Seuil, 2018, p. 226.

⁴²⁴ 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.

⁴²⁵ 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 dernier prend des mesures et demande au père Pfürtner de rétracter publiquement son enseignement, à la suite de quoi le Maître de l'Ordre 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.

⁴²⁶ M. DELLA SUDDA, « Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques », *op. cit.*

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 célibataire. 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 »⁴²⁷.

La critique de la morale sexuelle et du cléralisme 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 sexuelles⁴²⁸. 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. Les désirs et besoins du corps sont de plus en plus assumés comme des vecteurs d'épanouissement des hommes.

Le célibat des prêtres devient un objet d'étude de prédilection pour les jeunes théologiens, à l'instar du dominicain Nicolas Duruz, 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,

⁴²⁷ A. FAVIER, « Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France », *op. cit.*, p. 106.

⁴²⁸ C. LANGLOIS, *On savait, mais quoi ? La pédophilie dans l'Église de la Révolution à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2020.

un prêtre qui a beaucoup écrit sur la morale chrétienne et sur le célibat⁴²⁹.

La critique du célibat des prêtres constitue un autre thème de mobilisation. Elle est portée par une partie du jeune clergé qui incarne un nouveau type de prêtre⁴³⁰. La socialisation de ces prêtres passe souvent par l'Action catholique. En effet, la JEC et la JOC disqualifient les anciennes formes de spiritualité et de dévotion qui instaurent un dualisme entre la fidélité au Christ et la condition humaine⁴³¹. Action et contemplation ne sont plus mises en contradiction, comme en témoignent le prêtre marié Bernard Bavaud et son épouse Marie-Françoise. Le couple se rencontre à la JEC de Fribourg où Bernard Bavaud exerce en tant qu'aumônier. Engagé au MPF, Marie-Françoise se rend avec Bernard au Brésil pour une mission dans les milieux populaires en tant que sage-femme. À leur retour en Suisse, ils assument leur union et se marient. Le couple qui s'installe à Genève rejoint alors Chrétiens du Mouvement. Bernard Bavaud s'engage dans un groupe de prêtres mariés qui revendique auprès du magistère le droit à exercer la prêtrise. Le couple s'engage également à la LDH et à la Commission Tiers-Monde de l'Église catholique (COTMEC). De retour à Fribourg, le couple milite à Frères sans Frontière qui envoie des volontaires au Nicaragua et dont le secrétariat est tenu par Marie-Françoise. Le couple sera également actif pour les Magasins du Monde et dans la défense des requérants d'asile.

Les prêtres qui choisissent d'assumer leur vie de couple obtiennent le soutien de laïcs. C'est le cas lors de la crise qui voit s'opposer les militantes de la JOC à la hiérarchie épiscopale entre 1967 et 1969. Le conflit intervient peu après le rassemblement « Paris 67 ». Il est marqué par les discours sur « l'émancipation des femmes » et sur « leur sortie saluée du cadre domestique ». La JOC assume un discours inédit qui se réjouit de la nouvelle place des femmes dans un espace social plus large que l'espace conjugal⁴³². La JOC féminine fonctionne comme un groupe de parole où « s'exprime ce que l'institution catholique ne parvient plus

⁴²⁹ Entretien avec ND, février 2016.

⁴³⁰ Y. R. DU CLEUZIOU, « Devenir homme parmi les hommes. Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XX^e siècle », *op. cit.*

⁴³¹ *Ibid.*, p. 268-269.

⁴³² 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.

à contrôler»⁴³³, à savoir les questions de l'intime⁴³⁴. 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 »⁴³⁵. L'intervention de Mgr. Charrière, dont la nomination par le Pape en juin 1968 est contestée « par de nombreux ecclésiastiques du diocèse »⁴³⁶, 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 écarte de sa succession. Ils déclarent 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 »⁴³⁷. L'aumônier Jean-Jacques Chavaz, ami proche de Jean Deshusses, dénonce une institution enfermée dans la « sécurité de la tradition et des principes ». Il écrit :

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

⁴³³ A. FAVIER, « Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France », *op. cit.*, p. 107.

⁴³⁴ J. MEIZOZ, « Jeunes chrétiennes valaisannes au travail (1937-1945) », *op. cit.*

⁴³⁵ RÉD., « Nouveau pas de clerc... de 3 aumôniers », *Nouveliste et Feuille d'Avis du Valais*, 10 décembre 1968, p. 1.

⁴³⁶ S.N., « Des ecclésiastiques romands critiquent la nomination de Mgr. Mamie », *Gazette de Lausanne*, 20 août 1968, p. 3.

⁴³⁷ J.-J. CHAVAZ, B. EVÉQUOZ et J.-M. DUBEY, « Une déclaration des anciens aumôniers nationaux J.O.C. », *Tribune de Lausanne - Le Matin*, 8 décembre 1968, p. 28.

deviendront non plus les directeurs spirituels d'un troupeau passif, mais les serviteurs d'un peuple tout entier sacerdotal.⁴³⁸

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 »⁴³⁹. 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.^{440 441}

Le conflit dans les milieux catholiques est plus largement alimenté par le mouvement européen des prêtres mariés. Fondé en décembre 1968 par soixante prêtres autour des aumôniers de la paroisse universitaire d'Amsterdam, le mouvement hollandais Septuagint plaide pour la déclergification de l'Église. Il rassemble en quelques mois plusieurs centaines de prêtres européens et porte la voix des prêtres mariés. En avril 1969, la presse romande relaie les prises de position du pape. Celui-ci 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 ». Assénant⁴⁴² le « Malheur à celui par qui le scandale arrive »⁴⁴³, il affirme que ce n'est pas l'abolition du célibat qui résoudra la crise des vocations⁴⁴⁴. 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 figure 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 aux mode

⁴³⁸ Document hors-archives, Archives_Dupont_6, Jean-Jacques Chavaz, « Aux aumôniers démissions de la JOC, à l'équipe... », Genève, décembre 1968-janvier 1969.

⁴³⁹ MGR. MAMIE, « Trois prêtres contestataires en rébellion contre l'évêché », *Tribune de Lausanne - Le Matin*, 8 décembre 1968, p. 28.

⁴⁴⁰ A. MULLER, « Histoire de la JOC suisse », *op. cit.*, p. 20.

⁴⁴¹ 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.*

⁴⁴² S.A., « Paul VI stigmatise les scandales provoqués par certains prêtres », *Nouvelle revue de Lausanne*, 5 avril 1969, p. 12.

⁴⁴³ REUTERS, « Mise en garde de Paul VI. "Non à la contestation catholique interne !" », *Journal de Genève*, 13 avril 1970, p. 3.

⁴⁴⁴ S.N., « Paul VI : l'abolition du célibat ne résoudra pas la crise des vocations », *Gazette de Lausanne*, 9 avril 1970, p. 16.

de vie et privilèges cléricaux. Il invite les prêtres à s'intégrer « au travail, dans l'usine, au bureau, dans la recherche scientifique, dans l'enseignement » afin de « connaître de l'intérieur une des réalités fondamentales de la vie des hommes ». En outre, les « communautés chrétiennes partageant la vie des hommes donneront naissance à de nouveaux types de vocations sacerdotales parmi les célibataires et les gens mariés »⁴⁴⁵. 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. Un tel engagement implique une transformation des structures de l'Église :

Pour que soit allégée 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.⁴⁴⁶

Des prêtres mariés entrent en dissidence institutionnelle. Contestant la norme institutionnelle et opérant une relecture des principes qui la légitiment, ces prêtres se battent pour faire valoir leur « droit » à exercer la prêtrise. Parmi eux figure 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 revendiquer l'accès à la prêtrise, quitte à réduire les pratiques autorisées. 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 rétrograde⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ AC, Archives Charles Philipona, « Document de Trèves », Genève, 5 mars 1971, SS117_D045, F165.

⁴⁴⁶ AC, Archives Charles Philipona, « Document de Trèves », Genève, 5 mars 1971, SS117_D045, F165.

⁴⁴⁷ 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.

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 Genève⁴⁴⁸, se réunissent pour former le groupe In But Still Out (IBSO). Laure Savoy montre que ce groupe 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 proches⁴⁴⁹. La formation de ces groupes de femmes, bien que tardive en comparaison avec la séquence catholique, indique que l'institution protestante a elle aussi été traversée par des contestations internes, au demeurant assez discrètes.

Utopie communautaire et subversion de l'Église protestante

Dans la région lausannoise, des pasteurs et théologiens tentent de changer les rapports de force au sein de l'institution. En impulsant la Paroisse œcuménique des jeunes (PODJ), les aumôniers lausannois tentent d'introduire des innovations qu'ils légitiment en les présentant comme une initiative des jeunes, faites « avec eux et par eux »⁴⁵⁰. D'autres clercs recourent à des pratiques subversives afin de transformer l'institution pour rendre les formes instituées conformes aux finalités qui, selon eux, doivent être poursuivies par l'institution : une Église ouverte aux nouveaux problèmes politiques et sociaux de la société contemporaine.

Innovation, utopie communautaire et protestation ouverte : la Paroisse œcuménique des jeunes et la Paroisse critique

À Lausanne, l'expérience de la Paroisse œcuménique des jeunes qui se déroule entre février et avril 1969 s'inscrit dans les aspirations communautaires incarnées par les rassemblements de Taizé et la

⁴⁴⁸ Cette Église, qui emploie 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.

⁴⁴⁹ 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.

⁴⁵⁰ Cet argument générationnel a été mis au jour par Y. RAISON DU CLEUZIOW, « Quand une génération en cache une autre », *op. cit.*

communauté de Boquen en France voisine. Initiée par les aumôniers protestants et catholiques⁴⁵¹, la forme communautaire, participative et festive de cette nouvelle expérimentation est la déclinaison religieuse d'une aspiration à changer la société.

Lors d'une retraite des aumôniers protestants de Lausanne à la communauté de Taizé en janvier 1969, Arnold Jaccoud, animateur du scoutisme pour le canton de Vaud et ancien responsable des Maisons de jeunes, lance l'idée d'impulser des soirées « pour et par » les jeunes dans le cadre de la Semaine de l'unité⁴⁵². Les aumôniers dominicains du CUC, Georges Kolb et Benoît Girardin, sont rapidement intégrés à l'idée. Les soirées se veulent les plus participatives possibles, les aumôniers refusant de prédéfinir les modalités et attendus. Les jeunes sont invités à prendre en charge le déroulement et le contenu des rassemblements.

[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 récupérer⁴⁵³.

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 »⁴⁵⁴. L'évènement 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 porte en germe la pédagogie par « projet » importée par Arnold Jaccoud dans le cadre de ses activités d'animateur : « 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

⁴⁵¹ Jean-Daniel Chappuis, Jacques Nicole et Pierre-André Diserens côté protestant, Benoît Girardin et Georges Kolb côté catholique.

⁴⁵² Entretien avec AJ, octobre 2018.

⁴⁵³ Entretien avec JN, août 2016.

⁴⁵⁴ Dépliant, « Paroisse œcuménique de jeunes, Lausanne », 1969.

d'ouverture et d'accueil, l'approfondissement des engagements communautaires et personnels⁴⁵⁵. »

Les soirées de la Paroisse œcuménique des jeunes (PODJ) se déroulent dans l'ancienne église des Terreaux et recourent à des pratiques qui reflète les ajustements réformateurs auxquelles aspire une « jeunesse » dont les aumôniers se font les porte-parole. Elle s'inscrit dans un répertoire d'actions institutionnelles consistant à opérer des « innovations désinstitutionnalisantes⁴⁵⁶ ». Au fil des soirées se succèdent des célébrations à la manière de Taizé, des ateliers de discussion et des débats sur des questions de société. 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 spiritual, remplace la liturgie traditionnelle par le piano et la guitare. Cette expérience attirant quelque 250 jeunes, les aumôniers envisagent de la prolonger jusqu'à Pâques. Au fil des semaines, elle séduit plus de deux mille jeunes et fait l'objet d'une couverture médiatique⁴⁵⁷ : « C'était invraisemblable ! La télévision, la radio, on était complètement dépassés ! »⁴⁵⁸

L'utopie communautaire qui inspire la PODJ puise à plusieurs sources. Elle s'appuie sur les écrits de Dietrich Bonhoeffer – *De la vie communautaire, Lettres de prison* – qui formulent une critique du christianisme « religieux ». Le théologien restitue au centre de la vie spirituelle, sociale et politique la notion de « communauté » visant à abolir le dualisme Église-Monde. La communauté de Taizé leur procure un modèle : vivre l'unité, peu importe 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 moyen de réhabiliter la subjectivité religieuse, le « droit à la recherche » à travers la spontanéité créatrice de la base, le refus de la coupure entre les domaines de l'existence – religieux, professionnel, affectif, sexuel, etc.⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ Dépliant, *Ibid.*

⁴⁵⁶ Y. R. DU CLEUZIOU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *op. cit.*, p. 272.

⁴⁵⁷ 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.

⁴⁵⁸ Entretien, avec JN, août 2016.

⁴⁵⁹ D. HERVIEU-LÉGER, « Les communautés chrétiennes de base. Une approche sociologique », *Études*, février 1976, p. 283-294

Souhaitant vivre « l'unité », les jeunes impliqués dans l'organisation de ces rencontres planifient une eucharistie commune entre jeunes protestants et 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 »⁴⁶⁰. 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 »⁴⁶¹. 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 confusion⁴⁶². En réponse, les aumôniers miment le formalisme doctrinal :

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 ! » (...) 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 sauvées⁴⁶³.

L'évêque met un terme à l'expérience et interdit toute eucharistie œcuménique⁴⁶⁴, tandis que les aumôniers protestants sont soupçonnés par le Conseil synodal d'instrumentaliser les jeunes pour mener un projet politique.

Une partie des participants veulent les réflexions amorcées à la PODJ. Ils créent 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.

⁴⁶⁰ D. PELLETIER, *La crise catholique*, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁶¹ B. GRUBER, « Die christliche Sozialbewegung », *op. cit.*, p. 142.

⁴⁶² L.B., « Après l'interdiction de toute double eucharistie. La paroisse de jeunes : "Un grave malentendu" », *Gazette de Lausanne*, 9 avril 1969, p. 5.

⁴⁶³ Entretien avec EV, février 2015.

⁴⁶⁴ 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.*

C'était plutôt le thé et le café, et on causait, on analysait, on lisait les documents »⁴⁶⁵.

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. En novembre 1969, une première réunion fixe pour objectif de « réintégrer la critique dans l'Église ». Seule « une série de lieux d'affrontements et d'échanges en pleine liberté » peut provoquer « une transformation des structures d'Église » qui permette aux « marginaux » de trouver leur place dans les communautés paroissiales ou autres types de communautés (milieux de vie, de travail, etc.).⁴⁶⁶ En mai 1970, la Paroisse critique invite toute personne intéressée « à venir discuter » de « l'initiative Schwarzenbach » au Centre paroissial d'Ouchy. Dans un communiqué, elle déclare que la « sécurité sociale et financière n'est pas garantie à tous ». Car l'ouvrier « ne choisit ni ne contrôle ses rythmes et conditions de travail ». Mais une « minorité veut garder son équilibre économique, qui n'est pas au service des besoins de tous »⁴⁶⁷. Or, l'Évangile invite les chrétiens à s'engager pour le Royaume de Dieu où règne la justice :

[Le Christ] nous appelle à un monde nouveau : un monde ouvert et juste, où tous puissent vivre, en étant maîtres de leur existence. Cette exigence invite les chrétiens à libérer les ouvriers des rapports d'exploitation institués dans le statut du travailleur immigré et saisonnier, même si cela implique de renoncer à nos « biens » et « privilèges ».⁴⁶⁸

À quelques jours de la votation, les participants de la Paroisse critique espèrent voir l'Église 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 catholique ouvrière de l'Ouest lausannois. Le pasteur et les paroissiens, jugeant le mode opératoire inopportun, s'y refusent. La mobilisation se termine par un sit-in sur le parvis, avant l'évacuation par la police. Cet

⁴⁶⁵ Entretien avec MP, juillet 2016.

⁴⁶⁶ M. PREISWERK, « Partir pour apprendre. Chemins interculturels », 2018, p. 42.

⁴⁶⁷ La Paroisse critique, « Se reconnaître comme des Frères », 24 mai 1970.

⁴⁶⁸ Ibid.

événement convainc plusieurs enquêtés à quitter l'Église ou à ne plus fréquenter un milieu paroissial éloigné des enjeux du temps présent⁴⁶⁹.

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. Dans une institution où les membres et sympathisants de la Ligue vaudoise – un mouvement proche de l'extrême-droite – exercent une forte influence sur le Synode, des pasteurs et laïcs recourent à d'autres moyens pour mener des innovations pastorales : « On a essayé de faire évoluer l'Église et on s'est heurtés à une muraille. (...) Alors on s'est demandé comment on pouvait procéder pour faire avancer les choses. »⁴⁷⁰ En 1967, une vingtaine de « théologiens, pasteurs et laïcs »⁴⁷¹ de la région lausannoise se réunissent en dehors des structures officielles sur 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 prédication⁴⁷².

Au fil des rencontres, le groupe intitulé « Vers une Église pour les Autres » (VEPA) attire des prêtres, pasteurs et aumôniers progressistes de toute la région : « C'était notre bercail parce qu'on retrouvait nos sympathisants, nos collègues qui suivaient les mêmes objectifs animés par les mêmes volontés de réforme »⁴⁷³. Le groupe est animé par Roland

⁴⁶⁹ Jacques Nicole part en mission en Haïti ; Arnold Jaccoud quitte l'institution et se spécialise dans la médiation et la dynamique de groupe ; Georges Kolb (décédé en 2015) quitte la prêtrise et s'engage au CSP puis dans les Verts ; Pierre-André Diserens devient éducateur et formateur ; Benoît Girardin quitte l'Ordre dominicain et devient ambassadeur pour les questions de développement.

⁴⁷⁰ Entretien avec RC, septembre 2015.

⁴⁷¹ Le procès-verbal de la sixième rencontre à Lausanne, le 9 octobre 1969, recense les personnes suivantes : Bonvin, Campiche, Crisinel, Gardon, Lavanchy, Matthey, Mermod, Molla, Nicole, Rageth, Visinand (présents) ; et Chautems, Besse, Donzel, Dumont, Goy, Kobi, Maison, Pache, Sauter (excusés).

⁴⁷² Entretien avec RC, septembre 2015.

⁴⁷³ Entretien avec EV, février 2015.

J. Campiche qui a étudié la sociologie urbaine à Strasbourg et aux États-Unis, avant d'être nommé au Centre d'éthique sociale à Lausanne.

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 laïcs⁴⁷⁴.

Le groupe se réfère au document du même titre publié en 1966 par les pasteurs français, Georges Casalis et Paul Keller, et le théologien zurichois Walter Jacob Hollenweger qui occupe un poste de secrétaire au sein du COE entre 1965 et 1971⁴⁷⁵. Il engage une démarche réflexive pour repenser les structures de l'Église jugées désuètes, car fondées sur le modèle des paroisses rurales de la société du début du siècle. Il articule la réflexion sur l'institution à celles des transformations sociales objectivées dans l'aménagement du territoire en milieu urbain. En 1971, le groupe publie le manifeste *Demain la région*⁴⁷⁶. 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 »⁴⁷⁷. Le document, qui préconise un ensemble de réformes institutionnelles, n'obtient aucun des effets escomptés.

Roland J. Campiche mène avec une équipe – dont Daniel Pache, directeur du CSP – une série d'études sociologiques pour objectiver les rapports de pouvoir dans l'institution et ses effets sur le « système de valeurs qui domine au synode ». La démarche est soutenue par le Centre d'éthique sociale, dont Roland J. Campiche devient le responsable pour la Suisse romande. Le groupe livre ainsi une étude sociographique de la composition du synode sur deux législatures. Une seconde enquête mène une ⁴⁷⁸ analyse du contenu des débats du synode entre 1966 et 1974 :

⁴⁷⁴ Entretien avec RC, septembre 2015.

⁴⁷⁵ Ces derniers se réfèrent notamment aux réflexions Dietrich Bonhoeffer. Le théologien allemand écrit dans ses lettres de prison que « l'Église n'est l'Église que lorsqu'elle existe pour les autres », en donnant « aux indigents tout ce qu'elle possède », de telle sorte qu'elle ne traverse pas le monde « comme un train blindé en terre étrangère ».

⁴⁷⁶ R. CAMPICHE, *Demain la région*, Lausanne, Cahiers protestants, 1971.

⁴⁷⁷ Entretien avec RC, septembre 2015.

⁴⁷⁸ R. CAMPICHE, *Visage du synode vaudois. Vers une Église pour les autres*, Lausanne, VEPA, 1973.

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 ? 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'institution⁴⁷⁹.

L'étude montre que les normes, pratiques et croyances instituées reflètent les préoccupations et intérêts des membres les plus investis, à savoir les clercs et administrateurs paroissiaux qui appartiennent très majoritairement aux catégories sociales moyennes et supérieures. Par conséquent, le Synode n'est "représentatif ni de l'ensemble du protestantisme vaudois, ni du groupe des protestants qui se rend au culte au moins une fois par mois. (...) Sa composition (notables) et son organisation (influence du Conseil synodal) le rendent peu perméable aux questions de la base et éloigné de la vie quotidienne⁴⁸⁰.

Il faut attendre la fin des années 1990 pour que l'Église protestante vaudoise concrétise une partie du programme esquissé dans *Demain la 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 : « 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

⁴⁷⁹ 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 relève que le protestantisme a « laissé de côté sur les marches du pouvoir paroissial les ouvriers, les jeunes et les étrangers ». Elle estime que « l'administration occupe beaucoup de temps aux dépens de tâches jugées plus fondamentales », comme la création d'un lien plus communautaire dans les « 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.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 59.

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 »⁴⁸¹.

La contestation en trois actes de l'Église catholique

À Genève, des prêtres et laïcs catholiques multiplient les interpellations auprès de la hiérarchie de l'Église. Ils l'appellent à faire pression sur les autorités pour abolir le statut des saisonniers espagnols et italiens. Face aux refus de la hiérarchie qui les accusent d'émettre des « jugements si sûrs et si absolus »⁴⁸², ces prêtres et laïcs recourent de plus en plus à des modes d'actions plus frondeurs. La critique du mépris de la hiérarchie pour le « peuple » évolue en une critique du caractère autoritaire de l'Église. Cette dynamique contestataire cimenter les revendications et actions du groupe. Il édite un bulletin de liaison autour duquel se fédèrent rapidement différents groupes – environ une centaine –, en majorité des catholiques. L'occupation de l'église du Sacré-Cœur devient l'évènement fédérateur d'un mouvement qui attire des militants de gauche de divers horizons politiques et religieux. Ce mouvement radicalise la critique de l'institution et constitue, pour nombre d'enquêtés, un tournant dans leur trajectoire de politisation et d'engagement.

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 ». Il constitue 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 »⁴⁸³. Parmi les différents groupes de chrétiens « progressistes » figurent des prêtres mariés, des militants de *Témoignage chrétien* (TC), du MIR, du Crache et de l'Action de réflexion chrétienne (ARC). Le Crache est « formé de jeunes qui vivent en marge des structures établies » en se mobilisant en faveur de l'objection de

⁴⁸¹ 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.

⁴⁸² AC, Fonds Charles Philipona, Lettre de Monseigneur Pierre Mamie à l'abbé Charles Philipona, 10 novembre 1970, SS117_D043, F163.

⁴⁸³ AC, Fonds Giovanni Chicherio, Bulletin *Chrétiens du mouvement*, n°1, (s.d.), 040_GC_100.

conscience. Pour sa part, l'ARC s'est constitué « pour répondre à la nécessité qu'ont ressentie ses membres d'aller au-delà de la critique verbale ». Sa première préoccupation est « la construction à Genève d'églises de luxe »⁴⁸⁴.

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 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 traditionnelle⁴⁸⁵.

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 immigrés⁴⁸⁶. 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

⁴⁸⁴ Bulletin *Chrétiens du mouvement*, n°1, [s.d.].

⁴⁸⁵ Entretien avec JM, juin 2015.

⁴⁸⁶ Parmi eux figurent François et Marcellin Barthassat (qui rejoindront plus tard le CLP), Giovanni Chicherio, Bruno Clément (jéciste, puis 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 engagés 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.

entement une grève⁴⁸⁷. 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 »⁴⁸⁸. 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 personnes⁴⁸⁹ dont un « renforcement des groupes de gauche » (PS, PdT, PICS, etc.)⁴⁹⁰. La lettre rédigée à cette occasion et envoyée au *Courrier*, qui la publie le 1^{er} juin 1970, témoigne de leur aspiration :

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 nous engager par des actes comme le Christ l'a fait lui-même. L'option pour l'homme est forcément un acte politique⁴⁹¹.

Le bulletin numéro 4 qui paraît en été 1970 justifie ainsi le choix de l'occupation d'une église :

⁴⁸⁷ Le bulletin souligne qu'à la « suite de la grève de la Murer, 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.

⁴⁸⁸ AC, Fonds Charles Philipona, CP_S04_SS117_D42, F162, « Lettres aux communautés chrétiennes ».

⁴⁸⁹ AC, Fonds Charles Philipona, Compte-rendu de réunion, Genève, 31 juin 1970, CP_S04_SS117_D42, F162.

⁴⁹⁰ AC, Fonds Charles Philipona, Compte-rendu de réunion, Genève, 31 juin 1970, CP_S04_SS117_D42, F162.

⁴⁹¹ Extrait tiré de C. FRAUENFELDER, « Chrétiens du mouvement (1969-1974) : Genève au cœur de la contestation », *op. cit.*, p. 103.

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.⁴⁹²

Le mouvement est soutenu par des élus et syndicalistes chrétiens sociaux comme Robert Pattaroni et Jacques Vittori. Ce dernier dirige « le débat au cours duquel surgirent les propositions les plus variées ». Conseiller municipal du PICS, Robert Pattaroni « cherche à mener une active propagande pour le succès de l'initiative constitutionnelle sur le droit au logement soumis au peuple l'automne prochain ». Y participe également le député socialiste Louis Falquet et Roland Berdat, secrétaire du MPF. La JOC envoie un télégramme de soutien au mouvement. De son côté⁴⁹³, l'aumônier romand de la JEC, Marcel Châtelain, un « fin théologien » mais aussi « un homme d'Église, un homme d'appareil »⁴⁹⁴, adopte une « position prudente d'observateur » : « Avec Châtelain, on [les jécistes] s'est vraiment engueulés parce qu'il nous interdisait de participer à ces actions »⁴⁹⁵.

Une nouvelle « réunion générale » a lieu le 11 juin à l'église Sainte-Clothile dans le quartier populaire de la Jonction⁴⁹⁶. Elle réunit deux-cents personnes qui s'organisent en 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 »⁴⁹⁷. 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 »⁴⁹⁸. La septantaine de personnes actives dans le mouvement éprouvent 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

⁴⁹² AC, Fonds Giovanni Chicherio, bulletin *Chrétiens du mouvement*, n°4, « Une église occupée. Les faits », été 1970, p.4

⁴⁹³ 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.].

⁴⁹⁴ Entretien avec DF, février 2020.

⁴⁹⁵ Entretien AB, novembre 2019.

⁴⁹⁶ Claude Paggy va également quitter la prêtrise et s'engager en Amérique latine.

⁴⁹⁷ M. BAETIG, « Après l'occupation du Sacré-Coeur. Formation de groupes de travail », *Le Courrier*, 12 juin

⁴⁹⁸ AC, Fonds Giovanni Chicherio, 040_GC_100, *Chrétiens du mouvement*, « Rétrospective », Genève, [s.d.]. p.3

un même combat⁴⁹⁹. La paroisse de la Trinité où officie Giovanni Chicherio loge une poignée d'entre eux. Elle devient un lieu de rencontre, de débat et de planification des actions :

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 créé 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 arrivaient⁵⁰⁰.

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.

⁴⁹⁹ AC, Fonds Charles Philipona, Compte rendu de l'occupation, « Chrétiens », 31 mai 1970, CP_S04_SS117_D42, F162

⁵⁰⁰ Entretien avec JM, juin 2015.

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 ? ». Au-delà de 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, les assassinats, c'était effroyable. On avait manifesté pour les procès et on se faisait taper dessus par les flics dans les manifés contre l'Espagne⁵⁰¹.

Le tract recto verso expose plus largement les motifs de leur action. Il dénonce une Église qui trahit les pauvres, collabore avec les puissants et refuse d'assumer la portée politique du message évangélique :

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'États, 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.⁵⁰²

Dans sa réponse du 24 février, Mgr. Mamie fustige un discours « marxiste » qu'il assimile à « l'idéologie » des régimes communistes de l'Union soviétique et de la Chine de Mao Zedong :

⁵⁰¹ Entretien avec JM, juin 2015.

⁵⁰² AC, Fonds Giovanni Chicherio, 040_GC_100, « Des moutons et des chiens quittent le berger. Pourquoi ? »

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'homme⁵⁰³.

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 »⁵⁰⁴. Ce dernier événement mérite qu'on s'y attarde un peu. Dans les années 1960, l'Église catholique veut anticiper l'arrivée d'immigrés venus d'Italie et d'Espagne en menant une vaste politique de construction d'églises⁵⁰⁵. L'archevêché de Suisse romande se lance dans une politique « monumentaliste » de construction pour un montant total d'environ 20 millions.

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 »⁵⁰⁶. Trois ans auparavant, l'équipe d'animation de la communauté catholique du Lignon s'inquiète d'un tel projet architectural. Elle la juge excessive et insolente vis-à-vis des enjeux sociaux du moment. Après maintes tentatives de prise de contact, butant contre le « fait accompli », elle envoie le 16 février 1969 une lettre au vicaire général pour souligner le caractère « 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 »⁵⁰⁷. Ces laïcs interpellent également les autorités ecclésiastiques pour leur signifier la collusion de l'Église avec « la spéculation du sol » et le

⁵⁰³ Extrait tiré de C. FRAUENFELDER, « Chrétiens du mouvement (1969-1974) : Genève au cœur de la contestation », *op. cit.*, p. 106-107.

⁵⁰⁴ AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), « L'Église du Lignon occupée, pourquoi ? », octobre 1971, p. 1.

⁵⁰⁵ G. CUCHET, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien*, *op. cit.*, p. 100-101.

⁵⁰⁶ AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), Communiqué de presse, [s.d.].

⁵⁰⁷ AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), « L'Église du Lignon occupée, pourquoi ? », octobre 1971, p. 4.

« système bancaire suisse ». Ils appellent à refuser de se porter « garants » de ce système qui bénéficie aux « riches »⁵⁰⁸. 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 »⁵⁰⁹.

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 », vivre la foi en la communauté « sans attendre que l'institution se soit transformée ». Il appelle à transformer la « conscience politique des chrétiens » en mobilisant une lecture de l'Évangile dans la perspective d'une lutte de 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.⁵¹⁰

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 »⁵¹¹. 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.

⁵⁰⁸ AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), « L'Église du Lignon occupée, pourquoi ? », octobre 1971, p. 5.

⁵⁰⁹ AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), Communiqué de presse, [s.d.]

⁵¹⁰ AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), Bulletin, *Chrétiens du mouvement*, n°3, p. 6.

⁵¹¹ AC, Fonds Charles Philipona, S04_SS117_D047 (F167), Bulletin, *Chrétiens du mouvement*, n°3, p. 6.

Division et reconversion dans ou hors de l'institution (1972-1973)

Deux tendances se dessinent au sein du mouvement. L'une veut s'engager au nom de l'Évangile dans les luttes et mobilisations de leur temps à travers divers groupes (défense des saisonniers, solidarités internationales, etc.). L'autre met en doute la pertinence d'un engagement « 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 partie⁵¹².

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 gauchisme. Leur « gauchisme de prêtres⁵¹³ » 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. Alors que le mouvement Septuagint adopte une approche réformiste orientée vers la déclergification de l'Église, ces prêtres français ont, au sein de

⁵¹² Bulletin, *Chrétiens du mouvement*, mars 1972, p. 3. C'est nous qui soulignons.

⁵¹³ L'expression est de Denis Pelletier, *Ibid.*, p. 158.

l'assemblée, un net ascendant « que légitiment leur nombre et l'antériorité de leur protestation »⁵¹⁴.

À Genève, une partie des prêtres et laïcs de Chrétiens du mouvement se reconnaissent dans les positions du dominicain Jean Cardonnel et de Robert Davezies. Ils multiplient également les contacts avec des groupes de prêtres révolutionnaires latino-américains⁵¹⁵. 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 »⁵¹⁶. Dans son message du 10 août à Cartigny, Jean Cardonnel prononce une homélie sur le Sermon sur la Montagne :

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.⁵¹⁷

À partir de 1972, l'essor du gauchisme influence la dynamique interne du mouvement. L'absence de perspectives de changement au sein de l'institution religieuse décourage plus d'un enquêté. Les 27 et 28 avril 1972, une nouvelle réunion de quarante-trois délégués européens issus de différents mouvements lance un appel à l'unité d'action. Le secrétariat international du mouvement publie en septembre les quatre thèmes qui seront discutés à Lyon durant la première Assemblée internationale des chrétiens pour la révolution : « la vie quotidienne » qui touche aux questions de sexualité, à la condition féminine, au célibat des prêtres et à 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 doctrine du péché, source de culpabilisation et d'aliénation des croyants ; enfin

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 163.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁵¹⁶ Bulletin, *Chrétiens du mouvement*, n°2, mars 1972, p. 3.

⁵¹⁷ Bulletin, *Chrétiens du mouvement*, n°2, mars 1972, p. 4.

« l'organisation de l'Église » avec la remise en cause des hiérarchies⁵¹⁸. Les membres actifs de Chrétiens 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.⁵¹⁹

En avril 1973, les catholiques genevois ont à nouveau l'occasion d'entendre Robert Davezies lors de sa venue à Genève. Il porte la voix des « chrétiens critiques » en rupture avec l'institution. Le 11 novembre 1973, les militants encore actifs à Chrétiens du mouvement s'interrogent : « Si nous décidons de continuer, sous quelle forme allons-nous le faire ? » Peu après, le bulletin cesse de paraître et l'on perd toute trace d'activités de Chrétiens du mouvement. La plupart d'entre eux transfèrent alors leur engagement vers le militantisme de solidarité internationale, de défense des immigrés et les luttes syndicales. Éprouvant « le sentiment de mieux comprendre ce qu'ils font et ce qu'ils vivent », ils désirent aller « jusqu'au bout » de leurs engagements « en requalifiant leurs objectifs sans y renoncer »⁵²⁰.

Conclusion

Les régimes autoritaires et la répression des mouvements populaires et de libération ont éveillé chez une minorité de catholiques et de protestants une indignation et un devoir d'engagement. Les arrangements silencieux que l'Église leur paraît entretenir avec les formes d'injustice sont intolérables car ils trahissent la portée libératrice de l'Évangile. Ces chrétiens en appellent à la responsabilité des croyants

⁵¹⁸ D. PELLETIER, *La crise catholique*, *op. cit.*, p. 172.

⁵¹⁹ Document hors archives, Arch_Dupont, Chrétiens du mouvement, bulletin, mars 1972, p. 6.

⁵²⁰ J. LAGROYE, « Les processus de politisation », *op. cit.*, p. 369.

et de l'Église au nom des principes évangéliques de vérité, de justice et de paix. Pour plusieurs enquêtés, le « gauchisme » exerce un fort attrait dans la mesure où il permet de manifester les valeurs de justice dans sa totale radicalité⁵²¹. D'autres, souvent restés attachés à la « foi », vivent difficilement les conflits, les luttes de tendance, les querelles d'appareil qui divisent ces groupes. Ils se tournent alors vers d'autres types d'engagement. On verra toutefois que les enquêtés se retrouvent et parfois s'affrontent dans certains espaces de mobilisations et contestations (syndicats, manifestations, etc.). L'analyse des itinéraires d'enquêtés permettra de lever le voile sur la pluralité des facteurs et la complexité des processus qui ont contribué à transformer leur vision du monde et façonner leur itinéraire militant, soit à travers une lente « prise de conscience », soit par une découverte soudaine.

⁵²¹ J.-P. SUEUR, « Quand nous avons, à la JEC, découvert la lutte des classes », *op. cit.*, p. 48-49.

Chapitre 3

À l'extrême gauche du Christ

Ce chapitre porte sur les parcours d'enquêtés qui ont adhéré et milité dans une organisation « gauchiste » de type trotskiste ou marxiste-léniniste, ou au sein de groupes articulant une critique radicale de la société capitaliste avec une composante contre-culturelle révolutionnaire. Au-delà des contingences de l'offre militante locale, il faut voir ce que la découverte du marxisme a pu représenter pour eux. Comme le note Nathalie Ethuin à propos des militants communistes en France, si « les cadres d'interprétation officiels ont pu trouver un tel écho chez les militants les plus engagés, c'est qu'ils entraînent en résonance avec leurs expériences, parfois les plus intimes »⁵²².

Tous les enquêtés auxquels nous nous sommes intéressés n'ont pas milité dans ces groupes. Certains les ont côtoyés, d'autres les jugeaient peu recevables. La plupart des enquêtés concernés par ce type d'engagement ont fréquenté la JEC ou le scoutisme, et sont issus de la classe moyenne émergente ou de la bourgeoisie. L'analyse de leur itinéraire permet de déceler les facteurs et processus de transformation biographiques qui conduisent à ce type d'engagement ainsi que ses incidences. Si l'adéquation entre leur questionnement et l'idéologie de ces groupes a compté dans leur engagement, d'autres facteurs entrent en compte : les personnes fréquentées, les dispositions à la révolte ou antiautoritaires, ou encore l'admiration pour les leaders. Autrement dit, l'étude de leurs trajectoires biographiques permet d'interroger les réceptions et appropriations différenciées des idées révolutionnaires qui circulent dans les années 68, et ce en fonction des origines sociales, des expériences socialisatrices et des insertions sociales.

Si le choix d'une organisation ou d'un groupe plutôt qu'un autre relève généralement du hasard des rencontres et des insertions sociales, reconstituer le paysage militant, même brièvement, est un prérequis dans une perspective théorique qui articule les trajectoires individuelles à leur contexte spécifique. Elle permet de rappeler que les itinéraires s'inscrivent dans une dynamique de radicalisation – terme que l'on ne considère pas ici péjorativement – qui trouve « son impulsion et sa trajectoire dans la confrontation de différents acteurs et groupes politiques⁵²³ », et qui doit nombre de leurs particularités aux configurations conjoncturelles dans lesquelles ils s'inscrivent.

⁵²² N. ETHUIN, « De l'idéologisation de l'engagement communiste. Fragments d'une enquête sur les écoles du PCF (1970-1990) », *Politix*, vol. 16, no 63, 2003, p. 147

⁵²³ A. Collovald et B. Gaïti, « Questions sur la radicalisation politique », in *La Démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*, La Dispute, Paris, p. 22.

La prise en compte des dynamiques conflictuelles au sein de l'espace religieux dans le contexte de la dynamique de radicalisation politique permet de contextualiser l'analyse des itinéraires d'enquêtés ex-gauchistes ou autonomistes. Il s'agit d'être attentif à la nature des dispositions et à l'évolution des rapports que les enquêtés entretiennent à la religion et à l'institution. Les itinéraires d'enquêtés révèlent en creux la forte influence de l'origine sociale, mais aussi les expériences socialisatrices qui structurent leur rapport au politique.

Essor et apogée du « gauchisme » (1970-1980)

La période qui suit les événements de 1968 voit la création d'organisations marxistes-léninistes et trotskistes, ainsi que de groupes révolutionnaires articulant une critique politique d'inspiration gauchiste avec des pratiques contre-culturelles. Ces militants participent d'un ensemble de mobilisations (luttons de quartier, mobilisation ouvrière, groupe féministe, etc.) qui entretiennent des relations de coopérations, de concurrence et de rivalité avec les organisations syndicales et partis politiques. L'implication des syndicats sera traitée dans un chapitre ultérieur consacré à l'engagement syndical. Par ailleurs, les multiples groupes et itinéraires imposaient de faire des choix. Ce chapitre se focalise sur les enquêtés de la région genevoise.

La configuration militante genevoise

Genève constitue une place importante du « gauchisme » dont l'histoire est ponctuée par les scissions, recompositions et démissions parfois douloureusement vécues⁵²⁴. La configuration genevoise, particulièrement foisonnante et complexe, est irriguée par un écosystème catholique, dont les principales filières sont l'Action catholique, le scoutisme et Chrétiens du mouvement. Les groupes à tonalité chrétienne – défense des travailleurs immigrés, luttons de quartier, solidarité internationale – qui émergent en 1969-1970 constituent souvent des causes passerelles vers le « gauchisme », et inversement.

⁵²⁴ Ces scissions et divisions répondent à des logiques sociologiques relativement complexes, raison pour laquelle nous avons choisi de ne pas les traiter dans ce livre. On trouvera une analyse fine de ces logiques dans P. GOTTRAUX, C. PÉCHU, ET N. PEREIRA. « La variation des émotions négatives lors de scissions. Le cas d'une organisation marxiste-léniniste dans les années 1970 », Olivier Fillieule (éd.), *Le malheur militant*. De Boeck Supérieur, 2022, pp. 135-154.

La principale ville gauchiste et contestataire de Suisse romande

À Genève, on ne dénombre pas moins d'une dizaine d'organisations politiques entre 1970 et 1980, et environ 200 groupements et comités militants. Parmi les principales organisations « gauchistes », au moins quatre se réclament du courant marxiste-léniniste : le Centre de liaison politique (CLP), l'Organisation de lutte pour le communisme (OLC) qui émane du Mouvement socialiste autonome (MSA), le Centre d'information sur les mouvements de libération (CIML), et le PCS/ML, un groupe maoïste orthodoxe assez isolé dans lequel aucun enquêté interrogé n'a milité.

Les flux militants identifiés à partir des archives et entretiens indiquent que la plupart des enquêtés qui s'engagent dans ces organisations – majoritairement au CLP et à l'OLC – sont issus de la JEC. On y retrouve également d'anciens prêtres et aumôniers comme Charles Philipona et Jacques Mino. D'autres enquêtés privilégient plutôt un engagement dans les mouvements de solidarité internationale, en particulier dans le Comité de soutien au peuple brésilien (CSPB) et à travers Le Lien qui fonctionne comme une plateforme de coordination entre les groupes de Suisse romandes.

Le CLP est créé par des militants de la principale dissidence du Parti du travail. Il regroupe une fraction de la jeunesse communiste et une partie des militants du Mouvement socialiste révolutionnaire (MSR) constitué dans le sillage de la mobilisation étudiante de 1968. Le CLP est de loin l'organisation comptant le plus de militants à Genève. Au zénith de son existence, en 1974, elle revendique plus d'une centaine de militants. Parmi eux figurent des jeunes issus de familles catholiques dont la plupart ont été membres de la JEC et ont fréquenté le scoutisme, parmi lesquels des Tessinois impliqués dans le mouvement étudiant de Locarno.

Créée en mai 1974, l'Organisation de lutte pour le communisme (OLC), quant à elle, regroupe quelques dizaines de militants. Sa genèse remonte à la création du MSA, en mars 1971, qui réunit principalement des jécistes, des militants de *Domaine Public* issus de la gauche du parti socialiste, et un groupe composite de catholiques et protestants impliqués dans *Chrétiens du mouvement*, dont des prêtres et laïcs de la paroisse de la Trinité, de la JOC/AOC et du MPF. Les militants du MSA investissent le terrain des mobilisations de quartiers, en particulier le quartier populaire des Minoteries menacé de démolition par la ville

pour faire place à un complexe immobilier et un axe routier. Quelques mois après sa création, le MSA se divise. D'un côté figurent majoritairement des jécistes et prêtres « défroqués » qui considèrent que seule une organisation de « militants organisés » et guidés par une stratégie d'action cohérente offre les moyens d'un changement révolutionnaire. De l'autre, la minorité issue notamment de l'ACO, du PS et du PICS critique le caractère « idéologique » de l'orientation marxiste-léniniste.

Les premiers constituent l'OLC, une organisation marxiste-léniniste qui investit l'espace des luttes ouvrières à travers le Groupe d'action syndicale (GAS), mais aussi la mouvance anti-impérialiste de solidarité internationale via le Centre de soutien au peuple brésilien (CSPB) et le Comité Chili. Les premiers documents sont rédigés par un jéciste avec l'appui d'autres catholiques – prêtres et laïcs – en rupture avec l'Église. La dimension « organisationnelle » que fournissent les théories marxistes-léninistes constitue un facteur d'attraction pour ces enquêtés formés à la JEC. Cette affinité organisationnelle est un des effets socialisateurs de l'Action catholique qui elle-même reflète « une forme de "croyance en l'institution", en sa nécessité, en son caractère bénéfique ». En effet, les jécistes se distinguent par leur capacité à organiser des actions collectives concertées dans les collèges et universités dont ils ont pu éprouver l'efficacité. Ce que relève bien un enquêté issu de la JEC et impliqué dans la rédaction des premiers documents de l'OLC :

Je pense que les gens d'obédience chrétienne, alors plus les catholiques que les protestants, on est quand même des gens d'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. Il y a une croyance en l'efficacité d'une organisation, il faut organiser les choses.

Le Bureau Politique de l'OLC est principalement occupé par trois universitaires, ex-jécistes : les « frères Dacarogna » et Youssef Cassis. Une enquêtée engagée à l'OLC souligne le caractère « intellectuels » de ces militants : « Eux étaient à la JEC, ils étaient aussi dans les mouvements chrétiens. Ils étaient un peu plus jeunes donc je ne les ai pas connus à la JEC. En tout cas les [deux frères] étaient très livresques. » Cette inclination constitue d'ailleurs l'un des motifs invoqués par les enquêtés figurant parmi la vingtaine sur quarante-quatre militants qui

quittent l'organisation en octobre 1976 : « C'est 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. »

La proximité idéologique de l'OLC et du CLP, qui se traduit par une tentative de « fusion-absorption » en 1973, nourrit également une dynamique organisationnelle que les enquêtés qualifient rétrospectivement de « dogmatique » :

[L'OLC était] 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.

L'échec de la fusion avec le CLP tient en partie aux rivalités entre les leaders de ces organisations, ainsi qu'aux désaccords sur l'application des principes marxistes-léninistes. Les rivalités entre ces organisations concurrentes vont alors nourrir les nombreuses tentatives de « clarification de la ligne » au sein de l'OLC qui ont pour visée de pallier le manque de « discipline », « d'organisation interne » et la « faiblesse théorique » des militants⁵²⁵. En même temps, une partie des militants, dont l'itinéraire est marqué par leur opposition à la hiérarchie religieuse et aux luttes menées sous le slogan d'une « Église du peuple », attendent de l'organisation qu'elle fournisse les moyens d'une action efficace sur le terrain :

On voulait se différencier du CLP qu'on trouvait trop organisé. [Les militants du CLP] voulaient trop imposer leur ligne à l'intérieur des différents groupes, quitte à la casser si cela ne marchait pas. On trouvait qu'ils n'étaient pas assez à « l'écoute des masses ». Par exemple, dans le mouvement de quartier de Plainpalais ils intervenaient de manière tellement violente que cela cassait le mouvement.

Ce qui reste de l'OLC en octobre 1976 fusionne avec le groupe lausannois Rupture pour le communisme (RPLC) pour former l'Organisation communiste le Drapeau Rouge (OCDR). Cette organisation éphémère fusionne à son tour dans un conglomérat

⁵²⁵ AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, MSA, « Restructuration », mai 1973.

d'organisations marxistes-léninistes de Suisse alémanique pour former, en 1978, l'Organisation communiste de Suisse, qui disparaît au début des années 1980.

D'autres groupes composent la configuration militante genevoise. En 1971, une autre aile dissidente du Parti du travail crée le groupe Émigration et Impérialisme. Qualifié de « spontanéiste » par ses adversaires, il réunit une dizaine de militants qui mènent essentiellement des actions auprès des travailleurs immigrés, jusqu'à sa disparition en 1972. Une partie rejoint ensuite le CIML ou Lutte de Classes. Ces deux groupes comptent une dizaine de militants qui considèrent les travailleurs immigrés comme la couche la plus révolutionnaire du prolétariat⁵²⁶. Lutte de Classes se réfère principalement à l'opéraïsme italien⁵²⁷, tandis que le CIML s'inspire également de l'*agit-prop* et de *Il Manifesto*. Enfin, une partie des militants du Mouvement socialiste révolutionnaire constitué dans le sillage du mouvement étudiant rejoint en 1971 la section genevoise de la Ligue marxiste révolutionnaire via le Cercle rouge. Assez isolés dans leur action vis-à-vis des autres groupes, la cinquantaine de trotskistes en 1978 – aucun enquêté – peut compter sur une centaine de sympathisants⁵²⁸.

Le plus souvent, les militants de ces organisations rivales se méprisent mutuellement, et les passages de l'une à l'autre sont rares. Le choix d'intégrer telle ou telle organisation ne repose pas tant sur des motifs idéologiques⁵²⁹ que sur l'insertion dans des réseaux sociaux et les relations nouées avec des individus engagés. Comme le souligne un enquêté tessinois venu à Genève pour y poursuivre des études universitaires avant de rejoindre 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 »⁵³⁰.

Trois principaux vecteurs favorisent la prise de contact et l'engagement des enquêtés dans les groupes « m-l ». En premier lieu, plusieurs enquêtés nouent des contacts avec des militants catholiques latino-américains. Ceux qui fréquentent la communauté de la Trinité sont fortement marqués par la présence de l'opposant syndical brésilien José Barbosa et du leader paysan Manuel da Conceição réfugiés à Genève.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 289.

⁵²⁷ N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2015, p. 18.

⁵²⁸ 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.

⁵²⁹ C. PÉCHU, *Droit au logement*, *op. cit.*

⁵³⁰ Entretien avec FT, août 2015.

Originaire d'une famille catholique du Tessin, Florio et son épouse, qui militent au CLP et au CSPB tout en étant proches de militants engagés à Chrétiens du Mouvement, partagent un appartement avec eux : « José Barbosa est arrivé à la Trinité. C'était un militant syndicaliste, qui a été torturé, qui avait dû fuir et qui a été accepté ici comme réfugié. Lui nous donnait des cours. »

En deuxième lieu, certains enquêtés recentrent leur engagement dans une organisation « m-l » à la suite d'un séjour en Amérique latine, au Brésil ou au Chili. Ils sont marqués par les échanges avec des militants engagés dans des organisations marxistes révolutionnaires dans lesquelles militent des catholiques de gauche. Enfin, la prise de contact s'opère généralement sous l'influence du conjoint, d'un ami et parfois des membres de la famille, cousins, beau-frère ou belle-sœur. L'engagement s'effectue aussi entre jécistes pour celles et ceux qui fréquentent la JEC au moment où éclatent les contestations étudiantes de 68. Si bien que l'adhésion est « davantage une affaire collective qu'individuelle⁵³¹ » au sein d'un contexte sociohistorique donné⁵³².

Une partie des enquêtés rejette le « gauchisme ». Ils sont attirés par « l'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 rencontres alternatives »⁵³³. Ces groupes recourent aux pratiques de réquisitions (squat) à « l'agit-prop » (agitation-propagande), au théâtre de rue et la création artistique militante (e.g. revue satirique).

L'occupation de l'hôpital désaffecté à l'avenue du Prieuré (sous-gare) en juillet 1971 jusqu'à son évacuation et sa destruction en décembre 1972 devient un des principaux espaces de rencontre du monde alternatif. S'y déroulent des formations à l'antimilitarisme, la création de revues satiriques de lutte des apprenti-e-s, la préparation d'actions directes. Ces militants recourent également à des répertoires d'actions tels que des fêtes de quartier et l'expérimentation d'une vie collective contre les formes familiales du patriarcat bourgeois. En effet, les journaux, brochures et séances d'information combinent une critique féministe, anti-patriarcale et anti-impérialiste, à l'instar du Mouvement pour un service civil à la communauté (MSSC) et de la Base antimilitariste

⁵³¹ I. SOMMIER, « La contestation juvénile des années 1960 âge de la rébellion ou temps de la révolution ? », Anne Muxel (éd.), *La politique au fil de l'âge*, Presses de Sciences Po, 2011, p. 262.

⁵³² 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, no. 3, 2018, pp. 100-116.

⁵³³ C. PÉCHU, *Les squats*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010, p. 83.

(BAM)⁵³⁴. Le MSCC est constitué d'une « trentaine d'hommes et de femmes » qui, en 1974, annoncent par une action sur la place publique et un manifeste leur refus de se soumettre au service militaire. Alors que la plupart des objecteurs dans les années soixante posent leur acte de façon individuelle⁵³⁵, ces militants exigent d'être jugés dans le cadre d'un procès collectif à la vue des médias. Le Prieuré accueille également les séances d'information des Comités de soldats. Ces derniers mènent des campagnes de désobéissance auprès des recrues, dans et en dehors des casernes, avec la publication de *Soldats en lutte*⁵³⁶ et *Ça ira* dont le premier numéro sort en février 1974.

Plusieurs enquêtés ont fréquenté ou ont milité au sein de cette mouvance, y compris des jeunes d'origine protestante. Les premières rencontres du MSCC se tiennent à la paroisse de Chêne-Bougeries, puis à la paroisse catholique de la Sainte-Trinité. C'est dans les locaux de la paroisse que se constitue un comité de soutien aux objecteurs condamnés qui regroupe une « centaine de membres, dont des prêtres, des pasteurs et quelques personnalités importantes »⁵³⁷. Certains enquêtés issus de la JOC sont aussi proches de cette mouvance en y déployant une critique du travail. En automne 1971, des « dirigeants en rupture avec la JOC »⁵³⁸ créent 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 1973⁵³⁹.

Suite à l'évacuation du Prieuré, en 1975, ces militants occupent le quartier des Grottes en s'opposant à sa destruction par un projet

⁵³⁴ 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.

⁵³⁵ N. REBETEZ, « Comment en vient-on à refuser le service militaire en Suisse », *Trajectoires*, 11, 2018, [consulté en août 2020]. Disponible à l'adresse : <https://doi.org/10.4000/trajectoires.2529>

⁵³⁶ La brochure de 42 pages est rédigée par les recrues de l'ER PA 246-1973. Elle explique aux recrues les mécanismes 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.

⁵³⁷ ARCHIVES CMLK, MSCC : 1970-1973, document « Taille du comité », Cote D.SC/OC.020.

⁵³⁸ 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.

⁵³⁹ Voir G. DESCLOUX, « Nous, apprentis et jeunes travailleurs, accusons... » À propos de quelques journaux d'apprenti·e·s de la décennie 1970-1980. P. Auderset & F. Dehusses (dir.), *Jeunesses en mouvements - Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier* (no. 39, 2023, Lausanne : AHEMO & éditions d'en bas, pp. 103-118.

prévoyant la construction de nouveaux immeubles à plus forte densité, de bureaux et de locaux commerciaux. Le quartier qui jouxte la gare abrite des familles ouvrières, des travailleurs immigrés (Italiens, Espagnols et Portugais), quelques artisans et petits commerçants ainsi que des jeunes. Ces militants accusent la ville de ne plus entretenir les anciens bâtiments en escomptant la relocalisation discrète et progressive de ses habitants⁵⁴⁰. L'Action populaire aux Grottes (APAG) regroupe diverses associations et mouvements dont le Mouvement de libération des femmes (MLF). L'APAG devient un laboratoire de modes de vie alternatifs (communautés, festivals de musique, espaces autogérés). Comme le note Nathan issu d'un milieu aisé dont l'itinéraire sera analysé plus loin : « 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 ».

La critique vise les normes de vie individualisant de la société industrielle et consumériste qui condamne le plaisir et l'oisiveté, inculque l'obéissance et la discipline, naturalise les inégalités et transforme le travail en souffrance. Selon Carole Villiger, les actions directes les plus spectaculaires menées par ces militants se déroulent surtout dans les années 1980, dans le cadre du mouvement antinucléaire^{541 542}. Dix ans plus tôt, la Coordination contre « Verbois nucléaire » et les opposants à la construction de la centrale Superphénix à Crey-Malville, en France voisine, convergent en juillet 1977 en une manifestation réunissant environ 60'000 personnes vers le site de la future centrale. À Genève, une « fête antinucléaire » regroupant des militants de diverses organisations (gauchistes, syndicalistes, autonomistes, pacifistes, etc.) se déroule du 26 au 28 mai 1978 à la salle de Plainpalais. Ces mobilisations préfigurent la formation d'un mouvement écologiste qui s'institutionnalise vers la fin des années 1980.

Cette mouvance se reconfigure dans les années 1990 autour de la lutte contre la mondialisation, mais l'altermondialisme rassemble bien au-delà : défenseurs des droits de l'homme, militants de la solidarité internationale, mouvements de lutte contre l'exclusion et de défense des

⁵⁴⁰ 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.

⁵⁴¹ C. VILLIGER, *Usages de la violence en politique (1950-2000)*, Lausanne, Éditions Antipodes, 2017

⁵⁴² 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

« sans » (e.g. sans papier), syndicats de travailleurs et de petits paysans⁵⁴³. Plusieurs enquêtés ex-gauchistes, « tiers-mondistes » et engagés dans le secteur associatif (défense des travailleurs immigrés et des chômeurs) participent à la nébuleuse altermondialiste. Ces militants d'origine chrétienne issus de l'Action catholique et du scoutisme ou encore des milieux « tiers-mondistes » protestants forment l'un des pôles de l'altermondialisme.

Le théâtre des luttes ouvrières et des manifestations

Ville internationale, Genève est le théâtre de plusieurs luttes et manifestations de grande ampleur qui ont marqué la mémoire de la plupart des enquêtés. Elles succèdent à une décennie marquée par des actions plus discrètes, telles que les pétitions, lettres ouvertes, conférences et débats auxquels recourent largement les chrétiens de gauche⁵⁴⁴.

Initiées en partie par des travailleurs italiens et espagnols, les grèves au début des années 1970 dans la métallurgie et la construction inaugurent un cycle d'insubordination ouvrière. La grève en 1970 lancée par des travailleurs immigrés du chantier de la Murer constitue le moment inaugural de ce cycle. Le cortège de soutien à l'appel d'un comité de soutien auquel participent des gauchistes et personnalités du Parti du travail, comme Armand Magnin, réunit environ 3000 manifestants⁵⁴⁵.

Ces grèves et contestations visibilisent les travailleurs immigrés. Elles offrent aux « gauchistes », jusqu'ici confinés dans un travail théorique, la possibilité de s'investir dans l'action syndicale et le terrain des luttes ouvrières. Car les grèves initiées par les travailleurs immigrés – dont une partie d'entre eux se politisent dans le cadre des luttes ouvrières de leur pays d'origine – mettent à l'épreuve les accords de la paix du travail. Les syndicats et en particulier l'Union syndicale suisse (USS), majoritaire dans la plupart des entreprises, privilégie systématiquement la négociation aux interruptions de travail et occupations d'usines. Pour

⁵⁴³ E. AGRİKOLJANSKY, O. FILLIEULE, ET N. MAYER. « La dynamique altermondialiste en France », *L'Économie politique*, no 25, vol. 1, 2005, pp. 82-90.

⁵⁴⁴ S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm. Des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, 1945-1975*. Paris, CNRS Éditions, 2002, 370 p.

⁵⁴⁵ A. RAUBER, *Histoire du mouvement communiste suisse. T. 2, op. cit.*, p. 335.

ses représentants, ces grèves appartiennent à un répertoire d'actions étranger à la « culture suisse » du « compromis »⁵⁴⁶.

Face à la gestion « routinière » des conflits par les secrétaires syndicaux, les « gauchistes » tentent par leurs actions – distribution de tracts devant les usines, organisations de manifestations, « entrisme » dans les syndicats – de soutenir les luttes ouvrières et de mobiliser le plus largement possible. Le discours gauchiste suscite l'hostilité des dirigeants et secrétaires syndicaux qui les accusent d'instrumentaliser les ouvriers. Les frontières entre syndicats et organisations « gauchistes » sont néanmoins poreuses : de nombreux militants trotskistes et maoïstes investissent les sections syndicales dans le but d'en influencer les orientations.

Durant ce cycle, les groupes « parasyndicaux » se multiplient : Comité unité des travailleurs (CUT), Groupe d'action syndical (GAS), etc. Ces groupes mènent une intense activité d'information sur les luttes ouvrières à travers des tracts et journaux comme *Le Marteau*, organe du Groupe des travailleurs de la métallurgie genevoise, ou encore *Proletariat*. Il s'agit d'élargir les luttes et d'unir les travailleurs autour d'un même combat pour la classe ouvrière. Espaces de confrontation, ces groupes sont aussi parfois des vecteurs de coalition entre organisations rivales et syndicats, à l'instar du Comité unitaire des établissements hospitaliers. Le cycle s'étend en 1974-1975 à des entreprises occupant des ouvriers et employés qualifiés. Les conflits éclatent dans une conjoncture économique durant laquelle se succèdent les fermetures d'entreprises qui font l'objet de transactions, rachats et délocalisations. À Genève, l'occupation de l'usine Sarcem en 1976 avec le soutien du GAS et des syndicats chrétiens de la métallurgie (FCOM) se fait l'écho de l'expérience autogestionnaire à la LIP, en France voisine⁵⁴⁷. Plusieurs enquêtés d'origine catholique font le déplacement à Besançon pour échanger avec les travailleurs et militants syndicaux de la CFDT. Ces occupations témoignent des affinités qu'entretiennent les ex-militants catholiques avec les pratiques autogestionnaires.

En outre, le mouvement de la fonction publique exigeant « 300 francs / 40 heures »⁵⁴⁸ constitue l'une des principales mobilisations de la

⁵⁴⁶ Voir à ce propos : *Des grèves au pays de la paix du travail*, Lausanne, Éditions d'en bas, AÉHMO, 2012, dont l'article de Christian Koller, « La grève comme phénomène 'anti-suisse' : xénophobie et théories du complot dans les discours anti-grévistes (19e et 20e siècles) ».

⁵⁴⁷ 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.

⁵⁴⁸ F. DESHUSSES, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, s. 1., Éditions d'En bas, 2013

décennie. Elle fait l'objet d'une coalition entre syndicats et groupes militants qui l'inscrivent dans la durée (1973-1975). 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 coalisent dans le Groupe de base de l'Hôpital (GBH) et dans le Comité d'action unitaire des établissements hospitaliers.

La fin des années 1970 connaît un affaiblissement de la dynamique contestataire. On assiste à la fin de ce cycle de mobilisation qui correspond à une période de rétractation de l'engagement « gauchiste » et à la disparition progressive des organisations marxistes-léninistes.

Les luttes urbaines et mobilisations de quartiers

La région genevoise est particulièrement touchée par la crise du logement et la hausse des loyers. Les autorités politiques privilégient un urbanisme – barres d'immeubles, parkings, nouvelles artères – qui relègue les classes populaires en périphérie. Les anciens quartiers populaires du centre et leurs espaces verts doivent céder la place à des immeubles (logements, bureaux, commerces) aux loyers plus élevés. Loin d'être une exception locale, les « luttes de quartiers » essaient dans tout le triangle industriel italien formé par Turin, Milan et Gênes⁵⁴⁹. À Genève, une dizaine de mouvements de quartiers, avec pas moins de 47 groupes et associations dédiées à la question du logement entre 1970 et 1983⁵⁵⁰, se mobilisent contre le « bétonnage » et la vente de terrains publics à des investisseurs privés : Les Grottes, Plainpalais, la Jonction, les Eaux-Vives, les Pâquis. Ces luttes de quartiers associées à un lieu et à une condition sociale, celle des classes populaires, mobilisent de nombreux catholiques politisés et impliqués – pour la plupart – à Chrétiens du mouvement.

Ces luttes de quartiers rassemblent autant des jeunes qui se politisent dans les contestations étudiantes – étudiants en architectures⁵⁵¹, jécistes

⁵⁴⁹ I. SOMMIER, « Un nouvel ordre de vie par le désordre : histoire inachevée des luttes urbaines en Italie », *op. cit.*

⁵⁵⁰ D. GROS, *Dissidents du quotidien*, *op. cit.*

⁵⁵¹ 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.

– que des militants catholiques des mouvements populaires, en particulier la JOC et le Mouvement populaire des familles (MPF). Ces militants investissent dans ces luttes un répertoire d'action recourant aux « mobilisations-manifestations », fêtes de quartiers, enquêtes de porte-à-porte, actions en justice contre des régies, interventions au Conseil municipal, publication de journaux (*Tout va Bien* et *Informations et contacts*), jusqu'aux occupations de logements et de places publiques. La présence de catholiques et – dans une moindre mesure – de protestants dans ces mobilisations de quartier est manifeste. En effet, l'action d'occupation de l'Église du Sacré-Cœur est à l'origine de l'un des groupes de travail qui se penchent sur la question du logement via le Groupement des parents de Plainpalais⁵⁵². Celui-ci voit sa demande de création d'espaces de jeux et d'un centre de quartier rejetée par la ville qui met en vente privée les terrains concernés. Le groupement se mue en Assemblée des habitants de Plainpalais qui mène une action contre l'abattage des arbres aux Minoteries. Une enquêtée d'origine catholique engagée à Chrétiens du mouvement puis à l'OLC revient sur ces mobilisations en évoquant les rencontres entre militants « chrétiens » et « gauchistes » :

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-dedans⁵⁵³.

Des mobilisations similaires se déroulent dans d'autres quartiers. Elles s'inscrivent dans un contexte marqué par le discours de l'Action nationale. Ses représentants exigent de réduire le nombre d'étrangers en Suisse en imputant le manque de logement et l'augmentation des loyers à l'immigration. A l'occasion de ces mobilisations, les enquêtés poursuivent leur apprentissage de l'action directe. Certains participent à l'action d'occupation d'un appartement situé au boulevard Carl-Vogt, en décembre 1971, pour y loger une famille sur l'initiative de l'Assemblée des habitants de la Jonction qui entend lutter collective-

⁵⁵² 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.

⁵⁵³ Entretien avec AF, août 2015.

ment contre la hausse des loyers⁵⁵⁴. Créé au printemps 1973, le « Groupe Logement » et son organe *La Machine à sous. Journal du Groupe Logement de Plainpalais* qui paraît en janvier 1974 tente de créer des ponts entre les luttes de quartiers de la ville⁵⁵⁵.

Les luttes urbaines connaissent une nouvelle impulsion au milieu des années 1970. Elles mobilisent toutefois essentiellement des militants des milieux squats ou des ex-militants plus directement concernés par la hausse des loyers. Les grands projets urbanistiques subissent un coup de frein sous l'effet de la crise pétrolière. En outre, l'engagement des enquêtés entre dans une phase de rétractation et de reconversion vers le secteur associatif et les syndicats.

Trajectoire de militants de l'Action catholique d'origine ouvrière

Pour les jeunes catholiques d'origine ouvrière, la fréquentation de la JEC ou de la JOC durant leur scolarité ou leur formation professionnelle s'accompagne d'une série de « prises de conscience » des formes d'injustices ou d'exploitation subies à l'école et à l'usine. Certains témoignages indiquent que ces injustices, « humiliation » ou « abus » sont à l'origine de souffrances que les enquêtés ressentent dans leur for intérieur. La fréquentation de l'Action catholique est un moment clé de leur itinéraire, car, à l'instar de l'engagement syndical, elle dote les individus d'un langage qui transforme la souffrance en injustice, identifie des causes qui ne relèvent pas de la fatalité, et développe la puissance d'agir du groupe⁵⁵⁶. Le partage de leur expérience avec d'autres jeunes leur permet d'exprimer leur ressentiment, de sortir de leur isolement et de porter un regard sur les institutions sous l'angle des rapports de domination.

Ces enquêtés sont généralement peu intégrés à la communauté paroissiale. En outre, la « foi » n'est pas toujours une réalité partagée par les deux parents ni quelque chose dont on parle régulièrement ou que l'on pratique en famille. La fréquentation de l'Action catholique constitue souvent l'unique vecteur de socialisation religieuse. Les

⁵⁵⁴ 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

⁵⁵⁵ 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.

⁵⁵⁶ S. BÉROUD ET F. JOSHUA, « Se politiser par le travail », in O. FILLIEULE et al. (dir.), *Changer le monde, changer sa vie*. Enquête sur les militantes et militants des années 1968 en France, *op. cit.*, p. 191

formes de piété religieuse en vigueur dans le milieu paroissial sont disqualifiées par les lectures militantes, parfois d'inspiration marxiste, de l'évangile. Les itinéraires de ces enquêtés témoignent d'un abandon progressif des références religieuses pendant leur jeunesse et à travers les premiers engagements auxquels conduit la fréquentation de l'Action catholique.

Les trajectoires d'engagement de deux jeunes catholiques d'origine populaire, l'une d'une famille d'ouvriers immigrés italiens et l'autre de classe ouvrière rurale respectivement engagées à la JEC et la JOC, mettent en évidence les processus de conversion des expériences scolaires et professionnelles par la fréquentation de l'Action catholique. La suite de leur parcours met en évidence les bifurcations scolaire et professionnelle au sein de professions vécues comme des « métiers militants ».

Révolte scolaire, féminisme et lutte pour la scolarisation des enfants clandestins (Amandine)

Ce qui rend la lecture du récit d'Amandine intéressant tient non seulement à la place qu'occupe l'expérience scolaire dans sa socialisation, mais aussi le processus qui l'amène de la JEC au cercle de la jeunesse communiste, puis à l'engagement féministe.

Une faible transmission politique et religieuse familiale

Avant d'arriver à Sainte-Croix en 1955, à l'âge de six ans, Amandine passe ses premières années dans une ville industrielle du centre de l'Italie. Son père est issu du milieu populaire milanais qui vote communiste. À l'aube de la Seconde Guerre mondiale, il est mobilisé dans l'armée de l'air qu'il sert par fascination pour l'aviation. À la sortie de la guerre, cet ouvrier autodidacte obtient un poste d'ouvrier qualifié dans l'industrie. Animé par une « sorte d'humanisme-idéaliste », ce père « très anticlérical » vote pour le parti socialiste italien. De son père, elle garde le souvenir d'un homme peu intéressé à la vie politique en Suisse, mais qui revendique son soutien au parti socialiste italien contre lequel l'Église catholique se dresse en adversaire : « Il n'était pas communiste, c'est clair, il me disait toujours "moi, je suis socialiste". Mais ce n'était pas un engagement politique. » Contrairement à d'autres enquêtés, son

père ne contribue pas à sa socialisation religieuse : « Je pense que mon père ne devait pas être tellement croyant. Il allait à la messe à Noël et à Pâques pour faire plaisir à ma mère. Mais je ne l'ai jamais vu prier. »

Au début des années 1950, son père tente sa chance en Suisse, à Sainte-Croix, où il espère trouver un travail mieux rémunéré. Amandine, son frère et sa mère le rejoignent quelque temps après qu'il obtient un poste d'ouvrier qualifié. Amandine y vit ses premières années de scolarité jusqu'au jour où son père opte pour un poste de technicien dans une entreprise de motocycles à Genève. En 1956, la famille déménage dans un quartier populaire de la ville : « 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. »

C'est dans ce quartier qu'Amandine habite depuis l'âge de dix ans et qu'elle vit ses années de jeunesse jusqu'à son mariage en 1973. Et c'est avec sa mère qu'Amandine, enfant, se rend chaque dimanche à la messe, 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 d'elle. J'y vais, je me mets derrière, et je pars pendant la messe. Je reviens à la fin parce que je sais que cela lui aurait fait du mal... [de la voir s'absenter]. » Sa mère, « pratiquante, mais sans être rigide », ne joue pas un rôle actif dans la transmission religieuse : « Elle voulait transmettre, mais sans que cela soit trop contraignant. (...) Et à partir du moment où on ne voulait plus aller à l'Église, on n'y est plus allé. Elle l'a peut-être regretté, mais elle n'a pas fait de pression. Il n'y avait pas de morale trop rigide qui pesait sur nous. » Comme son père, sa mère n'est ni engagée ni membre d'un parti politique, contrairement à son grand-père resté en Italie et à son oncle réfugié en Suisse.

L'acquisition de dispositions indociles

Enfant, Amandine noue des liens d'amitié avec d'autres filles du quartier et de son collège. Elle grandit avec le modèle de ses deux grands frères qui tiennent tête aux moqueries de certains élèves qui les traitent de « pias »⁵⁵⁷ : « Mes frères ont fait pas mal de bruit. Moi peut-être un peu moins. » Elle apprend ainsi très jeune à jouer des coudes et se fait une place dans un groupe de filles « adolescentes » alors qu'elle n'est « qu'une gamine ». Pratiquant la gymnastique depuis petite, ses parents

⁵⁵⁷ Terme péjoratif désignant les immigrés italiens.

l'inscrivent dans le club de sport du quartier qui propose du basket, une activité sportive répandue dans les milieux populaires. Le modèle masculin et la pratique de ce sport d'équipe a pu favoriser son côté « garçon manqué », expression qui désigne ici sa tendance à s'engager dans le conflit et à riposter aux provocations des garçons :

Avec mes deux frères, j'avais bien appris à me battre. Il suffisait que les garçons viennent trop près et puis... Je ne sais plus si c'était le premier mois, mais j'ai été convoquée 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 un peu... »

Elle grandit dans une atmosphère « bon enfant » et se montre peu docile aux injonctions scolaires et sportives : « J'ai toujours eu beaucoup d'amies, on a beaucoup rigolé, on faisait des crasses pas possibles. » À l'école, elle fait toutefois preuve d'une appétence scolaire que l'on retrouve chez la plupart des enquêtés⁵⁵⁸. Elle réalise ainsi de bons résultats favorisés par la bonne volonté culturelle de ses parents et par l'impératif de l'intégration reporté sur les enfants d'immigrés⁵⁵⁹ : « 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. (...) On a jamais eu de problèmes scolaires. » C'est sans doute là une des raisons de la honte qu'elle éprouve lorsqu'elle annoncera plus tard à ses parents être recalée en dernière année de l'École de commerce, comme si cet « échec » mettait en crise une disposition à se conformer aux attentes scolaires.

Sa socialisation est aussi marquée par son entraîneur de basket. Ce dernier parvient à tenir l'équipe et à lui transmettre un sens du jeu fondé sur l'esprit d'équipe et la cohésion du groupe :

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

⁵⁵⁸ Comme le notent Matthias Millet et Daniel Thin, dans "les collègues de quartiers populaires, on observe une tension entre les logiques scolaires et les logiques de 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 *Ruptures scolaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 263-264

⁵⁵⁹ Z. ZÉROULOU, « 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

l'adversaire, il fallait avoir des stratégies. (...) Une 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.

Membre du Parti du travail (elle l'apprendra plus tard), cet entraîneur emmène l'équipe participer à un tournoi de basket en URSS : « Et 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. »

L'expérience de l'injustice scolaire

Chez plusieurs enquêtés, l'école – tout comme la famille (cf. Nathan) – est le lieu d'expériences d'injustices qui sont parfois à l'origine d'un sentiment de révolte diffus favorisant la politisation. En 1962, à 15 ans, Amandine termine l'école supérieure des jeunes filles donnant accès aux écoles de formation professionnelle. Malgré ses bons résultats scolaires, elle ressent la nécessité de devenir financièrement autonome pour satisfaire l'attente – jamais formulée – de ses parents. Elle opte pour l'École de commerce qui présente aux enfants de catégories populaires une perspective professionnelle enviable, mais dont le programme est marqué par la « différence entre filles et garçons ». Alors que les garçons disposent du double de cours de mathématique, les filles sont assignées à la dactylographie. Amandine vit mal ces « longues heures » de dactylographie où règne l'ennui et la discipline « parce qu'il fallait qu'on devienne des secrétaires modèles » :

Je n'aimais pas [la dactylographie], mais j'essayais de m'appliquer parce que pour les filles c'étaient une des branches éliminatoires, éliminatoires ! Je me souviens bien, on avait une machine à écrire sur laquelle ils nous mettaient un cache, 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... je crois que j'ai connu ce que c'est que la rage.

Elle obtient des résultats suffisants dans toutes les matières, mais échoue en dactylographie. Recalée, la honte l'envahit lorsqu'elle annonce la sanction à ses parents.

C'était un sentiment d'injustice, refaire une année d'école. Et puis à 17 ans, refaire une année d'école, c'est énorme, je perdais toutes mes copines. Il y avait quelque chose de l'ordre de l'humiliation par

rapport à mes parents, aussi. (...) J'aurais pu casser la baraque. J'étais dans une révolte énorme.

Une camarade de la classe lui propose alors d'assister aux réunions du groupe mixte de la JEC : « J'avais 17 ans quand 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 « un cadre d'interprétation des expériences de honte sociale à l'aune de l'injustice » et une définition engagée de la foi⁵⁶⁰ : « 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. » Avec l'abbé Baud qui « était quelqu'un de très jovial, très ouvert, très humain », elle découvre une lecture militante de la Bible qui légitime sa révolte et qui nourrit une réflexion plus générale sur le système scolaire :

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 révoltées pour différentes raisons ou intéressées [par les discussions à la JEC]. Et il y avait les révisions de vie et les enquêtes. Là j'ai eu une position tout à fait différente par rapport à l'école parce que j'ai pu exprimer ma colère.

Elle participe à un weekend de formation jéciste animé par un militant de la JEC brésilienne : « On réfléchissait aux mécanismes du sous-développement avec la fameuse phrase qui disait que la tête du monstre est ici, en Europe. (...) Et on a lu un bouquin qui s'appelle *Les mécanismes du sous-développement* sur l'impérialisme ». Elle se rend ensuite à des séances d'informations du Mouvement anti-apartheid de Suisse (MAAS) qui « distribuait des tracts ». Elle participe également avec la JEC à la création du Mouvement intercollège : « On a créé ce groupe à l'intérieur de l'école où on a commencé à faire les premières démarches. On avait organisé une pétition, on avait été voir la direction pour telle ou telle raison. »

La fréquentation de jécistes l'amène à revoir ses ambitions scolaires : « C'est venu en parlant beaucoup avec l'abbé Châtelain et l'abbé Baud. Et puis les copines et copains, eux, étaient au collège. Pour eux c'était une évidence d'aller à l'université. (...) C'était toute cette dynamique qui

⁵⁶⁰ 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

m'a vraiment convaincue d'aller à l'université. Et mes parents étaient ravis. » Avec le soutien de ses parents, Amandine ambitionne un cursus universitaire en sociologie qu'elle débute en automne 1967 : « 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 ce sera la sociologie qui était vraiment un grand mythe en 1967. »

La rencontre d'intellectuels marxistes en 68

Outre une poignée de jécistes, plusieurs étudiants de la jeunesse communiste – dont un assistant – fréquente la faculté. Ces militants d'une « minorité d'avant-gardes dotée d'une formation politique approfondie »⁵⁶¹ interviennent avec assurance durant les cours. En parallèle, ils animent des séances de lecture et de débat autour de textes marxistes. Fascinée par ces intellectuels, Amandine s'y rend régulièrement. Comme d'autres militants de l'Action catholique, elle y fait la découverte de l'analyse marxiste des classes sociales et des rapports de domination qui entre en adéquation avec sa propre expérience : « Je découvrais ce nouveau monde avec toutes ces références théoriques, ces discussions qui répondaient un peu à mes préoccupations. » Débute un important apprentissage intellectuel motivé par l'admiration de la connaissance du monde social dont font preuve ces étudiants :

C'était un peu un choc. J'étais à la JEC, j'avais l'impression d'avoir quelques acquis, mais là je me suis retrouvée face à des intellectuels marxistes chevronnés, y compris des personnes de mon âge qui avaient déjà beaucoup étudié. Il a fallu ramer, bouquiner. On faisait cela en groupe parce qu'il y avait quand même d'autres personnes comme moi, un peu fascinées... (...) Pour certains, c'était un peu des mentors, c'est-à-dire qu'ils avaient un peu le rôle qu'avaient les aumôniers pour nous qui étions à la JEC.

Cet investissement concurrence d'autres activités comme les études et la JEC, dans un contexte où de nombreux catholiques de gauche estiment que le marxisme fournit « une analyse scientifique » de la réalité face à une Église assimilée aux forces contre-révolutionnaires en

⁵⁶¹ Extrait tiré du journal de la jeunesse communiste, *L'Avant-Garde*, n°8, 1968, cité par P. JEANNERET, *Popistes, op. cit.*, p. 356

Europe et en Amérique latine⁵⁶². Ce groupe de lecture marxiste devient progressivement son principal cercle de sociabilité, « et puis il y a un certain nombre de personnes qui ont eu des influences très fortes au niveau des études ». Dans ce contexte, l'appartenance à la JEC constitue un stigmate : « J'étais encore la première année d'uni à la JEC. Certains rigolaient un petit peu sur mon appartenance à la JEC. » Cette situation favorise l'érosion progressive de ses croyances religieuses primaires et du lien – ténu – avec l'Église : « 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. »

Engagement féministe et devenir professionnel

Au printemps 1968, elle assiste à plusieurs réunions de l'ASU, indignée par les restrictions d'accès aux bourses d'études pour les Suisses d'origine immigrée introduite par le Conseil d'État. Le charisme oratoire d'étudiants issus de la jeunesse communiste nourrit son sentiment de n'être « pas très armée sur le plan théorique ». Comme elle se « sent proche de tout ça », elle ressent le « besoin de rattraper » ses lacunes en matière d'analyse politique : « Et à un certain moment, je n'étais pas la seule, mais pour des raisons que j'ignore, j'ai pas mal lâché les cours pour aller dans ces groupes-là. » Elle échoue à deux reprises aux examens de fin de semestre. En automne 1969, elle se réinscrit en psychologie en se fixant « la condition de passer la première session d'examen ». Cette contrainte limite ainsi le temps dont elle dispose pour participer aux formations à l'analyse marxiste.

Entretemps, plusieurs organisations marxistes-léninistes voient le jour. Les liens d'amitié qu'elle entretient avec d'anciens jécistes – elle loge pendant une année dans une communauté d'anciens jécistes et militants de Chrétiens du mouvement – l'incitent à participer aux séances du MSA, bien qu'elle se sente intellectuellement plus proche de la jeunesse communiste :

Le MSA j'y allais plutôt en observatrice, je dirais, parce qu'il y avait quand même encore beaucoup de chrétiens. J'avais des amis (...) qui étaient un peu à l'origine des mouvements de Plainpalais, et d'autres qui ont adhéré au PdT. J'étais très partagée. J'étais plus attirée par ces militants du PdT, mais en même temps mes liens affectifs étaient

⁵⁶² Voir le chapitre VII dans J. DUQUESNE, *La gauche du Christ*, Paris, Grasset, 1972

plus forts 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.

En été 1970, elle s'engage avec des jécistes et des étudiants en architecture dans le mouvement de quartier des Minoteries, à Plainpalais : « C'est une période où j'étais plutôt un peu en recherche. » Elle y fait la rencontre de son compagnon, un jeune diplômé en architecture d'origine italienne avec qui elle milite dans les luttes de quartiers. Pour ce couple formé dans l'action militante, les convictions militantes constituent un ciment de leur union et le militantisme, une dynamique commune. Italophone, le couple lit la presse militante italienne, en particulier *Potere Operaio*, mais aussi *Lotta continua* qui, à partir de juillet 1971, diffuse sa stratégie « Reprenons la ville » en faveur des luttes pour le logement et l'insurrection tous azimuts. Les deux conjoints adhèrent en même temps à l'OLC. Ce choix permet en même temps à Amandine de concilier ses attaches amicales avec d'anciens jécistes avec la rigueur d'un engagement d'inspiration marxiste :

Quand l'OLC s'est créée, j'ai beaucoup plus adhéré. Je me sentais complètement en adhésion 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 rompu 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.

Son cercle social se resserre autour de l'OLC. Entretemps, Amandine achève ses études de psychologie-logopédie en été 1973. Son parcours d'immigrée la rend particulièrement sensible et intéressée aux difficultés langagières que rencontrent les enfants d'immigrés, si bien qu'elle se spécialise en psychopathologie du langage. Elle trouve rapidement un poste de logopédiste à temps partiel, ce qui lui offre plus de temps pour militer. Elle fait alors preuve d'un dévouement total pour l'organisation : « J'étais un petit soldat à l'époque. J'adorais ça. J'y croyais vraiment. » Elle s'implique dans la défense du quartier des Grottes où elle côtoie des militantes du MLF. 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 que c'est avant tout une lutte de classe ». Avec d'autres, elle se

rapproche de Femmes en lutte, un groupe féministe critique à l'égard des tendances « spontex et petites-bourgeoises » du MLF, coupé des préoccupations « matérielles » de la réalité ouvrière. À l'OLC, où les rapports entre hommes et femmes sont assez « rigides », Amandine défend en 1975 la création du Groupe Femmes : « 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 groupe soulève, en effet, des « tensions très fortes » avec les membres du BP qui estiment que ce « secteur » relève d'une « contradiction secondaire » par rapport à la « contradiction primaire » qu'est la lutte des classes. Elle défend avec le Groupe Femmes la nécessité pour les femmes de « s'insérer dans ces luttes en y apportant le point de vue des femmes, pour une transformation radicale de notre société (...) »⁵⁶³. Le groupe se fixe comme objectif d'entrer en contact avec les ouvrières de la métallurgie « où des femmes travaillent en grand nombre »⁵⁶⁴, mais Amandine qui travaille en milieu hospitalier investit surtout le mouvement syndical de la fonction publique : « On allait tracter le matin à six heures, on avait une réunion entre midi et deux heures, puis une réunion à dix-huit heures, et après on allait encore boire des verres. » Elle s'engage également activement dans la commission femme du syndicat du service public (SSP).

Un tournant dans sa carrière militante s'opère en 1976 lorsqu'elle rejoint avec son compagnon le groupe des scissionnistes de l'OLC. Le couple militant se désengage de l'organisation dans un contexte où « la mobilisation devenait moins forte, il y avait moins de luttes qui se développaient, même au niveau des entreprises ». Elle et son compagnon partagent néanmoins une aspiration commune à poursuivre leur engagement « dans un lieu de travail avec des gens ordinaires » plutôt que d'envisager une carrière de « militant professionnel ». Le couple qui ne peut pas avoir d'enfant est sensible à la cause des enfants d'immigrés, notamment sur les questions d'éducation et de logement. La rencontre avec cette cause s'est déjà opérée antérieurement dans leur implication dans les luttes de quartiers et à l'OLC autour de la défense des travailleurs immigrés.

Elle s'engage dans le groupe « École et immigration » du Centre de Contact Suisse Immigrés fondé par le pasteur Berthier Perregaux en

⁵⁶³ AC, Fonds Charles Philipona, 002_CP_S11_S134, « Les femmes portent sur leurs épaules la moitié du ciel, elles doivent la conquérir », mars 1975

⁵⁶⁴ AC, Fonds Charles Philipona, 002_CP_S11_S134, « Aux camarades Benedetto, Toto et Benedetto... », 31 janvier 1976, p. 4

collaboration avec les associations d'immigrés italiens et espagnols. Le groupe milite pour la reconnaissance des langues d'origine des élèves immigrés, la formation des enseignants sur les problématiques de l'immigration, l'accès à la scolarité obligatoire des jeunes sans statut légal. Cet engagement lui permet ainsi de mettre à profit ses compétences de logopédiste qu'elle complète avec un diplôme de spécialisation en psychopathologie du langage. Elle combine également cet engagement avec son engagement féministe puisque le CCSI s'engage auprès des femmes et enfants de travailleurs immigrés. Avec un ami tessinois, ancien militant du CLP lui aussi psychologue, elle œuvre ainsi en faveur du regroupement familial et de la scolarisation des enfants d'immigrés clandestins en mettant sur pied la « petite école ». De clandestine, la « petite école » et la scolarisation des enfants de travailleurs immigrés seront finalement reconnues par les autorités. Dans les années 1980-1990, le CCSI contribue à la mise en œuvre de politiques publiques en faveur de l'intégration des enfants d'immigrés⁵⁶⁵.

Mouvement de jeunes ouvriers et militantisme par le cinéma (Nicolas)

Nicolas naît en 1947 dans une famille ouvrière du Valais. Son engagement à la JOC débute en 1962 et se poursuit ensuite à Genève où il travaille dans l'industrie et devient permanent du mouvement, peu avant les événements de 68. L'influence de la JOC sur son itinéraire professionnel et militant dans les milieux de la contre-culture se comprend au prisme de son expérience du travail en usine et de son statut d'apprentis.

Culture populaire, mémoire ouvrière et disposition anti-scolaire

L'enfance de Nicolas se déroule dans un village situé à quelques kilomètres d'un site industriel en Valais. La région s'industrialise au début du siècle avec l'implantation d'Aluminium Industrie AG (AIAG) qui devient Alusuisse dès 1963. Le site compte près de 4000 ouvriers (15'000 dans le monde) et représente l'une des plus grandes industries de la région abritant des groupes hydroélectriques, électrochimiques et

⁵⁶⁵ G. MOTTER, C. BOLZMAN, L'École et l'élève d'origine étrangère. Genèse d'une catégorie d'action publique, 2009, 240 p.

métallurgiques. Ce bassin industriel emploie des travailleurs immigrés italiens ainsi que des ouvriers catholiques « sans formation, mais ils avaient tous des racines paysannes, agricoles ou dans les vignes. » Cette société d'obéissance, arc-boutée contre les idées socialistes, est façonnée par l'implantation historique d'un catholicisme intransigeant, avec un Parti conservateur ultramajoritaire et une Jeunesse agricole catholique préoccupée par la mission de ramener à l'Église « les brebis égarées »⁵⁶⁶. La Fédération des ouvriers sur métaux et de l'horlogerie (FOMH) de la fédération syndicale socialiste (USS) parvient toutefois à s'implanter dans la grande industrie locale. Les accords de paix du travail ont toutefois quasiment mis un terme aux grèves dans certaines grandes industries qui marquent en profondeur la mémoire ouvrière locale, et seul le Parti socialiste compte quelques sections locales : « Le Valais n'avait pas de grandes structures. Il n'y avait pas de parti communiste. 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. Il y avait bien sûr un parti socialiste avec des leaders importants en Valais, mais les faibles luttes salariales s'expliquent par les conditions ouvrières [i.e. ouvriers moins qualifiés, bassin plus fragmenté]. »

L'influence de l'histoire des mobilisations ouvrière sur la socialisation de Samuel est d'autant plus forte que ses incarnations sont proches. L'implication de son grand-père dans la grève « sauvage » de 1942 à l'usine AIAG de Chippi vingt-cinq ans après celle de 1917 est un épisode marquant de sa mémoire familiale⁵⁶⁷. La direction de l'AIEG refusera d'ailleurs d'engager son fils. Le grand-père Nicolas contribue également à la création de la coopérative Métalléger pour qui travaillera son père, également membre des syndicats chrétiens du Valais. La Communauté Métalléger est soutenue par plusieurs députés de l'aile chrétienne sociale du parti conservateur, ainsi que par des syndicalistes catholiques comme Roger Mugny⁵⁶⁸ qui plaide pour un « capitalisme

⁵⁶⁶ J. MEIZOZ, *Temps morts. Une jeunesse jaciste 1927-1945*, Lausanne, Éditions d'en bas, 2014, 91 p.

⁵⁶⁷ L'histoire des grèves dans l'usine AIAG et le rôle qu'y joua la FOMH sont désormais bien connus 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.

⁵⁶⁸ 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

sans classe » en tant que troisième voie entre capitalisme et communisme sur le modèle de la coopérative⁵⁶⁹. La mémoire de ces luttes ouvrières a donc été portée à travers le temps et maintenue dans le giron familial, grâce notamment à la stabilité temporelle du groupe ouvrier dans la région.

Le revenu de son père fournit un revenu à peine suffisant pour subvenir aux besoins matériels d'une famille 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. » Ses parents sont « engagés » à l'Action catholique ouvrière (ACO) et au Mouvement populaire des familles (MPF) qui organise des achats groupés :

C'était probablement un mouvement important dans nos prises de conscience, car c'était un mouvement populaire de familles et son boulot était d'aider les familles à acheter du matériel. Ils avaient acheté deux machines à coudre et une femme à Sierre se rendait avec ces machines dans les familles.

Croyants, ses parents adhèrent au catholicisme de mouvement incarné par l'Action catholique et le mouvement des prêtres ouvriers : « 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 marquée par les initiatives du catholicisme social et le courant des prêtres-ouvriers. » La pratique religieuse est celle d'un catholicisme rural en pleine évolution décrite par Yves Lambert⁵⁷⁰. Bien que le prêtre reste le détenteur de la vérité « parce que c'est le curé », les observances s'effondrent et les enjeux sociaux s'autonomisent par rapport au champ religieux :

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

1973, finances de 1974 à 1977). Député démocrate-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).

⁵⁶⁹ Cf. J. DARBELLAY, « D'un capitalisme sans classe », *Nouvelliste valaisan*, 11 juin 1952, p. 1

⁵⁷⁰ Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne : la religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Éditions du Cerf, 2007

qu'ils soutenaient le prêtre Zufferey⁵⁷¹ 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.

Nicolas évoque aussi l'ouverture sociale de ses parents qui a pu favoriser une appétence pour la vie collective et un sentiment d'appartenance au monde ouvrier : « 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. » Ces activités façonnent 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 »⁵⁷² à laquelle contribue le MPF.

Les loisirs, l'usine et la Jeunesse ouvrière chrétienne

Porteurs de la bonne volonté culturelle des familles populaires d'Action catholique promouvant la formation et l'éducation du monde ouvrier, ses parents encouragent la réussite scolaire de leurs enfants :

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.

Mais à l'inverse de ses frères et sœurs, Nicolas contracte un rapport réfractaire à un univers scolaire teinté de rigorisme à tonalité religieuse. Ses parents l'inscrivent au collège des Pères de Saint-Jean où il vit en internat, mais il renonce après quelques mois ne supportant pas cet

⁵⁷¹ 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

⁵⁷² 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

« état d'esprit complètement conservateur et fermé ». Comme son frère, Nicolas supporte aussi assez mal le côté « discipline » et obéissance du scoutisme : « 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. On était trop contestataires. »

À seize ans, il débute une formation de mécanicien de précision au sein de l'usine d'aluminium de Chippis réputée pour la qualité de sa formation professionnelle : « Le directeur d'usine m'a reçu et m'a dit 'votre grand-père a fait la grève, c'est une exception qu'on vous prenne !' » Comme ses frères, il rejoint aussitôt le groupe de la JOC de Sierre fréquenté par une vingtaine de jeunes ouvriers de la région dont plusieurs camarades apprentis : « C'est une période de militantisme de la JOC, des jeunes organisés. » L'accroche à la JOC se fait d'autant mieux que ses activités prolongent un entre-soi juvénile ouvrier. Des mois durant, la vie d'atelier se répercute sur la dynamique au sein de la JOC, et vice-versa. À l'usine, la culture d'atelier euphémise par moment les rapports hiérarchiques entre apprentis, ouvriers et formateurs. Comme l'indique Pierre Rouxel à propos des ouvriers de l'usine Citroën dans les années 1960 :

(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 stabilisés⁵⁷³.

Le formateur en charge des mécaniciens, ancien horloger du Jura et militant de l'Action catholique engagé au Parti socialiste, encourage ainsi les jeunes à s'engager dans les activités juvéniles en dehors et parfois pendant le temps de travail :

Il a laissé l'initiative aux 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 des jeunes travailleurs en général dans la prise d'initiatives.

⁵⁷³ P. ROUXEL, « Négocier l'ordre usinier ? Une usine Citroën dans les années 1968 », *Négociations*, vol. 26, n° 2, 2016, p. 93

Nicolas figure parmi ceux qui prennent une série « d'initiatives » avec la JOC à travers lesquelles se réalise un apprentissage ludique de l'organisation (organiser des sorties, gérer le matériel, etc.) et de la gestion de groupe autour d'une sociabilité juvénile :

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 pour reconstruire ces baraquements et en faire une maison d'accueil pour les weekends avec les copains. (...) Le chalet qu'on avait construit à Montana, ça créait des liens aussi, c'était des copains aussi quoi. Donc la JOC était un mouvement d'engagement, mais aussi de loisirs et il s'inscrivait dans notre vie quotidienne.

Il figure parmi les meneurs de la JOC et des apprentis : « 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. » Le contexte familial favorise aussi son implication dans l'organisation d'activités sportives et de sorties en montagne auxquelles participent les apprentis, mais aussi les ouvriers et employés qualifiés :

On faisait le lien entre les apprentis et les ouvriers parce qu'à l'Alusuisse tous les étrangers qui travaillaient, mais je ne parle pas des étrangers italiens, étaient des ingénieurs qui venaient ici au centre de recherche. Ces gens-là, le weekend, 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 balades... 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. On était 8, 12, 15... on se débrouille quoi. J'avais des parents très ouverts.

Son engagement prend peu à peu un caractère plus militant en revendiquant des droits pour les apprentis-e-s, dans un contexte où la JOC se centre sur l'avenir professionnel des jeunes et multiplie les enquêtes sur les conditions de formation et de travail⁵⁷⁴.

⁵⁷⁴ L. MACHU, « Jeunes au travail et en formation dans les enquêtes de la JOC (1950-1970) », S. LEMBRÉ ET M. THIVEND (dir.), *Formation professionnelle et travail des jeunes (années 1950-1970)*, *Le Mouvement social*, n°281, Paris, SciencesPo, octobre-décembre 2022, pp. 43-58

L'apprentissage de la contestation

À travers la JOC, Nicolas et ses camarades entreprennent de « revendiquer plus de droits » pour les apprentis. Il anime des discussions sur « les conditions de travail des jeunes travailleurs », puis entreprend avec « quatre ou cinq [jocistes] sur la centaine d'apprentis » une série « d'initiatives extraordinaires » en dehors du cadre syndical peu investi sur les questions d'apprentissage :

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.

En 1967, il se rend au grand meeting international de la JOC qui se déroule au Parc des Princes à Paris. Ce meeting motive les jeunes ouvriers à prendre en charge les problèmes qui sont les leurs et à conquérir leur dignité en prenant des initiatives favorisant leur accès à la formation, aux loisirs et à de meilleures conditions de travail. Il s'y rend avec d'autres jocistes de Suisse romande et en revient enthousiasmé, avec pour conséquence de renforcer le sentiment d'appartenance à la jeunesse ouvrière comme groupe social et force de mobilisation :

Ça 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 à 15 000 personnes à Paris. Cela donne une dimension internationale. C'était une manifestation publique qui a donné une importance au mouvement de la JOC. Ce qui fait qu'on avait plein d'initiatives.

À la fin de son apprentissage, gardant en mémoire la remarque du directeur sur son père, ancien gréviste, Nicolas refuse sa proposition de poste de dessinateur de machine : « Il avait en tête de m'utiliser à l'intérieur. » Il cherche du travail dans la région, mais ce directeur « avait probablement donné des consignes aux autres entreprises. (...) 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. » Il profite de cette période d'incertitude professionnelle pour accomplir son service militaire obligatoire, n'étant guère en contact avec des groupes antimilitaristes.

Bien que la portée générale de ces revendications reste assez peu conflictuelle au regard de certaines mobilisations dans le monde ouvrier (grèves, blocage, etc.), elles procurent aux jocistes comme Nicolas une reconnaissance de la dignité des jeunes travailleurs et de leur existence en tant que groupe de travailleurs : « 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 se rend à Genève où il trouve un poste aux Ateliers du Sécheron, une usine spécialisée dans la fabrication et le montage en série de locomotives qui emploie environ 1600 salariés dans les années 1960⁵⁷⁵. Parmi les ouvriers figure une main-d'œuvre étrangère, italienne, espagnole et française, dont quelques militants de base du Parti communiste (PdT-POP) et du syndicat de l'USS : « 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 et des Italiens qui n'avaient pas de formation professionnelle et qui apprenaient des parties de métiers. » Le conflit gronde avec la direction qui, outre sa politique salariale peu transparente⁵⁷⁶, laisse entendre un possible rachat par une grande entreprise étrangère⁵⁷⁷.

Nicolas intègre la JOC avec d'autres amis jocistes venus s'installer dans la région. Il y rencontre sa future épouse, une militante de la JOC-F qui exerce comme photographe. Disponible et disposé à s'engager, il se mobilise en faveur de l'amélioration des conditions de travail dans le quotidien de l'atelier : « La JOC a eu de l'influence dans la mesure où, quand je suis arrivé à Genève, j'ai retrouvé des collègues de la JOC du Valais. (...) J'étais un peu dans l'esprit de la JOC parce qu'on réunissait les travailleurs, on discutait. » Avec d'autres camarades, il engage dans les ateliers le débat sur certains aspects de l'ordre usinier, comme il l'avait fait antérieurement en Valais :

« 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

⁵⁷⁵ M. WINIGER, « Le développement des Ateliers de Sécheron », *Bulletin technique de la Suisse romande*, vol. 89, 1963, p. 209-210

⁵⁷⁶ C'est là une des nombreuses stratégies patronales visant au maintien de la paix sociale. C. HEIMBERG, « Révélation et silences d'un fonds d'archives d'entreprises : le cas de Sécheron », 1995

⁵⁷⁷ 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

de quitter ta machine si tu n'avais pas vu le feu vert. Bref, c'était des conditions de travail. »

Dès son arrivée, la direction de l'entreprise propose à Nicolas de suivre une formation technique en cours d'emploi dispensée par le Technicum de Genève. Il débute la formation en hiver 1967-1968 en suivant les cours du soir une fois par semaine : « Et puis sont arrivés les évènements de 68-69. » La JOC s'intéresse de près au mouvement genevois pour la création d'un centre culturel autonome et encourage les enquêtes et revendications de la jeunesse ouvrière : « On contestait tout. Les formateurs, le contenu professionnel. On a fait des grèves. » Sa formation de technicien perd de son intérêt comparée à son appétence pour l'engagement renforcée par la conjoncture de mobilisation :

« Finalement, je n'ai pas obtenu la validation parce que j'avais pas fait les examens et il fallait refaire la première année. Du coup j'ai arrêté le technicom. »

La JOC lui propose alors un poste salarié de permanent à temps partiel. Il rejoint l'équipe de trois permanents et se voit charger de se rendre régulièrement « dans le Jura et au Tessin » pour suivre « les équipes des filles et des garçons ». Quelques mois après sa prise de fonction, la JOC-F entre en conflit avec la hiérarchie religieuse, la plupart des militantes affichant leur soutien à la relation conjugale d'un aumônier avec une permanente du mouvement. Après une année, il démissionne de la JOC en solidarité avec les prêtres et militantes contestataires tout en continuant à travailler à temps partiel aux Ateliers. Avec des amis, il se rend régulièrement dans les milieux squats et lance *Le Pied*, le journal de défense des apprentis : « C'était un mouvement de jeunes travailleurs. On lisait Marx, on lisait le Capital. » Le groupe fréquente notamment le squat du Prieuré : « Ils contestaient le Chah d'Iran, les conditions de logements et de travail, donc on rejoignait toutes ces manifestations. » En parallèle, il débute une formation d'animateur socioculturel à l'Institut d'étude social qui « est devenu le repère des enseignants de gauche ». Sa compagne contribue financièrement et lui travaille le soir. Il arrête après une année avec le sentiment « de perdre mon temps ».

J'apprenais rien parce que la formation à l'époque consistait à dire que les animateurs doivent aller en usine ou doivent aller travailler, faire de l'animation dans les lieux politiques, les quartiers. En fait, ils racontaient la vie que je connaissais. »

L'arrêt de cette formation est sans doute aussi lié à ses dispositions antiscolaires, mais aussi à son rejet des professeurs qui « étaient tous des anciens gauchistes », ainsi qu'à sa séparation conjugale qui limite son revenu. En effet, marié en 1974, le couple bat rapidement de l'aile : « On ne s'est pas entendu pour nos visions de la famille... elle voulait des enfants et moi j'avais pas envie de m'occuper des enfants. » À travers les débats sur la « liberté sexuelle », le refus de la « répression » des désirs et la contrainte de l'hétérosexualité, Nicolas questionne les normes de sexualité et de vie conjugale :

J'ai une vie sentimentale et personnelle qui était liée aux évènements de 68, c'est-à-dire que j'étais marié cinq ans et j'ai vécu avec des femmes... des expériences relationnelles liées aussi à cette époque-là. Je me suis entre guillemets stabilisé quelques fois, mais... J'ai jamais vécu plus de cinq ans avec une femme.

Milieu squat, militantisme contre-culturel et reconversion professionnelle

Par la suite, la fréquentation des milieux squats et alternatifs, tout comme le fait « de ne pas avoir de famille, d'avoir beaucoup plus de libertés, de rencontrer des gens qui étaient dans toutes ces expériences faisaient que les opportunités se trouvaient beaucoup plus facilement ». Il loge dans les squats, « la Jonction, Servette, les Pâquis », y fait la rencontre du comédien, musicien et militant écologiste Patrice Mugny, et « occupe des logements, soit des grands squats, soit des immeubles non transformés ». L'intérêt de ce milieu militant pour l'autogestion fait « qu'on était proche du syndicat chrétien de gauche, on allait à la LIP (...). Bref et on avait une vie à la fois genevoise, mais aussi dans la région ». Avec un groupe d'amis, il lance le CAC-Voltaire, en écho au mouvement du Comité Action Cinéma lausannois :

C'était le centre d'animation cinématographique pour défendre la possibilité d'avoir un autre cinéma que le cinéma américain, en schématisant un peu. Et on a loué une salle de cinéma à Genève qui s'appelait le Roxy. C'était un cinéma porno et qu'on louait le weekend (...) grâce à un Conseiller d'État qui était très très ouvert, André Chavanne, qui était une sorte de Malraux genevois.

Avec le MLF et les groupes de luttes homosexuelles et lesbiennes⁵⁷⁸, Le CAC-Voltaire organise vers la fin des années 1970 des projections et débats autour de « cinéma et migration, cinéma et homosexualité, cinéma et femmes, cinéma et handicap ». C'est aussi « la période où les femmes à Paris ont signé pour le droit à l'avortement, donc le CAC est devenu une antenne, entre guillemets, pour les féministes qui voulaient débattre de la question de l'avortement ». Le CAC-Voltaire se constitue peu à peu en cinémathèque, « mais avec une importation de films étrangers, les pays de l'Est, les pays d'Amérique latine, etc. »

Cet engagement, dont il tire un maigre revenu à côté de ses emplois temporaires de mécanicien, l'amène à « faire le passage entre mon métier de mécano pour aller vers ça (...), c'est-à-dire utiliser le cinéma comme moyen d'échange et de débat ». Il enchaîne les stages dans le cinéma « entre Paris et Genève », travaille avec Godard, et se lance dans la production. La dynamique militante de son itinéraire favorise son engagement en faveur d'une culture « démocratique » stimulée par les conflits qui éclatent dans le contexte de privatisation des chaînes de télévision :

À Genève, il y a eu cinq ou six journalistes qui ont été foutus dehors et puis il y a eu des débats sur la télévision démocratique. On a créé un mouvement qui s'appelait l'association romande de la télévision pour demander que la télévision romande soit plus démocratique et c'est comme ça que sont nées les SRT, les Sociétés de Radio et de Télévision qui représentaient, soi-disant, les auditeurs et les téléspectateurs. (...) je les ai quittées aussi après parce qu'on s'est rendu compte que cette démocratisation de la télévision était bidon, mais ça m'a permis de mieux connaître la télévision et de proposer par exemple une émission que Torracinta a mise sur pied qui s'appelle 'L'antenne est à vous'.

Son réseau militant joue en sa faveur pour trouver des mandats, créer des collaborations et explorer des thèmes de société. Sa vie professionnelle se stabilise lorsqu'il parvient à se faire une place dans le milieu de la télévision : « J'ai collaboré dans des émissions comme une émission qui n'existe plus, mais qui s'appelait 'Tel quel', qui était une émission d'informations d'une demi-heure sur toutes des problématiques sociales que moi j'amenais. » Son militantisme l'amène à entreprendre toute une série d'initiatives pour, par exemple, fournir

⁵⁷⁸ Le Groupe homosexuel de Genève (GHOG), le Groupe des lesbiennes de Genève (GLG), le Groupe de libération homosexuel de Lausanne (GLH) et le Groupe des lesbiennes de Lausanne (GLL).

du matériel audiovisuel aux animateurs socioculturels et plus généralement pour introduire le cinéma et la télévision comme moyen d'enseignement en liant les « services aux enseignants, les médiathèques, les bibliothèques, les centres de documentation audiovisuelle, la formation des enseignants et des étudiants aux médias et à la pratique de la photographie et de la vidéo ». Comme pour la plupart des enquêtés, ce militantisme qui a pesé sur le « choix » de ne pas avoir d'enfants ne s'est pas arrêté au début des années 1970. Le militantisme se poursuit bien souvent à travers la profession, dans l'action sociale ou culturelle, l'enseignement ou le journalisme engagé.

La conversion au « gauchisme » de catholiques issus de la petite classe moyenne

Le récit des militants d'origine chrétienne qui se convertissent au « gauchisme » à la suite d'une rupture de fidélité à l'Église et à la « foi » révèle que leur disposition à la révolte s'est forgée dans le contexte historique des années 68, à travers l'expérience du décalage entre les principes du discours évangélique affirmés par l'Église et les actes concrets de la hiérarchie et des « fidèles ». Parmi ces enquêtés figurent de jeunes prêtres et laïcs appartenant aux fractions des classes moyennes. Mieux dotées en capital scolaire, ces catholiques constituent le « pôle modernisateur » du catholicisme des années 1950-1960⁵⁷⁹. Engagés dans la jeunesse chrétienne (scoutisme, Action catholique, jeunesse paroissiale), ces catholiques grandissent dans un environnement « 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 »⁵⁸⁰. Arrivés à l'âge adulte, ils occupent les nouvelles professions salariées (enseignants, travailleurs sociaux, administration publique, etc.), qui accompagnent l'extension de l'État social et des politiques de la ville. La relative autonomie culturelle de ces enfants de la massification scolaire ainsi que leur socialisation au sein du catholicisme de mouvement des années 1960 les conduisent à ressentir

⁵⁷⁹ A. ROUSSEAU, « Différenciation religieuse et position de classe », *op. cit.* ; A. ROUSSEAU, « Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Église », 1982, *op. cit.*

⁵⁸⁰ A. Rousseau, Différenciation religieuse et position de classe, Archives de sciences sociales des religions, n°49/1, 1980, p. 29-42. ; « Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Église », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 44-45, novembre 1982, p. 55-68

un décalage. Il y a « 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 »⁵⁸¹. Ce que ces laïcs et prêtres demandent à l'Église, c'est une « foi politique » ou engagée, « aussi bien une éthique de la réforme de soi et du monde que les justifications d'exister, une "vocation" »⁵⁸². Ils partagent une même propension à intellectualiser la foi, à « réfléchir » sur la portée éthico-politique de leur croyance. Ils constituent le public des revues chrétiennes (*Témoignage chrétien*, *La Vie catholique*, etc.) qui se radicalisent dans les années 1960⁵⁸³ dans le dialogue avec le marxisme⁵⁸⁴. L'étude de deux itinéraires, un laïc et un prêtre « défroqué », explore les processus de politisation et les carrières militantes de ces « apostats » qui se radicalisent à gauche à travers la contestation de l'institution religieuse et au contact des luttes anti-impérialistes en Amérique latine.

Du « tiers-mondisme » catholique à l'anti-impérialisme maoïste (Samuel)

Soit l'exemple de Samuel dont le parcours est marqué par « l'ouverture » et l'engagement social de ses parents, puis par l'expérience du socialisme au Chili.

Une enfance à moitié dans le bénié et le milieu chrétien-social

Fils d'un cadre intermédiaire (dessinateur, puis ingénieur) genevois, Samuel assiste dès son plus jeune âge à la messe. Le curé « ultraconservateur » de la paroisse le nomme servant de messe, une tâche qu'il accomplit avec soin à chaque messe. Docile et serviable, il attire l'attention du curé qui envisage pour lui la voie monastique. Ses parents lui font toutefois connaître leur ferme opposition et se

⁵⁸¹ A. ROUSSEAU, « Mais ces "chrétiens-de-gauche", d'où viennent-ils ? », *Autrement*, n°8, février 1977, p. 27

⁵⁸² A. ROUSSEAU, « Petite bourgeoisie intellectuelle et classe ouvrière dans la configuration des chrétiens de gauche en France (1962-1978) », *Histoire@Politique*, 2016/3, n° 30 p. 105

⁵⁸³ Y. RAISON DU CLEUZIQU, *De la contemplation à la contestation, sociobistoire 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.

⁵⁸⁴ Voir par exemple D. PELLETIER, *Economie et humanisme*, op. cit.

distancient du prêtre. S'ils se rendent régulièrement à la messe, ils sont surtout « très engagés » dans les groupes du mouvement chrétien-social. En effet, la mère de Samuel milite à l'ACO et son père est membre du PICS et des syndicats chrétiens. Le couple accomplit « 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.

Cette facilité scolaire l'amène à décrocher un diplôme universitaire en biochimie (1966-1970). Sa socialisation primaire, très imprégnée de ce catholicisme tiers-mondiste, est marquée par la figure de l'étranger à qui l'on ouvre la porte et offre le couvert : « 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 apporte « le côté social » et « cette dimension qui consiste à s'intéresser à ce qui se passe ailleurs » dans le monde, en 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 »⁵⁸⁵.

Dans cet environnement familial engagé, Samuel reçoit une éducation qui lui a « appris à regarder et à réfléchir ». À l'école, il est « premier ou deuxième de classe » et réalise par la suite des « études assez faciles ». Élève brillant, il est aussi le « prototype du scoutisme » puisqu'il fréquente les scouts de son enfance jusqu'aux Routiers durant son adolescence. Ce scoutisme lui fournit un sens de l'organisation, de la planification et de l'esprit d'équipe. C'est aussi au scout qu'il rencontre sa première compagne. Le scoutisme et l'accomplissement de son service militaire à la sortie du lycée l'éloignent peu à peu de la communauté paroissiale. Il garde seulement en mémoire la participation avec ses parents et leur ami Pierre Dufresne⁵⁸⁶, l'un des fondateurs de la COTMEC en 1968, à la création d'un groupe œcuménique à la paroisse protestante de la Servette « qui était déjà sur des histoires de réfugiés ».

⁵⁸⁵ 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

⁵⁸⁶ 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.

L'expérience de ces groupes et mobilisations appelant à la solidarité avec « les plus pauvres » contribue chez Samuel à faire du « souci du prochain » un trait dispositionnel.

Une socialisation au contact des « nouveaux prêtres »

Étudiant en biochimie à l'Université de Genève, Samuel intègre le groupe de la JEC universitaire tout en poursuivant ses activités aux Routiers. 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 ». Entre la JEC et le scoutisme, Samuel noue une solide amitié avec d'autres jeunes catholiques et les aumôniers. Il est notamment influencé par Giovanni Chicherio, vicaire à la Trinité, réputé pour son engagement en faveur des objecteurs de conscience, mais aussi par d'autres jeunes prêtres qui incarnent le style décontracté des nouveaux prêtres qui refusent leur séparation d'avec le monde constitutif de la vie contemplative du clergé⁵⁸⁷.

Avec d'autres jécistes et sa compagne qui connaît bien « une partie de ces prêtres », il participe à Chrétiens du mouvement et se rend aux réunions qui se tiennent à la Trinité. Avec d'autres jécistes et sa compagne, il participe à plusieurs « petites manifestations » et aux premières séances du MSA, puis de l'OLC. Les prêtres engagés dans le mouvement de contestation exercent sur lui une forte influence en raison de leur statut : « 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. »

Contester l'institution

En 1969, il poursuit ses études par un doctorat qu'il abandonne au bout de deux ans en raison de la fatigue générée par les remplacements qu'il assume en parallèle avec sa thèse dans les collèges « pour gagner suffisamment ma vie ». Il se projette alors dans l'enseignement et s'inscrit donc à l'école pédagogique. Le couple envisage alors de se marier. Or, la politisation de la foi à travers Chrétiens du mouvement

⁵⁸⁷ Y. R. DU CLEUZIQU, « Devenir homme parmi les hommes Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XXe siècle », M. BREJON DE LAVERGNÉE ET M. DELLA SUDA (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.

génère des incidences jusque dans la sphère privée du couple puisqu'ils affichent ouvertement leur conception militante de la foi lors de la cérémonie de mariage. Les banderoles décoratives deviennent des supports d'expression politique⁵⁸⁸ qui dénoncent l'hypocrisie des paroissiens face aux enjeux soulevés par le mouvement⁵⁸⁹. Interdiction leur est faite par la hiérarchie de signer le registre marital. Cette expérience creuse la distance avec la communauté paroissiale.

En janvier 1971, Samuel participe à l'action de Chrétiens du mouvement qui interrompt la cérémonie d'intronisation de Mgr. Charrière et distribue le tract intitulé « des chiens et des moutons quittent le berger ». En octobre, il occupe cette fois l'église du Lignon avec d'autres militants de Chrétiens du mouvement qui, comme lui, se « radicalisent peu à peu ». Cette « action décisive » signe pour lui « la rupture définitive avec la structure catholique et avec l'Église en général ».

Le tournant anti-impérialiste par le Chili

L'intérêt du jeune couple pour le Tiers-Monde se traduit par le désir de se rendre en Amérique latine. Leur choix se porte sur le Chili, car « l'élection d'Allende en 1970 nous a mis une sacrée envie ». Ils apprennent également par d'autres militants « 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 de gauche au Chili.

En 1972, Samuel et sa compagne se rendent dans la capitale où ils côtoient les populations des quartiers populaires et visitent les exploitations minières sous terre : « On a vu des mineurs bosser par 45 degrés (...) et des gamins de huit ans bosser dans les mines ». À travers cette expérience, ils réalisent « que le monde n'est pas comme ici », en Suisse, « un pays bien confortable » qui profite de l'exploitation des plus pauvres dans les pays soumis aux règles du capitalisme mondialisé. En même temps, ils assistent aux mobilisations d'ouvriers et mouvements des quartiers pauvres « déterminés » à changer leur destin. En effet, le couple participe aux activités d'un « groupe de santé de quartier » animé

⁵⁸⁸ P. ARTIÈRES, *La banderole. Histoire d'un objet politique*, Paris, Éditions Autrement, 2013

⁵⁸⁹ Sur l'une d'entre elle est écrit : « 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. »

par le MAPU, le Mouvement d'action populaire unitaire lié à la gauche radicale en rupture avec la démocratie chrétienne. Comme beaucoup de Chiliens, il est convaincu qu'une révolution socialiste pacifiste est en marche. 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 ». Samuel assiste avec sa compagne aux manifestations de rue presque quotidiennes qui rassemblent des milliers de Chiliens dans les rues de la capitale. Cette expérience « extraordinaire » renforce sa croyance en la révolution socialiste et sa capacité à changer le destin des plus pauvres, constatant « à quel point ce régime a pu en deux ou trois ans améliorer leur niveau de vie ». Elle le convainc que c'est seulement en changeant « complètement les choses » que les pauvres et les exploités peuvent se libérer de leur condition plutôt que par les réformes : « Donc quand je suis revenu, je me suis rapproché du CLP ».

À son retour, le couple devient très vite « une des références sur le Chili » et Samuel est amené à prendre la parole « dans des grands meetings ». Il s'investit dans la création du Comité Chili qui regroupe également des militants du CIML et de la LMR⁵⁹⁰. Le 8 septembre 1973, alors qu'il est « sur le point d'entrer au CLP », il participe à la manifestation au Comptoir à Lausanne aux côtés des militants chrétiens de l'APAA :

Il y avait une manif violente, le CLP avait bien cassé, j'y étais aussi, mais j'étais aussi dans un mouvement qui s'appelait Action Portugal Afrique Australe. (...) 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.

Toutefois, le coup d'État du général Pinochet trois jours après la manifestation au Comptoir met en doute ses espoirs de transition pacifiste vers le socialisme, que les organisations « gauchistes » qualifient de « révisionnisme petit-bourgeois ». Le jour même, Samuel annonce sa démission de l'OLC. Dans un courrier, 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 dirigées

⁵⁹⁰ N. PEREIRA, *Anti-impérialisme et nouvelle gauche radicale dans la Suisse des années 68*, op. cit., p. 122

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 juste⁵⁹¹.

Il participe encore en 1974 à la Réunion de réflexion sur l'appartenance au courant des chrétiens de gauche en France, puis cesse toute activité associée aux chrétiens de gauche.

Curieusement, il adhère au CLP quelques semaines après sa démission de l'OLC, sans doute en partie convaincu par sa compagne qui milite dans l'organisation, tout comme d'autres membres de sa belle-famille dont il se sent proche. À travers le Comité Chili, il noue des contacts « très réguliers » avec le MIR chilien qui leur fournit de la documentation sur la situation au Chili⁵⁹². Il cherche également à s'intégrer « là où sont les masses, à commencer par les syndicats ». En 1975, une fois ses études à l'École normale achevées, il prend sa carte au SSP⁵⁹³.

Désengagement et investissement professionnel

Enseignant à temps partiel, sans enfant « par choix » (il aura une fille quelques mois plus tard), Samuel se voue totalement aux activités du CLP et noue une amitié avec la plupart des membres du Comité central de l'organisation. Lorsqu'éclate une importante scission au printemps 1977, il soutient ainsi le Comité central au détriment des « scissionnistes ». 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 ». L'érosion des convictions militantes qui motivent l'engagement contribue à son désengagement de l'organisation, sans pour autant déconsidérer les idées et pratiques du marxisme-léninisme.

⁵⁹¹ AC, Fonds Giovanni Chicherio 064_GC_S02, lettre de démission, 11 septembre 1973

⁵⁹² AC, Fonds Charles Philipona, 002_CP_S11_SS130, « A propos des contacts entre l'OLC et les organisations chiliennes », [s.d.]

⁵⁹³ AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, « À tous les camarades de l'OLC », octobre 1974

Jeune père⁵⁹⁴, Samuel transfère son investissement militant – « vorace » sur le plan de l'investissement en temps et en énergie – dans la sphère professionnelle et syndicale :

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.

Il poursuit une carrière ascendante au sein de l'institution scolaire, grim pant les échelons jusqu'au niveau régional.

Tout en s'élevant dans la hiérarchie, il a toujours refusé d'incarner la figure du « chef » qui dirige les dirigés et soumet les employés. Il s'est d'ailleurs « beaucoup engagé dans le syndicat-enseignant » et il a discrètement soutenu certaines revendications du corps enseignant. Une fois à la retraite et libéré d'un travail dans lequel il se surinvestit jusqu'à subir un « burn-out », Samuel s'investit dans le secteur associatif. Sans nier la portée militante de ses actes, ses propos illustrent ce que Laurent Willemez désigne comme une « vision fidéiste » de soi-même dans le temps, c'est-à-dire montrer que « l'on n'a pas changé », que l'on est « resté fidèle à ses convictions ». Ce récit de la continuité se retrouve chez les enquêtés pour qui l'engagement devient un élément central de leur identité sociale. L'itinéraire de ces enquêtés confirme que la poursuite d'un engagement dans le milieu associatif, syndical ou politique nourrit le sentiment de fidélité envers soi-même, ses idéaux, et participe ainsi aux conditions du maintien de l'estime de soi.

Un « nouveau prêtre » converti au « gauchisme » (Luc)

Parmi les prêtres engagés que Samuel croise sur son itinéraire d'engagement, figure Luc. La relation que ce fils d'entrepreneur entretient avec son père, la rencontre de jeunes prêtres « progressistes » et la possibilité à tout moment de poursuivre un cursus scolaire en concurrence avec le séminaire ont fortement influencé ses inclinations religieuses et politiques contestataires.

⁵⁹⁴ On peut émettre l'hypothèse que le travail domestique et éducatif est en partie reportée sur son épouse, les femmes endossant généralement cette charge au sein du couple, dans une moindre mesure en ce qui concerne les militantes féministes. Voir à ce propos O. FILLIEULE ET P. ROUX (Ed.), *Le sexe du militantisme*, Presses de Sciences Po, Paris, 2009, 361 pp.

Le rejet d'un père fasciste et l'attrait des « nouveaux prêtres »

Luc grandit à Genève dans une famille dont les parents italiens d'origine appartiennent à la petite-bourgeoisie. Sa mère exerce comme vendeuse. Elle fréquente régulièrement la messe et le vote en faveur du Parti socialiste italien de Pietro Nenni. Son père, piémontais, est à la tête d'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 moins possible parce qu'il fallait bien y aller ». Son implication dans la paroisse se limite à une aide technique : « comme il était entrepreneur en chauffage, il s'occupait des kermesses des paroisses catholiques et italiennes, des trucs comme ça ».

Durant son enfance, Luc se rend régulièrement à la messe avec sa mère et sa tante. Côté paternel, il vit assez mal le côté autoritaire et rigoriste d'un père « fasciste jusqu'au bout ». En « conflit permanent » avec lui, il s'évade de l'appartement en participant aux activités de la paroisse. Luc côtoie de jeunes prêtres « ouverts et généreux » qui organisent le patronage du jeudi, et qu'ils retrouvent aux colonies de vacances qui lui permettent d'échapper à la tutelle de son père. Ces prêtres lui « donnent envie de leur ressembler ». À l'âge de douze ans, il insiste pour intégrer le petit séminaire de Saint-Louis à Genève, malgré le faible enthousiasme de ses parents. Pour les familles paysannes des zones rurales, la vocation de leur enfant offre la possibilité d'une carrière assurant pour la vie, sans devoir « quitter le pays », la sécurité et le prestige social. En revanche⁵⁹⁵, les parents dans les zones urbaines, plus propice à permettre une scolarité longue, sont moins enthousiastes : « Ils étaient satisfaits, mais pas particulièrement branchés. Ils ont pâli et 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 tu sors quand tu veux.' »

Si la vie des petits séminaires se rapproche de celle d'un petit monastère, celui de Saint-Louis opère un décloisonnement des moyens de formation et une ouverture à la vie sociale extérieure. Période heureuse de sa socialisation religieuse, l'internat ne lui a « jamais pesé, l'ambiance y est assez libre et studieuse ». Luc se souvient ainsi du père Brun qui « était quelqu'un de très ouvert ». Né en 1935, le curé Brun est l'un de

⁵⁹⁵ C. SUAUD, *La Vocation*, *op. cit.*, p. 39

ces prêtres progressistes « préparés à la crise ». Charles Suaud désigne par ce terme les prêtres « 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 »⁵⁹⁶. De 1951 à 1958, Luc fréquente le petit séminaire, puis le collège catholique avant de songer à intégrer le grand séminaire.

Une aspiration apostolique

Il acquiert au cours de ces années « la conviction que l'idéal de l'Évangile guidera mes pas dans la vie ». Le collège bénédictin de Engelberg lui procure une solide formation intellectuelle. Il vit toutefois « assez mal » l'attitude de ses professeurs vis-à-vis de son travail de maturité questionnant la neutralité de la Suisse durant la Seconde Guerre mondiale : « Il a été très très mal reçu par mes professeurs bénédictins qui étaient intelligents, mais qui n'avaient pas supporté politiquement »⁵⁹⁷. »

Cette atmosphère conservatrice qui contraste avec « l'ouverture des prêtres » qu'il tient en modèle nourrit les premiers doutes. Au moment de ses vingt ans, une fois obtenu son diplôme de maturité latin-grec, il se rend à Rome pour travailler dans un magasin de jouets et se donner ainsi le temps de réfléchir si sa « vocation tient la route »⁵⁹⁸. Luc est traversé par les mêmes doutes qui amènent la nouvelle génération de séminaristes à percevoir la vocation comme un projet possible parmi d'autres, et le séminaire comme « l'endroit privilégié où elle peut et doit être étudiée »⁵⁹⁹. Il choisit finalement d'intégrer le séminaire, sans être totalement convaincu de son choix. Cette posture l'amènera à vivre le régime de vie du grand séminaire comme un système de règles arbitraires pour n'en retenir que les aspects les plus répressifs⁶⁰⁰.

Lorsqu'il intègre le séminaire, le nombre de vocations connaît une légère augmentation après deux décennies de tarissement progressif. Toutefois, les nouvelles recrues persévèrent moins qu'auparavant

⁵⁹⁶ C. SUAUD, *La Vocation, op. cit.*, p. 182 et 184

⁵⁹⁷ Entretien avec JM, juin 2015.

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ C. SUAUD, *La Vocation, op. cit.*, p. 160

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 160-161

puisque seul un tiers d'entre eux poursuit une carrière sacerdotale⁶⁰¹. Ces interruptions émoussent la croyance vocationnelle des candidats en tant qu'appel irrévocable et don de Dieu accordé une fois pour toutes. Comme le passage à moindres frais du séminaire aux études supérieures n'est plus vécu comme 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 »⁶⁰². Par conséquent, 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 sur terre et à qui l'on doit obéissance et soumission. Pour un nombre croissant de séminaristes qui se disent « en recherche », les attentes à l'égard du séminaire ne correspondent plus aux normes et pratiques du modèle sulpicien valorisant la contemplation et la séparation d'avec le monde. En effet, la vie au séminaire calquée sur le rythme de vie et les normes conventuelles sont progressivement remises en cause par une fraction du jeune clergé qui aspire à dialoguer avec les savoirs profanes⁶⁰³. 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 canon⁶⁰⁴. Les séminaristes reçoivent une formation axée principalement sur la théologie dogmatique et la philosophie, et secondairement sur la morale (notamment conjugale, bonnes mœurs, etc.).

⁶⁰¹ L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, *op. cit.*, p. 88

⁶⁰² C. SUAUD, *La Vocation*, *op. cit.*, p. 159

⁶⁰³ 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

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 162

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)

Figure 7 : Programme des études au grand séminaire de Fribourg en 1945⁶⁰⁵

À l'instar du prêtre-ouvrier, les nouvelles formes d'apostolat par l'acquisition de savoirs qui leur permettront de comprendre la société et d'apporter des réponses aux questions de leurs contemporains deviennent ce à quoi ils aspirent pour témoigner des valeurs de justice : « C'est pour ça que j'étais au séminaire. Tout ce qui parlait de [justice sociale et de solidarité], je me mobilisais. » La figure du prêtre-ouvrier est « porteuse de critiques à l'égard du monde chrétien, de l'embourgeoisement de ses valeurs comme de la caducité de ses méthodes d'évangélisation »⁶⁰⁶. Comme d'autres frères, ils subordonnent les normes de vie sacerdotale à l'impératif apostolique.

Les seules réformes au séminaire 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'Église⁶⁰⁷. 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. Comme d'autres jeunes séminaristes qui se sentent « en marge » du séminaire, Luc s'évade régulièrement du séminaire pour assister à des conférences et se rendre à la bibliothèque universitaire :

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 164

⁶⁰⁶ 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

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 206, 209 et 325

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 on écoutait Brel, Brassens, Ferré. Il y avait tout un tas de lectures aussi.

Il noue une amitié avec un autre séminariste « parce qu'on était tous les deux déjà un peu en marge ». Cette amitié se prolongera à Genève lorsqu'ils seront nommés vicaires et aumôniers des Routiers et de l'Action catholique. Attiré par les prêtres engagés dans les quartiers populaires en Amérique latine, Luc profite de la présence d'un séminariste hispanophone pour apprendre l'espagnol. Après le séminaire, ce dernier se rendra en France chez les Frères du Prado avant d'exercer comme prêtre-ouvrier à Lyon, Paris puis Marseille, pour rejoindre en 1972 un bidonville à Calcutta. Luc améliore également son anglais avec un séminariste seychellois, « imaginant que je ne resterai peut-être pas en Suisse pour mon ministère »⁶⁰⁸.

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 engagées⁶⁰⁹, ou encore les sanctions pesantes sur les comités de revues qui se radicalisent progressivement à gauche, telles que la *Quinzaine* (1955) ou *Témoignage chrétien*⁶¹⁰, attisent les tensions entre fractions opposées des membres du clergé et laïcs. L'ouverture du Concile en octobre 1962 nourrit les espoirs d'une ouverture de l'Église aux pratiques et croyances de ces « chrétiens en recherche ».

L'essor du « tiers-mondisme » chrétien avec le texte pastoral *Gaudium et Spes*, puis l'encyclique *Populorum Progressio* sur le développement des peuples (1967) contribue à déplacer les horizons d'attente vers les mouvements de « libération » (Algérie, Cuba, et plus tard Vietnam) et soulève l'intérêt pour les lectures marxistes :

Il y a eu des débats politiques secs qu'on commençait à avoir pour comprendre ce qui se passait. (...) On lisait des bouquins, Franz

⁶⁰⁸ J. MINO, « Jacques Mino », *op. cit.*, p. 104

⁶⁰⁹ N. VIET-DEPAULE et T. CAVALIN, « La Mission ouvrière. La justification religieuse d'un déplacement à gauche (1940-1945) », *op. cit.*, p. 119

⁶¹⁰ En 1958, les jésuites qui dirigent le comité de lecture de *Témoignage Chrétien* sont sommés de s'en retirer. Il faut attendre les années 1970 pour y voir reparaître la signature d'un jésuite, celle du Suisse Albert Lonchamp, plus tard rédacteur en chef de *L'EchoMagazine*. É. FOUILLOUX, « Les cinq étapes de *Témoignage chrétien* », *op. cit.*

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. 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.

Un désajustement aux attentes de l'institution

En 1964, Luc 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 1960 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 »⁶¹¹. Meyrin-village et Meyrin-Cité constituent ainsi deux mondes séparés composés respectivement de catholiques fervents et de croyants ou non-croyants « en recherches ».

Le conflit de rôle qui en résulte génère une conflictualité avec la hiérarchie. Avec le Père Brun, il introduit des innovations typiques de « l'avant-garde intellectuelle du bas clergé »⁶¹² consistant à effacer le decorum, introduire la messe en français et mobiliser une lecture progressiste de la doctrine (mariages mixtes, sacrements, etc.). La messe se déroule dans les locaux vides d'un centre commercial, célébrée 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 dialogue⁶¹³, souvent diplômées de l'université venant de toute l'Europe occidentale, aussi « parce qu'il connaissait cinq langues ». De par ses propres dispositions, Luc 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

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 7

⁶¹² C. GRIGNON, « Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique », *op. cit.*

⁶¹³ *Ibid.*, p. 14

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 management⁶¹⁴.

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 s'inscrivent pour recevoir les pasteurs. J'ai passé quatre années absolument géniales.

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 »⁶¹⁵. Luc 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. »

Luc 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, 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. » L'église de la Trinité, où officie son ami du

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 13

⁶¹⁵ S.N., « Après l'exécution de Julian Grimau. Des prêtres écrivent à Franco », *Feuille d'avis de Lausanne*, 25 avril 1963, p. 5

séminaire Giovanni Chicherio sous la responsabilité du curé Lamouille, devient le lieu de rencontre de ces catholiques qui « évoluaient dans leurs pratiques religieuses ». Auprès des jeunes, Luc incarne le prêtre dynamique qui faire renaître l'Église par des formes adaptées à la culture de ce nouveau public paroissial : « Tous ces gens-là se retrouvent à la Trinité. Il y avait des messes à la guitare, des trucs et des machins. » Il « embarque » jeunes protestants et catholiques à Taizé où l'expérience personnelle prime sur l'orthodoxie et où chacun peut croire sans nécessairement se définir en dehors des frontières religieuses⁶¹⁶. Il s'efforce d'actualiser le message évangélique à la réalité présente et identifie la Parole du Christ à l'action dans le monde :

Beaucoup me disaient qu'on parle d'autre chose, l'évangile c'est une autre [manière de lire] l'histoire. On y comprend quelque chose, ça me sert au quotidien, on peut réfléchir à des choses. Pour eux, c'était une église ouverte. Ils venaient à Meyrin pour ça.

Au village, en revanche, il se confronte à « un monde très catholique traditionnel, la messe en latin, etc. ». Ce public voit dans les innovations conciliaires 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. Luc se retrouve ainsi dans un milieu de « bourgeois traditionalistes, de dentistes, d'architectes ou de paysans qui se faisaient du fric parce qu'ils commençaient à vendre leur terrain ». Ce public attend de lui d'exécuter comme il se doit les rites et toutes les marques de piété associés à 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 de ce public ritualiste et sacramentaliste. Mais Luc ne peut s'empêcher d'innover : « 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. » L'attitude des paroissiens qui font « bloc » et qui dénoncent ses pratiques jugées « déviantes » à la hiérarchie nourrit son dégoût : « Je me disais que je ne

⁶¹⁶ 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

voulais 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. »

À Meyrin-cité, la communauté paroissiale accueille le jeune évêque de Sao Salvador da Bahia, Araujo Sales, « qui avait ouvert une radio populaire » et qui lui offre de l'accueillir dans son diocèse. Avec deux autres amis vicaires, Luc se porte « volontaire », mais l'évêque du diocèse Mgr. Charrière s'y oppose : « Il nous 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'. Donc on n'est pas parti. »

Désengagement sacerdotal

Ce refus de la hiérarchie est d'autant plus mal reçu qu'il intervient au 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 de consultation du bas clergé dans cette nomination. Ces jeunes prêtres et aumôniers le savent proche de la Curie romaine attachée au conservatisme d'avant Vatican II. N'ayant été en charge d'une aumônerie que durant une courte période (1945-1950), Mgr. Mamie qui a enseigné l'Ancien Testament au séminaire (1960-1966) n'est pas celui qu'ils attendent, à savoir un réformateur apte à mettre en œuvre les avancées conciliaires :

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 du diocèse, pour le nonce en lui disant qu'il ne faut pas nommer Mgr. Mamie comme évêque. (...) Il n'était pas dans la ligne qu'on espérait, surtout que Mgr. Charrière était un vieux collier très fermé, pénible.

La contestation exacerbe le conflit entre les anciennes fractions du clergé et les prêtres « de la nouvelle Église⁶¹⁷ ». Dans cette configuration,

⁶¹⁷ Charles Suaud définit ainsi les prêtres qui, portés aux croyances et 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 à 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 auquel ils s'adressent semble le plus disposé à adhérer. C. SUAUD, *La Vocation*, *op. cit.*, p. 187-189

Luc se rapproche des prêtres qui s'estiment porteurs du renouveau nécessaire en assumant plus ouvertement un combat contre tous ceux qui, dans le champ religieux, défendent des options « conservatrices ». La communion entre jeunes protestants et catholiques qu'il met en place avec le pasteur de Meyrin, « qui reste un très proche copain », provoque l'ire de certains curés qui le dénoncent à l'évêché. L'évêque sanctionne également le père Brun pour sa relation conjugale en se référant à la lettre *Sacerdotalis Caelibatus* de juin 1967, alors que « les paroissiens voulaient qu'il reste marié ». Luc est convoqué à plusieurs reprises par l'évêque : « L'évêque m'a dit 'Rome commande, j'obéis. Je vous commande et vous, vous m'obéissez et vous gérez vos paroissiens.' Je lui dis qu'on n'est pas de la même Église ! »

En automne 1967, Luc se rend à Paris visiter un « copain du séminaire » devenu prêtre-ouvrier et s'inscrit à l'IRFED⁶¹⁸ avec le soutien financier de l'évêque. Il y fait la rencontre « d'universitaires de tous les coins de la planète » dans un contexte marqué par l'émergence d'un tiers-mondisme « radical » qui irrigue la gauche et l'extrême-gauche, contrairement au tiers-mondisme « humaniste » des mouvements catholiques attachés à la tradition ecclésiale et caritative (Scoutisme, Secours catholiques, Action catholique)⁶¹⁹. Parmi ces étudiants figurent des militants brésiliens avec qui il loge à la Maison du Brésil au sein 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 engagés dans les luttes politiques. Ils mènent un important travail d'information contre la dictature. 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, pour la seule année 1967, par l'emprisonnement de 18 clercs et 57 agents de pastorale⁶²⁰. Peu avant son entrée à l'IRFED, en avril 1967, la guérilla de Caparaó est écrasée par la dictature, tandis que

⁶¹⁸ L'Institut international de recherche et de formation en vue du développement harmonisé (IRFED) est créé en 1958 par le dominicain Louis-Joseph Lebreton pour traiter du problème du développement des pays du Sud dans la continuité d'*Économie et humanisme*.

⁶¹⁹ 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

⁶²⁰ 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

le « Che » devient la figure mythique d'une résistance à l'impérialisme par son appel à « créer deux, trois... de nombreux Vietnam ».

À l'IRFED, Luc fréquente ainsi des étudiants politisés et revendiquant la « libération » du peuple 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 » engagée 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.

Ces militants et prêtres invitent les Européens comme Luc à lutter « chez eux » contre l'impérialisme des pays occidentaux : « Donc je me suis dit que je rentre à Genève, mais je fais un apprentissage, je ne serai pas fonctionnaire de l'Église. » À son retour il est logé à la Trinité par Giovanni Chicherio qui, avec d'autres jeunes prêtres comme Charles Philipona, se politisent à travers les luttes contre la dictature en Espagne et l'antimilitarisme. Luc consulte la presse militante catholique (*Vie Nouvelle, Témoignage Chrétien*), poursuit ses lectures d'ouvrages marxistes et participe à plusieurs manifestations de rue : « Il y avait 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. » Comme d'autres enquêtés, l'intérêt et la fascination pour le marxisme sont facilités par ses aptitudes scolaires.

La Trinité devient progressivement le lieu où des catholiques engagés dans les luttes sociales et politiques se retrouvent : « À la Trinité, je rencontre tous les antimilitaristes (...) et là on commence à défendre pour les apprentis une quatrième semaine de vacances, etc. » Les locaux de la Trinité accueillent également deux militants brésiliens menacés de mort au Brésil, des « intellectuels très pointus » dont l'un s'est rendu en Chine pour y approfondir sa connaissance du maoïsme. Le groupe de catholiques qui participent aux soirées de discussions à la Trinité prend connaissance du récit de ces militants et passe « des nuits à discuter » de théories marxistes et des fondements du maoïsme : « C'est ce qui fait qu'on s'est aussi beaucoup investi avec les réfugiés, notamment brésiliens, ensuite chiliens, ensuite argentins. » La « communauté de la Trinité » devient l'un des noyaux de Chrétiens du mouvement qui multiplie les actions : « On essayait de travailler dans l'Église pour changer l'Église, et on travaillait dans le social et les syndicats, et dans la Ligue des Droits de l'Homme a un niveau beaucoup plus large. »

En 1970, Luc quitte définitivement la prêtrise lorsque l'évêque projette de l'assigner à une paroisse de Fribourg, ce qu'il refuse : « Alors Mgr. Mamie m'a rendu un fier service en me virant, parce que sinon j'aurais pu continuer d'essayer d'être fidèle à mes idées évangéliques. » Suite à cette rupture, Luc en vient à opérer un changement de regard sur l'institution et à adhérer à un discours et positionnement sur les rapports entre l'Église, ses avatars politiques et les groupes dominants : « La superstructure religieuse, moi qui suis devenu athée marxiste, trompe les gens. À chaque fois qu'il y a des enjeux politiques sérieux, ces Églises sont toujours du côté du pouvoir. »

Engagement maoïste et lutte syndicale

Pour subvenir à ses besoins, influencé par le modèle des prêtres-ouvriers, Luc réalise un apprentissage de mécanicien. Avec le groupe de la Trinité et une dizaine d'autres militants, il s'installe dans une communauté « parce qu'on se disait que dans l'Église ça allait plus bouger ». Durant ces deux ans de vie communautaire, le groupe participe aux séances du MSA qui « était un groupe de réflexion, pas tellement d'action », puis s'engage à l'OLC et dans la création de la librairie militante *Que Faire ?*. Militant de la LDH et en contact régulier avec des amis brésiliens rencontrés à Paris et à la Trinité, Luc s'investit également au Comité de soutien au peuple brésilien (1972-1991).

Dans le même temps, il trouve un poste dans les ateliers et services techniques du CERN. Il y fait la rencontre d'Aldo Messina et Benedetto Franzonello qui militent au sein du CIML. Le premier, ingénieur, forge ses convictions militantes dans le mouvement estudiantin de Palerme à gauche du Parti socialiste, avant d'exercer comme ingénieur électronicien en Angleterre pour finalement travailler au CERN. À Genève, il milite dans les Colonies libres italiennes, un réseau d'immigrés italiens proches du PCI, et participe aux actions d'Émigration et Impérialisme avant de rejoindre le CIML. Il est proche de Benedetto Franzonello, un ami rencontré en Italie et arrivé en 1972 à Genève, dont la carrière militante débute au PCI et se poursuit dans les mouvements de quartier à Palerme via Lotta Continua et le Manifesto. Militant syndical au sein de la gauche syndicale chrétienne genevoise, Aldo Messina crée avec Luc une section syndicale FTMH (USS) pour les employés techniques du CERN.

Luc intègre ainsi le comité des métaux de la FTMH. « Et puis je suis resté après, parce qu'après avoir quitté le CERN, j'ai été bosser dans des garages comme mécanicien, notamment à l'usine Fiat (1974-1976). » Il y fait la connaissance d'un ex-catholique employé comme ingénieur à la Société des instruments de physique (SIP), une entreprise à faible implantation syndicale. En contact avec plusieurs militants de l'OLC dont Luc, ce nouvel ami joue un rôle central dans le débrayage du 11 juin 1975 contre les mesures de licenciement et de non-compensation du renchérissement. Luc participe au mouvement en produisant et distribuant des tracts le matin devant l'usine. Licencié peu après le débrayage, cet ami trouve un emploi à Sarcem et s'engage au GAS avec Luc. Lorsqu'éclate l'occupation de l'usine Sarcem, en juin 1976, Luc soutient la mobilisation via le GAS contre l'avis du secrétaire syndical de la FTMH :

Comme dans l'Église, on avait à faire à des gens qui [dans le syndicat] squattent le pouvoir, qui sont des dynasties de pouvoir, qui n'ont plus rien à foutre des gens sur le terrain, des merdes qu'ils ont sur le terrain.

Bifurcation professionnelle et reconversion militante

À la suite du mouvement d'occupation de Sarcem, Luc fait partie de ceux qui reprochent à certains militants de l'OLC, dont le Bureau politique, de s'être désinvestis des luttes de terrain en étant la plupart du temps absent dans les activités « de masse ». Le conflit qui éclate en octobre 1976 au sein de l'OLC, dans un contexte international de reflux des luttes révolutionnaires et d'émiettement des groupes « gauchistes », favorise son retrait de l'organisation avec d'autres militants dont il est proche : « On s'est dit à un moment donné on arrête. On avance plus... »

Ce désengagement de l'OLC correspond à une phase de bifurcation professionnelle. Un accident de ski l'oblige à quitter son métier de mécanicien. Un ami rencontré à la Trinité qui exerce comme assistant social alors l'informe que le canton manque de travailleurs sociaux. Il a d'ailleurs plusieurs amis « qui étaient profs à l'école sociale, avec qui j'avais aussi milité ». Il est immédiatement engagé et complète sa formation par un diplôme de chef de stage :

Et puis là j'ai essayé de mobiliser, parce qu'on avait beaucoup trop de dossiers pour bien s'en occuper. On avait deux fois plus de dossiers que la protection de la jeunesse et on héritait des dossiers les plus irrécupérables de la protection de la jeunesse.

Il échoue à obtenir plus de financement et à mobiliser ses collègues. En désaccord avec l'institution, il quitte son poste et postule comme conseiller social à plein temps.

Huit ans plus tard, une reconversion dans l'enseignement via un complément d'étude en Lettres lui permet d'accéder à l'enseignement via une "amie doyenne dans un collège" : « Après j'investis beaucoup dans le cycle d'orientation sur les migrants, parce qu'il y a des gosses qui arrivent dans les classes d'accueil dans tous les cycles. » Finalement nommé doyen des classes d'accueil, Luc s'engage au Centre de Contact Suisse-Immigrés où il retrouve d'anciens « gauchistes » comme Amandine : « Là on se bat aussi pour l'assurance-maladie gratuite pour les gosses clandestins. » En parallèle, il s'implique activement à la LDH et au Centre d'études et d'informations sur le Brésil qui soutient notamment le mouvement paysan dans le Nordeste brésilien (CEISB) : « J'avais toujours mes copains brésiliens, au Brésil, qui étaient des copains de Lula qui avait fondé le Parti des travailleurs, etc. »

Avec la rue, les urnes

Au début des années 1990, Luc décide avec plusieurs amis militants de créer Solidarité, qui regroupe plusieurs militants issus du gauchisme. Avec Solidarité qu'il présente comme un « mouvement politique », « on était toujours sur les luttes de terrain, les luttes d'habitants, les luttes dans les boîtes. » Après quelques années cependant, le groupe se constitue en parti politique : « On se disait, au fond, s'il ne faut pas aussi essayer d'aller dans des endroits où on peut gagner un peu plus de poids. » Le parti d'extrême gauche participe ainsi au jeu électoral, ce qui permet à Luc d'être élu au Conseil municipal de la ville à deux reprises. On aurait tort toutefois, comme le soulignent Annie Collovald et Brigitte Gaiti, de disqualifier la radicalisation de l'engagement d'organisations ou militants « sous prétexte que leurs modes d'actions visibles se sont adaptés pour partie aux règles du jeu politique

ordinaire »⁶²¹. Pour Luc comme pour d'autres enquêtés, y compris ceux qui ont privilégié un engagement associatif, ce choix s'inscrit dans une stratégie politique qui vise à appuyer les luttes de terrain : « Il faut avoir un relai pour que ça marche sur le terrain, il faut aussi un relai politique. » Ces enquêtés partagent un refus similaire d'entrer « dans les sphères du pouvoir » qui « te piège » en suscitant « des intérêts qui ne sont plus les mêmes » et qui sont guidés par des « guerres de pouvoir ». La même attitude s'exprime chez Berthier, un pasteur issu d'une famille conservatrice de notables proche de l'Église protestante. Démis de ses fonctions pour « adultère », il quitte la Suisse en 1967 pour Marseille où il s'engage à la CIMADE avec sa nouvelle compagne. Son engagement auprès des migrants lui vaut d'être expulsé du pays⁶²². De retour à Genève, il est recruté par le Centre Social Protestant et met sur pied le Centre de Contact Suisse Immigrés :

Et là j'ai adhéré au Parti socialiste parce que je me suis rendu compte qu'à Marseille, n'étant pas dans des organismes institutionnels, des partis ou églises, il me manquait un soutien. On pouvait faire des choses, très bien, défendre les immigrés, mais on le faisait tout seul, et ce n'était pas suffisant pour faire connaître le problème à la population.

Son élection au Grand Conseil (législatif) et plus tard au niveau communal (« je fais partie de ceux qui posent des affiches, qui plantent les piquets, qu'il pleuve ou qu'il fasse beau ») s'inscrit dans un rapport instrumental au champ politique. Ces militants se définissent ainsi par leur engagement « sur le terrain » en refusant la professionnalisation politique. À l'instar des « militants intermédiaires » de la LDH étudiée par Éric Agricoliensky, ils se distinguent des adhérents « par leur propension à l'activisme, par le temps et l'importance qu'ils accordent à l'action politique », d'une part, et se différencient des professionnels de la politique en refusant d'endosser des fonctions ou de conquérir des mandats électoraux au niveau régional ou national, d'autre part⁶²³. On peut émettre l'hypothèse que leur carrière militante dans les

⁶²¹ A. COLLOVALD, B. GAÏTI, *La Démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*, Paris, La Dispute, 2006, p. 24.

⁶²² Sur son parcours, voir BRAHIM, RACHIDA. « Chapitre 5. L'antiracisme politique à Marseille, 1968-1983 », O. FILLIEULE (éd.), *Marseille années 68*. Presses de Sciences Po, 2018, pp. 315-376.

⁶²³ E. AGRIKOLIANSKY. « Carrières militantes et vocation à la morale : les militants de la LDH dans les années 1980 », *Revue française de science politique*, vol. 51, no. 1-2, 2001, p. 27-46.

mouvements sociaux et l'expérience - souvent douloureuse et de déception - de ruptures et de conflits au sein ou entre organisations militantes les amènent à privilégier un militantisme qui échappe au modèle de la concurrence interne.

Des héritiers refusant l'héritage

Le contexte historique a favorisé la constitution de dispositions à la révolte, celles-ci se sont aussi parfois forgées au contact d'interactions difficiles au cours de leur enfance⁶²⁴. Plusieurs enquêtés d'origine bourgeoise font état d'expériences négatives dans le cercle familial de leur enfance qui ont durablement façonné une indocilité constitutive de leur personnalité. Parmi eux figurent en particulier des enquêtés issus de la bourgeoisie dont ils rejettent les normes, valeurs et idéologies. Ils grandissent avec le poids des attentes paternelles orientées vers l'accomplissement de la réussite économique ou la perpétuation de l'héritage et des traditions religieuses familiales. Pour diverses raisons dont il s'agira de rendre compte, ces enquêtés vivent mal ces injonctions paternelles et trouvent en dehors du cadre familial et social d'origine une échappatoire au destin familial. Les mouvements et mobilisations des années 1960 et 1970 s'érigent pour eux en contre-modèles à travers lesquels s'opèrent une véritable « socialisation de conversion⁶²⁵ », transformant profondément et simultanément l'ensemble des sphères de leur vie.

Les origines d'une trajectoire de marginalité sociale (Nathan)

D'origine bourgeoise, destiné à poursuivre les affaires de son père, Nathan choisit de rompre avec ce milieu durant sa période universitaire, au profit d'une trajectoire de marginalité sociale. Son récit montre comment la rencontre entre le temps long de sa socialisation et le temps court de l'évènement est à la base d'une disposition anti-autoritaire qui façonne son itinéraire biographique⁶²⁶. Son récit met au jour une

⁶²⁴ L. FLEURY, L. MATHIEU ET M. PETTE, « Les genèses enfantines des humeurs contestataires », in O. FILLEULE et al. (dir.), *Changer le monde, changer sa vie. Enquête sur les militantes et militants des années 1968 en France*, op. cit., p. 359 et ss.

⁶²⁵ J. PAGIS, « Faire l'évènement. Registres et effets socialisateurs de la participation », in *Mai 68, un pavé dans leur histoire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2014, p. 75-114.

⁶²⁶ J. PAGIS, « Chapitre 2 / Faire l'évènement. Registres et effets socialisateurs de la participation », op. cit.

socialisation « polarisée » qui emprunte des traits à la fois aux classes dominantes et aux classes populaires. L'inscription dans ces deux mondes sociaux que tout oppose génère chez lui « des interrogations qui ont partie liée avec les rapports de classe et l'arbitraire du monde social »⁶²⁷. L'analyse de son itinéraire met en évidence les incidences de cette socialisation sur ses engagements successifs en fonction des contextes d'actions et de mobilisation.

Une enfance douloureuse

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 affectionne la sensibilité littéraire et spirituelle qu'il faut situer les expériences sociales décisives de son enfance à même de nourrir une disposition anti-autoritaire.

Né en 1943, Nathan 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 père, doté d'une forte personnalité, est résolument tourné vers la réussite économique et le succès dans les affaires. Nathan garde le souvenir d'un père qui valorise les qualités individuelles du travail, l'idéologie du mérite et le contrôle des affects. Le décalage entre ses conditions d'existence dans un quartier aisé de la ville et celles de ses amis d'école dont les pères exercent des métiers « manuels » soulèvent ses premières interrogations :

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.

⁶²⁷ 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

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. Ce retroussement dans la sphère familiale explique que Nathan se tient ainsi éloigné des espaces de sociabilité bourgeoise : « Et donc moi je n'ai pas été intégré à la vie bourgeoise, à ces nanas bourgeoises. D'ailleurs, je les méprisais cordialement. »

Bien que son père s'absente régulièrement pour ses voyages d'affaires, sa personnalité écrasante est telle que sa présence à la maison est constamment ressentie. Ce père « dictateur » 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 ». Elle transmet à Nathan une sensibilité religieuse et un goût pour la littérature, contrairement à son père qui méprise la littérature et la spiritualité : « Il se moquait des chrétiens, avec leurs diables, Satan, ça le faisait rire. » 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 protestante⁶²⁸. Il se situe ainsi dans le pôle culturel et spirituel de la configuration familiale que représente sa mère, en tout point opposé au pôle économique, matérialiste et autoritaire incarné par son père.

⁶²⁸ « 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. »

Le scoutisme lui procure l'un des rares moments durant lequel il peut relâcher sa conduite et échapper à cette atmosphère oppressante. Il y cultive le goût pour la vie en pleine nature dans une atmosphère de relative liberté : « On dormait dans la nature, ça m'a initié à la forêt. (...) On a fait vraiment beaucoup de choses, tant au niveau pratique que pour apprendre à être à l'aise dans la forêt de nuit comme de jour. » Mais la plupart du temps confiné à la maison, il trouve refuge dans la lecture romanesque et la musique classique qui deviennent pour lui, tout comme sa sœur et son frère, un moyen de s'évader et d'échapper aux dictats 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 ».

Il montre aussi, très jeune, une appétence pour la lecture. Il lit les œuvres complètes de Dostoïevski, un « chrétien conséquent » et « radical », mais aussi Nietzsche, Dali et Kafka : « À 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. » Il retrouve dans ces ouvrages autant de situations, de réflexions et d'analogies qui le renvoient à sa propre situation. 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 dans la vie de leur auteur pour comprendre la portée existentielle qu'elles prennent pour Nathan⁶²⁹.

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. » Nathan s'efforce de répondre aux attentes de son père. C'est sans doute ce qui l'amène aussi à s'engager dans l'armée : « J'ai marché là-dedans et je suis devenu officier. » Et bien qu'il n'éprouve aucun intérêt pour la finance et la comptabilité, une discipline « sèche », « positiviste » et

⁶²⁹ On retrouve pratiquement trait pour trait dans les œuvres et la biographie de Kafka les éléments structurants de la socialisation de Nathan. Voir la magnifique analyse de B. LAHIRE, *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*, op. cit.

« matérialiste », il s'inscrit en sciences économiques à l'Université de Zurich.

Son récit met ainsi en lumière les tensions et les conflits au sein de sa famille bourgeoise, marquée par la personnalité dominante et autoritaire de son père qui valorise la réussite et le mérite individuel. La pression exercée par son père a généré des conflits internes chez Nathan dès son adolescence. On retrouve une logique similaire chez d'autres enquêtés issus de familles aisées ou dont le père occupe une position prestigieuse. C'est aussi le cas, par exemple, pour David, né en 1947 dans une famille protestante de la région lausannoise. La relation à son père, un pasteur admiré de la communauté paroissiale et « grand prédicateur » qui fait « pleurer les foules », exerce une influence déterminante sur sa socialisation, moins par son éducation que par le poids de ses attentes : « Pour lui, c'était évident que je vais devenir au moins médecin ou avocat, mais en tout cas pas pasteur. » Durant son adolescence, il décroche scolairement, déçoit ainsi son père et s'oriente finalement vers des études de théologie, tandis que sa mère traverse une période de fragilité émotionnelle et psychique. Comme pour Nathan, les événements de 68 sont alors vécus comme une « rupture » qui a « transformé ma vision de moi-même, la vision de mon existence ». La contestation de l'autorité et la critique radicale du monde social par les groupes « gauchistes » résonnent avec son expérience de « domination rapprochée », tant par son père que par l'autorité scolaire : « J'ai vécu ça avec une intensité incroyable. Je ne craignais plus rien, je volais au-dessus du monde. (...) Et je me suis d'autant plus lancé là-dedans que j'avais l'impression d'une réparation, en somme. »

Le choix de la théologie et « Mai 68 »

Une première rupture s'opère en 1963 lorsque son père décède soudainement. Nathan met un terme à ses études d'économie et retourne à Genève pour étudier la théologie : « Cette étude m'a passionné, c'était mille fois moins dogmatique que l'économie. » Ce choix n'est pas motivé par le désir de « devenir pasteur », mais par 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 te donne les fondements de l'existence ».

De 1964 à 1968, Nathan poursuit donc un cursus d'études de théologie. En 1967, il se rend à Berlin dans le cadre d'un séjour universitaire. Les

principales villes universitaires d'Allemagne sont animées depuis plusieurs mois par une révolte étudiante. Le syndicat d'étudiants socialistes (SDS) des universités berlinoises diffuse dans les milieux étudiants la pensée d'Herbert Marcuse. Professeur à l'Université libre de Berlin, Herbert Marcuse s'attaque à l'idéologie positiviste et scientiste de la gestion technocratique des injustices au sein d'une société de consommation qui soumet les individus au règne de la publicité. Nathan garde le souvenir des manifestations de rue, mais n'y participe guère. Il se réfugie dans ses études et consacre la plupart de son temps à lire et noter les nombreux ouvrages théologiques qu'il consulte en bibliothèque. Il porte un intérêt particulier aux *Lettres de prison* du théologien allemand Dietrich Bonhoeffer, assassiné par les nazis, qui posent « le problème de la soumission et de la résistance » à l'autorité. Au début du printemps 1968, les débats dans la faculté, animés par son ami Gérald Fioretta, membre de la jeunesse communiste, l'incitent à se rendre aux réunions de l'Action syndicale universitaire (ASU) :

L'ASU, c'est ça qui m'a donné l'occasion de changer parce qu'on a commencé à parler de nos problèmes. On s'est mis à discuter entre nous alors que d'habitude on ne discutait pas, on écoutait. Pour moi c'était une transition majeure. Je devenais acteur.

Il assiste alors aux assemblées du Comité d'action pour la démocratisation des études (CADE) lancé par l'ASU en décembre 1967, et qui réunit 300 étudiants. Le CADE distribue le 19 avril un tract exigeant du chef du DIP, André Chavannes, ainsi que du recteur de l'Université de s'expliquer publiquement sur la restriction des bourses d'études. D'une assemblée à l'autre, le CADE met en cause les structures établies, en particulier l'absence de participation des étudiants à la gouvernance de l'université et plus largement le monopole de l'exercice du pouvoir par une élite politique :

Ça m'a bouleversé. On s'emparait des salles de l'université ! Là où, normalement, nous étions assis pour écouter, nous discussions dorénavant de ce que nous, étudiants, nous voulions. (...) Pour moi, c'était tout un système qui s'écroulait, un système où nous étions encadrés et où nous obéissions.

Il se met à lire « des trucs sur Che Guevara » assassiné quelques mois plus tôt, qu'il admire « parce que c'est quelqu'un qui est allé au bout de ses idées ». Au sein de la faculté, « 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 éditèrent le canard protestant. » Cette politisation qui s'opère « en situation⁶³⁰ » l'amène à relire son passé à l'aune des schèmes anti-autoritaires et indociles du mouvement étudiant. Une des expériences marquantes de cette période est celle des manifestations étudiantes et la protestation contre les Journées militaires : « C'est aussi la première fois que j'ai vu les matraques des flics, et je me suis vu en face d'eux, du côté de ceux qui refusent de se laisser faire. »

Entrer dans la marge

Quelques mois avant les événements de 68, Nathan se marie avec « une fille prolo » et étudiante en littérature allemande avec « tout le flafla à l'église, 1 Corinthien 13, et puis les flûtes de Bach ». Lorsque surgissent les événements de 68, sa compagne « s'est réveillée et elle est devenue féministe à fond ». En été 1968, le couple se rend à Nanterre. Nathan s'y rend pour consulter des ouvrages utiles pour la rédaction d'un article de théologie qui sera finalement « refusé » par la revue. Sur place, il se sent « hyper angoissé [parce que] je voyais les gens qui n'en avaient rien à cirer de ces trucs-là ». Il se sent « vraiment paumé », tant les questions qui le taraudent sont nombreuses et questionnent des aspects de son existence qui auparavant allaient de soi : le choix de ses études, sa vie de couple, ses aspirations, etc.

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 », puis abandonne la perspective pastorale. Il trouve un travail de « nettoyeur dans une banque », puis réalise « des petits boulots à gauche à droite ». Avec l'héritage de son père, il achète une maison « qu'on a retapée » pour créer une commune sur le modèle des *Kommune* berlinoises, et devient le père d'un premier enfant.

En même temps, c'était la révolution culturelle ! Je me rappelle les Beatles, les Hippies, Jimny Hendrix, Janis Joplin... J'ai commencé à avoir les cheveux longs et à porter un pantalon rapiécé avec 20 pièces que je cousais moi-même.

En mai 1971, il participe aux manifestations du nouveau théâtre politique et prend part à l'occupation de la Maison des jeunes. À la suite

⁶³⁰ L. MATHIEU, « La politisation par la grève ? Une enquête sur les salariés du commerce », *op. cit.*

de cette action, le couple rejoint le squat du Prieuré, un choix qui leur permet de perpétuer l'ouverture des possibles vécue durant les événements de Mai 68⁶³¹. Toutefois, le couple ne résiste pas à la remise en cause du « modèle bourgeois » et traditionnel de la relation conjugale. Sa femme rejette la « tutelle » qu'il exerce sur elle : « Elle s'est rendue compte qu'elle était trop à me suivre ». Elle rejoint « une commune de femmes » en assumant la garde de leur enfant.

Avec d'autres amis universitaires, dont Gérard Fioretta, Nathan participe aux actions du groupe Émigration et Impérialisme : « Je me suis mis à enseigner le français dans les baraques de saisonniers. (...) Les communistes italiens et espagnols nous ont beaucoup appris ». Il crée également avec des amis proches le Mouvement pour un service civil à la communauté (MSCC). Avec quatre autres militants du MSCC, il dépose ses bardages militaires devant le Palais fédéral en signe de refus de soumission aux ordres de marche militaire. La justice militaire le condamne à quelques jours de prison pour insoumission aux obligations militaires, une expérience qui conforte sa lecture antiautoritariste de l'État et du capitalisme.

Après l'évacuation du Prieuré par la police, il fonde une communauté au boulevard Karl-Vogt, puis lance la Base antimilitariste. Le groupe lance des campagnes antimilitaristes dans les collèges en menant un travail d'analyse critique du livret de *Défense civile*⁶³² : « On a organisé des débats dans les écoles pour avertir les collégiens et les apprentis du fonctionnement de l'armée. Il y avait une disponibilité extraordinaire à l'action, quelqu'un lançait une idée, et hop ! ça démarrait. » Il « liquide » la fortune héritée de son père pour soutenir les réfugiés chiliens « parce que j'ai toujours considéré que cette fortune, c'était la plus-value que mon père avait extorquée aux travailleurs ». En même temps, son mode de vie relativement modeste lui offre une grande disponibilité pour lire, militer, débattre et rencontrer d'autres groupes autonomes en Europe :

La révolution était notre programme, on discutait de tout, on échangeait des informations, on mangeait, on dormait, que ce soit à Rome, à Turin, à Francfort, à Berlin... Il y avait un souffle révolutionnaire international.

⁶³¹ J. PAGIS, « Incidences biographiques du militantisme en Mai 68 », *op. cit.*

⁶³² « 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. »

On le voit, si le mode de vie et le répertoire d'action contre-culturel peuvent être lus comme une « stratégie individuelle de perpétuation du militantisme »⁶³³, ils apparaissent aussi comme le produit de préférences et de dispositions. La suite de son itinéraire montre comment ces dispositions et préférences idéologiques sont réactualisées par la dynamique du contexte militant, politique et familial, entraînant des phases de rétractation et réengagement dans l'action collective.

Un militantisme qui s'adapte au terrain

Cette période d'euphorie contestataire qui bat son plein après les événements de 68 lui paraît s'éroder durant l'année 1973. Son rejet de la société capitaliste devient viscéral : « je me suis aperçu que je détestais cordialement à peu près tout ce que je voyais. » Il perçoit les organisations « gauchistes » fondées sur le modèle marxiste-léniniste sous leur aspect autoritaire et leur ignorance des réflexions sur la vie quotidienne qui sont délégitimées ou moquées : « Ils restent prisonniers de la critique du rapport marchand (...) et sont restés très antireligieux. Donc ils sont restés matérialistes, profondément. »

Animé par une « volonté de critique radicale », il se sent proche des idées d'Antonio Negri, sa critique du travail servile et déqualifiant, et plus généralement par le mouvement italien Potere Operaio qui en appelle à l'insurrection, c'est-à-dire à l'affrontement direct entre prolétaires et patrons. Nathan décide de s'éloigner des espaces de réflexions et débats politiques « stériles » pour faire un apprentissage de mécanicien-électricien « en deux ans au lieu de quatre, à Sécheron, une boîte de 1100 ouvriers ».

Il mène alors des actions avec les apprentis par la publication de revues de défense des apprentis et des actions contestataires telles que la grève de la cantine du centre professionnel dont les prix des repas sont jugés excessifs et la nourriture malsaine : « Avec les apprentis j'ai appris à jouer de la guitare, nous avons chanté des chansons où nous parlions de notre vie au travail, des rapports avec notre mère, avec notre père... »

Il s'installe dans une « commune » de sept hommes en couple avec des enfants « parce qu'on ne voulait surtout pas vivre en famille ». Les mères de leurs enfants, pratiquement toutes militantes féministes plus ou

⁶³³ J. PAGIS, « Incidences biographiques du militantisme en Mai 68 », *Sociétés contemporaines*, vol. 84, n° 4, 2011, p. 44.

moins impliquées au MLF, habitent dans une « commune » de femmes et créent le Dispensaire des femmes inspiré des Women's clinics américaines. Cette expérience permet à ces pères, comme Nathan, de politiser des questions perçues jusque-là comme privées : « Nous, les pères, nous nous sommes soutenus les uns les autres, nous étions heureux de partager notre situation. (...) Une véritable déprivatisation de notre boulot de père. » Les interactions avec des militantes féministes ont ainsi largement influencé les modalités de sa vie conjugale.

Une fois son apprentissage terminé, vivant de « petits boulots », il loge avec sa nouvelle compagne, féministe, dans un squat du quartier des Grottes qu'il occupe pendant une dizaine d'années. Il prend activement part à l'Action populaire des Grottes : « J'ai participé à la création d'une crèche pour les enfants clandestins, les enfants des saisonniers, qui n'avaient pas le droit d'aller à l'école. Nous avons monté une bibliothèque anarchiste, nous avons organisé des fêtes de quartier et plein d'autres actions. » Il participe également aux actions de squats en créant la Régie Pop, une « régie » qui mobilise les jeunes en recherche de logements pour occuper des immeubles vides.

À la fin des années 1980, les mouvements sociaux s'essouffent face à la montée du discours et des pratiques néolibérales. Nathan se met en retrait de la vie militante pour « aller vivre en forêt » avec ses enfants et sa compagne qui entreprend de devenir bergère. Ils trouvent une bergerie dans le Jura et vivent des expériences flirtant avec le New Age :

Il y avait un besoin de rupture. Et donc la rupture c'est de quitter la ville pour aller dans la forêt. (...) On a beaucoup pratiqué la sorcellerie. Les Occidentaux méprisent la sorcellerie, mais ils sont plus ensorcelés que les autres. Le fétiche ici c'est l'argent.

Durant cette période de sa vie, Nathan explore avec sa famille des pratiques qui déconstruisent le rationalisme des sociétés capitalistes au profit de la subjectivité, en se confrontant par exemple aux pratiques et visions du monde de sociétés traditionnelles dans le cadre d'un voyage en Afrique.

Au début des années 1990, Nathan retourne avec sa famille en ville tandis que le contexte politique et militant se modifie en profondeur. En effet, les organisations marxistes-léninistes se délitent, et avec elles une vision du changement social qui passe avant tout par la prise du pouvoir étatique, tandis que les mouvements sociaux portant sur des questions spécifiques (environnement, féminisme, mouvements

informationnels, droits humains, etc.) prennent une importance croissante. Surtout, le mouvement zapatiste réactive les luttes anticapitalistes.

Il n'y avait plus de perspective révolutionnaire et pendant des années on ne parlait plus de capitalisme. (...) Et avec les zapatistes, cet anticapitalisme est revenu à l'ordre du jour, mais sous la forme de l'antimondialisation.

Le mouvement zapatiste incarne le projet d'une transformation radicale de la société mettant en jeu tous les aspects de la vie, fondée sur les principes de l'autonomie et des formes non étatiques de gouvernement (gouvernement « collectif », circulation des charges politiques sans rémunération, diffusion des compétences politiques dans le corps social, etc.). Nathan perçoit positivement ce mouvement dans la mesure où il réactualise la critique anticapitaliste. Au refus de la délégation de pouvoir et de la hiérarchie s'ajoute des pratiques contre-culturelles valorisant l'autonomie du sujet, sa subjectivité. Le réseau militant de Nathan facilite son réengagement dans les rencontres et manifestations altermondialiste. Il se rend à la Première Rencontre intergalactique « contre le capitalisme et pour la vie » à Berlin, convoquée par le sous-commandant Marcos au Chiapas (1997), puis à celle de Madrid, co-organise la première action contre l'OMC à Genève (mai 1998) et participe à la création de l'Action mondiale des peuples, un mouvement de résistance à la mondialisation par le recours à l'action directe. Une série de déception vis-à-vis de leaders qui « instrumentalisent » les mobilisations le conduit à se retirer de la vie militante :

J'ai constaté que les décisions importantes étaient prises par les leaders autoproclamés, par-dessus les têtes des participants. Ce sont quelques personnes qui disent ce qu'il faut penser, et on passe tout de suite à l'organisation de l'action.

Il éprouve une vive insatisfaction quant à l'absence de réflexion théorique ou sa désarticulation avec la pratique militante. Il consacre la plupart de son temps à poursuivre ses réflexions à travers la lecture et l'écriture.

Conclusion

La restitution de ces différents parcours permet de tirer plusieurs conclusions sur les processus de politisation et d'engagement des enquêtés. Pour les enquêtés d'origine catholique, la foi n'est pas nécessairement une partie intégrante de leur vie familiale. Ils la découvrent principalement à travers leur engagement dans l'Action catholique et le scoutisme, au contact de prêtres et aumôniers enthousiastes du renouveau de l'Église catholique incarné par le Concile. Cependant, cette expérience les conduit souvent à remettre en question les formes traditionnelles de piété religieuse au sein de la paroisse en faveur d'une approche plus militante, parfois influencée par le marxisme. Leur engagement initial dans l'Action catholique a ainsi parfois conduit à un abandon progressif des références religieuses au fil du temps, dans un contexte où les discours de l'Église perdent de leur intérêt et légitimité au sein des groupes qui se politisent à travers les mobilisations et contestations des années 68.

La plupart des enquêtés engagés dans les groupes « gauchistes » proviennent de milieux catholiques ou protestants plus aisés et mieux éduqués. Ils sont issus de mouvements chrétiens de jeunesse comme le scoutisme, l'Action catholique, ou la jeunesse paroissiale. Le contexte historique des années 1968 a été déterminant dans leur engagement politique et leur désir de réconcilier leur foi avec des valeurs progressistes. Leurs expériences de socialisation à travers le catholicisme de mouvement, les revues catholiques qui se radicalisent par le biais du dialogue avec le marxisme dans les années 1960, enfin, les rencontres avec des militants du Tiers-Monde ont contribué à leur propension à réfléchir sur les dimensions éthiques et politiques de leur foi. La politisation d'engagements religieux et la contestation de l'institution religieuse font surgir chez ces enquêtés le décalage entre les principes de justice proclamés par l'Église dans les années 1960 et la réalité des pratiques dans le contexte des luttes populaires et des mouvements de défense des pauvres. La plupart de ces enquêtés vivent un processus de conversion de vision du monde qui place l'institution religieuse aux nombres des instances de fabrication de la docilité et du consentement des masses à l'ordre des choses.

Enfin, l'étude fine des itinéraires biographiques montre que certains enquêtés, ex-gauchistes aujourd'hui impliqués pour la plupart au sein de l'extrême gauche ou des mouvements altermondialistes, ont développé

durant leur enfance et jeunesse des dispositions structurantes à la révolte, en particulier ceux issus de milieux plus aisés ayant subi le poids des attentes paternelles d'accomplissement par procuration. Ces dispositions sont souvent le résultat d'expériences négatives au sein de leur famille d'origine et du rejet des normes, valeurs et idéologies qui y étaient imposées. Les mouvements et mobilisations des années 1960 et 1970 constituent pour eux un contexte de réactivation et réactualisation de ces dispositions à la révolte. À ces aspects dispositionnels s'ajoute l'acquisition d'un capital scolaire – de pair souvent avec une appétence scolaire et une disposition à l'autodidaxie – investi dans la lecture d'analyses marxistes et de traités politiques révolutionnaires.

Chapitre 4

Vers l'action syndicale

« Quand je rentre en 1974, les jeux sont faits ! Ce n'est pas moi qui fais les jeux, mais je rajoute un joker ou un as de carreau. » Les propos de Georges Tissot relatant son entrée à la Fédération chrétienne des ouvriers sur métaux (FCOM) comme secrétaire syndical en 1974 témoignent des transformations majeures des syndicats chrétiens⁶³⁴. Comme d'autres enquêtés qui investissent les syndicats chrétiens, il grandit dans une famille ouvrière catholique habitant un quartier populaire avec sa paroisse et ses espaces de sociabilité catholique. Le chemin qui le mène au syndicat passe par la fréquentation de prêtres et jeunes catholiques qui investissent Chrétiens du mouvement, les luttes de quartiers et, pour une partie d'entre eux, le MSA et l'OLC. Lorsque Georges Tissot intègre la FCOM en 1974, les secteurs de l'industrie et du bâtiment sont secoués par les arrêts de travail lancés par des travailleurs immigrés, contre l'avis des responsables de l'Union syndicale suisse (USS). Au sein de l'USS, les dirigeants de la FTMH (métallurgie et horlogerie) dénoncent l'attitude maladroite des travailleurs immigrés qui ignorent tout de la paix du travail. De son côté, la FCOM minoritaire dans la plupart des usines, apporte son soutien, tandis que la FCTC (syndicat chrétien de la construction) rejoint les critiques de l'USS. Avec la FCOM, la récente Confédération romande du travail (CRT) qui coordonne les activités des fédérations chrétiennes du tertiaire et du service public forme le pôle combatif de la configuration syndicale. Leurs interventions ne se limitent pas à la préservation des emplois et des salaires et la CRT s'efforce de défendre les catégories de salariés marginales : les employées et employés de l'hôtellerie-restauration, les travailleurs immigrés, les chauffeurs de taxi ou encore les travailleurs et travailleuses du secteur de l'éducation et de la santé.

Tous les enquêtés ne se sont pas impliqués dans l'action syndicale, à fortiori dans des syndicats portant le label « chrétien » avant sa suppression dans les années 1980. Comment certains d'entre eux en sont-ils venus au syndicalisme ? Dans quel contexte ? En quoi ce militantisme permettait-il de réactualiser des dispositions et de poursuivre des idéaux ? L'histoire de ce syndicalisme est trop méconnue pour en faire l'économie, même si l'on ne prétend pas en rendre compte dans son ensemble. Les récits éclaireront en contrepoint l'enchevêtrement des processus qui ont conduit ces enquêtés à adhérer et s'investir diversement dans ces organisations.

⁶³⁴ Secrétaire général adjoint de la Fédération des syndicats chrétiens de Genève (FSCG) en 1981.

L'espace syndical à Genève et à Lausanne

Dans les deux régions, les transformations économiques et les reconfigurations militantes des années 1970 ont néanmoins rendu possible la rencontre entre le monde militant chrétien et en particulier catholique, en pleine recomposition, et l'espace militant occupé en large partie par les organisations traditionnelles du monde ouvrier et les groupes gauchistes.

Croissance démographique et recomposition du tissu socioéconomique

À partir des années 1950, l'économie suisse entre dans une période de croissance quasi ininterrompue qui dure près d'un quart de siècle. Cette prospérité économique bénéficie principalement au secteur secondaire, c'est-à-dire l'industrie. En 1963, lors de son pic de croissance, ce secteur emploie presque la moitié de la main-d'œuvre active en Suisse. En comparaison avec d'autres pays développés, le secteur des services ne prend la tête que vers la fin des années 1970. Dans le secteur secondaire, les emplois dans la construction dominant jusqu'aux années 1950, mais ils sont progressivement dépassés par l'industrie des machines. La métallurgie connaît également un essor, tandis que l'industrie de l'habillement, qui se classait encore troisième en termes d'emplois en 1950, perd du terrain, tout comme l'industrie textile. Dans le secteur des services, prédomine le commerce suivi de près par l'hôtellerie⁶³⁵.

La région genevoise connaît une rapide industrialisation et une forte croissance démographique. Sa population double en moins de quarante ans, passant de 171'366 habitants en 1930 à 331'599 en 1970. Le nombre de travailleurs dans la région atteint 170'000 en 1970, avec une croissance marquée dans les secteurs de la construction, de l'hôtellerie, de l'industrie métallurgique et des machines. En 1975, l'industrie emploie 37'323 travailleurs sur les 52'000 du secteur secondaire, tandis que le secteur tertiaire en pleine croissance compte 143'900 travailleurs⁶³⁶.

⁶³⁵ B. DEGEN, « Haute conjoncture et guerre froide », B. VOILLAT et alii (dir.), *La valeur du travail. Histoire et histoires des syndicats suisse*, Lausanne, Antipodes, 2006, pp.187 et ss.

⁶³⁶ SERVICE CANTONAL DE STATISTIQUE GENÈVE, « Évolution 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, « Évolution de l'emploi dans l'industrie genevoise de 1966 à 1982 », *Aspects statistiques*, n° 40, avril 1984, p. 32

Comparativement, Lausanne et son agglomération voient leur population passer de 125'000 habitants en 1930 à un peu plus de 200'000 en 1970, dont 110'000 travailleurs en 1975⁶³⁷. À partir des années 1950, le bassin de l'emploi se déploie dans l'agglomération lausannoise. L'Ouest lausannois (Renens, Prilly) concentre les grands sites industriels et abrite les grands ensembles ouvriers. Les quartiers ouvriers situés en ville de Lausanne sont peu à peu visés par une politique d'urbanisation qui relègue les classes populaires à la périphérie pour céder la place à la construction de nouveaux logements.

Pour pallier la pénurie de main-d'œuvre, la Suisse fait appel aux travailleurs saisonniers et immigrés. Le nombre d'actifs étrangers dépasse la première fois le demi-million durant l'été 1961. Un nouveau pic provisoire est atteint en 1964 avec un effectif de 170'000 travailleurs étrangers, puis en 1973 avec 900'000 travailleurs étrangers. Le bassin genevois recrute massivement des travailleurs immigrés, la plupart en provenance d'Italie et d'Espagne. En janvier 1961, plusieurs milliers d'ouvriers espagnols arrivent en Suisse dont la moitié sont embauchés à Genève⁶³⁸, principalement dans les services (restauration, soins, etc.), dans l'industrie (métallurgie) et la construction⁶³⁹. Des travailleurs hautement qualifiés (ingénieur, technicien) intègrent également les entreprises genevoises comme la SIP (Société des instruments de physique) et le CERN.

⁶³⁷ 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

⁶³⁸ 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

⁶³⁹ 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

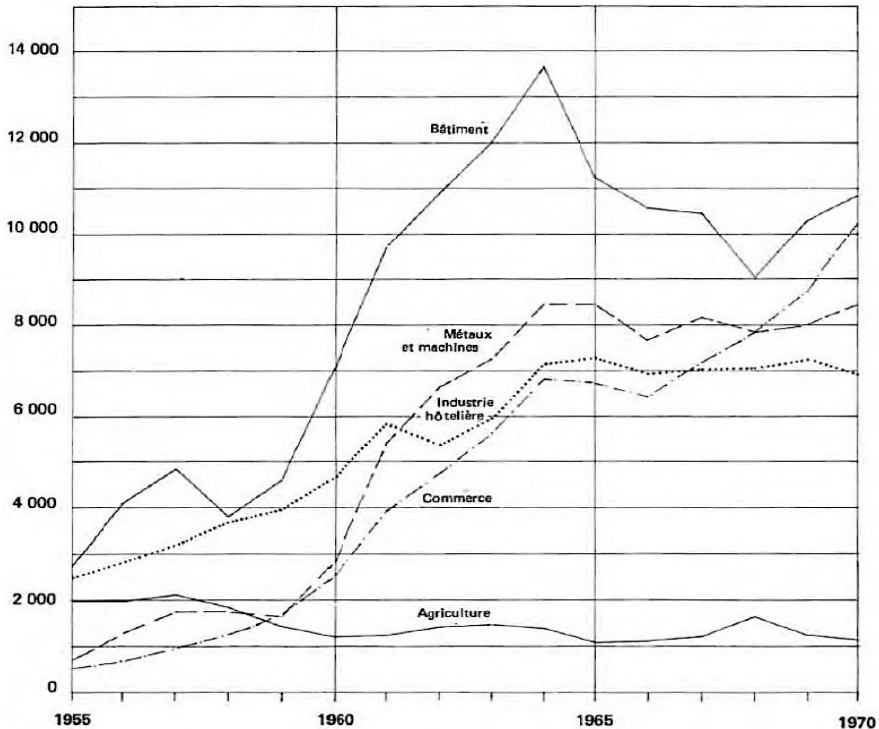


Figure 8 : Main-d'œuvre étrangère des principaux groupes professionnels à Genève depuis 1955⁶⁴⁰

C'est dans ce bassin industriel en progressive mutation vers une économie tertiaire 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.

Dès le milieu des années 1970, l'économie suisse s'essouffle. Environ 340'000 emplois sont supprimés entre 1973 et 1976, soit plus de 10% des postes de travail, dont les deux tiers concernent des travailleurs immigrés dont les contrats ne sont pas renouvelés⁶⁴¹. Entre 1966 et 1982, l'industrie genevoise perd plus d'un emploi sur cinq, passant de 29'046 à 23'132 travailleurs, avec un pic d'effectifs en 1971 à 30'000

⁶⁴⁰ SERVICE CANTONAL DE STATISTIQUE GENÈVE (éd.), *Annuaire de statistique 1970*, *op. cit.*, p. 232

⁶⁴¹ SERVICE CANTONAL DE STATISTIQUE GENÈVE, « Évolution de l'emploi à Genève depuis 1973. Estimation des effets de la récession », *op. cit.*

travailleurs. Entre 1971 et 1982, près de deux Suisses sur cinq quittent leur emploi dans l'industrie, qui compte dès 1971 plus de travailleurs étrangers que de Suisses (59% en 1966 à 45% en 1981). La réduction de l'emploi se concentre principalement sur la période de 1971 à 1976 (-24,4%), notamment les années 1974 à 1976 qui enregistrent plus de 5 000 suppressions d'emplois. Les activités liées à la métallurgie connaissent une diminution globale de plus d'un millier d'emplois entre 1971 et 1982 (-35,5%). Dans le domaine des arts graphiques, le recul, amorcé dès 1972 (-5,6%), s'accroît entre 1973 et 1976 (-21,3%). En 1982, le secteur des arts graphiques emploie un peu moins de 2 000 travailleurs, enregistrant une diminution de 34,1% par rapport à 1969-71. Enfin, l'industrie des machines et de la métallurgie subit une perte de 4 205 emplois entre 1971 et 1982, tandis que les activités liées à la métallurgie connaissent une diminution globale de plus d'un millier d'emplois pendant la même période (35,5%).

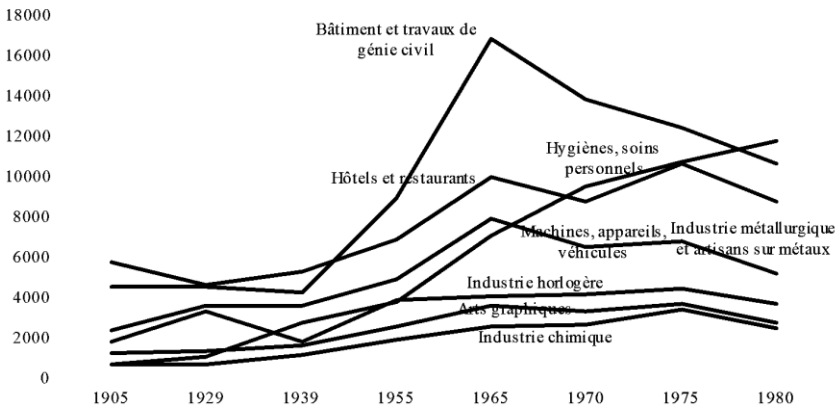


Figure 9 : Évolution de l'emploi dans l'industrie à Genève⁶⁴²

Pendant cette période, seules trois activités industrielles enregistrent une croissance de leurs effectifs : l'industrie de l'alimentation et des boissons (+465 personnes), la bijouterie (+578 personnes) et la chimie (+835 personnes). Toutes les autres branches industrielles connaissent une diminution de l'emploi, notamment l'industrie des textiles et de l'habillement (-725 personnes par rapport à 1966), les arts graphiques (-1000 personnes par rapport à 1969-1971), la métallurgie et l'industrie

⁶⁴² SERVICE CANTONAL DE STATISTIQUE GENÈVE, « Évolution de l'emploi dans l'industrie genevoise de 1966 à 1982 », *op. cit.*, p. 17-18

des machines (-4200 personnes par rapport à 1971) et l'horlogerie (-1100 personnes par rapport à 1966-1970)⁶⁴³. Dans les deux villes, la part des emplois du secteur tertiaire s'accroît considérablement durant les années 1970 pour dépasser en proportion ceux du secteur secondaire. Dans les années 1990, les employés qualifiés sont trois fois plus nombreux que les ouvriers qualifiés.

Le paysage syndical à Genève et Lausanne

Le paysage syndical en Suisse romande comporte deux principaux « écosystèmes » : un écosystème socialiste dans lequel s'intègrent les syndicats de l'Union syndicale suisse (USS), et un écosystème chrétien social qui compte les syndicats chrétiens. Les effectifs cumulés des syndicats chrétiens, relativement stables durant toute la période des années 1950-1990, atteignent environ 100'000 membres, moins d'un quart de la totalité des effectifs de l'USS. La Fédération romande des syndicats chrétiens compte un quart des effectifs nationaux, soit 25'000 membres en 1970⁶⁴⁴, dont une grande partie se trouve à Genève.

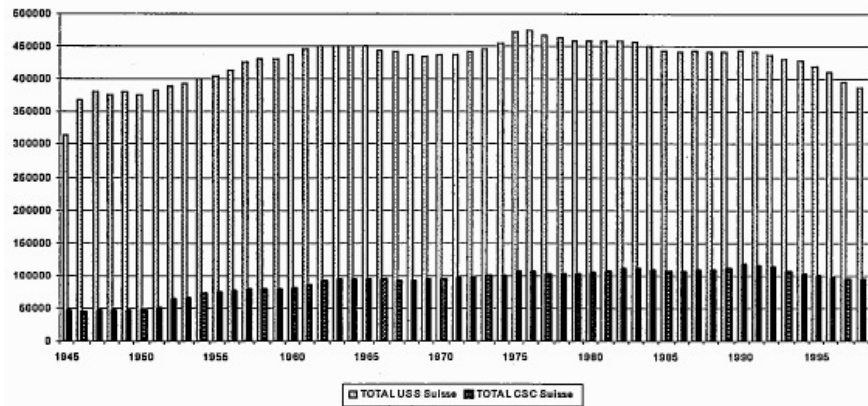


Figure 10 : Effectifs des syndicats de l'USS et de la CSC

À Genève, les fédérations syndicales chrétiennes (FCOM, FCBB, FchP, etc.⁶⁴⁵) sont membres de la Fédération des syndicats chrétiens de

⁶⁴³ SERVICE CANTONAL DE STATISTIQUE GENÈVE, « Évolution de l'emploi dans l'industrie genevoise de 1966 à 1982 », *op. cit.*

⁶⁴⁴ S.A., « Les chrétiens sociaux : Non à l'initiative Schwarzenbach, Oui au statut des catholiques », *Gazette de Lausanne*, 20 avril 1970, p. 11

⁶⁴⁵ FCOM (métallurgie), FCBB (bois et bâtiment) FCTC (construction), FCES (employés), FchP (service public), etc.

Genève (FSCG). Si des fédérations syndicales chrétiennes similaires existent dans les autres cantons de Suisse romande, la FSCG représente l'une des fédérations les plus importantes en termes d'effectif. Elle reste toutefois nettement minoritaire vis-à-vis des syndicats de l'USS. En effet, les effectifs de la seule FOMH/FTMH équivalent à l'ensemble des effectifs de la FSCG. En outre, les effectifs de la FSCG connaissent une baisse importante dès 1974, notamment sous l'effet de la crise économique qui se solde par le renvoi de nombreux travailleurs immigrés que certaines fédérations chrétiennes telles que la FCOM s'étaient efforcées d'intégrer. Les divisions internes suscitées par le débat engagé dès 1967 sur la disparition de la référence chrétienne dans le titre de la FSCG aboutissent à la création d'une commission d'étude en novembre 1975. Trois ans plus tard, la FCTC (construction) de tendance démocrate-chrétienne quitte la FSCG qu'elle juge trop à gauche, emportant avec elle quelques 800 membres. Le Congrès de 1985 vote la suppression de la référence chrétienne qui transforme la FSCG en SIT, même si ce n'est qu'au congrès de 1995 que celui-ci abandonnera toute référence chrétienne dans ses statuts et déclaration de principe⁶⁴⁶.

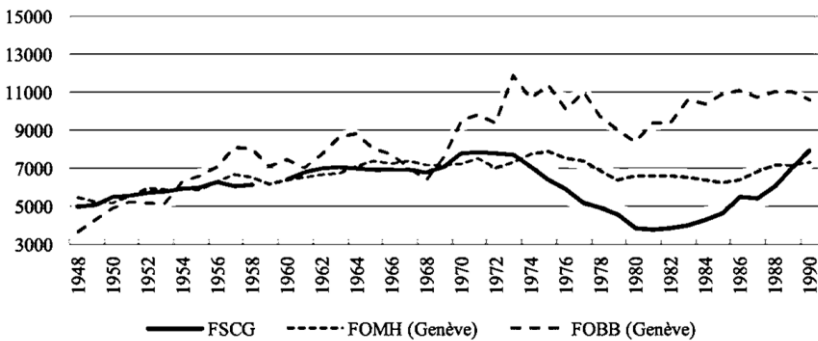


Figure 11 : Effectifs de la FSCG-SIT, FOMH/FTMH (USS) et FOBB (USS)⁶⁴⁷ à Genève

⁶⁴⁶ B. MATHEY, D. DIND et G. TISSOT, « Histoires de syndicats », *Sit info*, n° 37, septembre 1996, p. 26.

⁶⁴⁷ Les données pour les fédérations chrétiennes au niveau cantonal ne sont pas consultables. Celles pour l'USS sont tirées de la Revue syndicale suisse ; celles de la FSCG sont tirées du SYNDICAT INTERPROFESSIONNEL DE TRAVAILLEUSES ET TRAVAILLEURS, « Le SIT fête ses 20 ans », *Sitinfo*, n° 9, décembre 2005.

Alors que les fédérations cantonales de l'USS sont soumises aux directives de leurs centrales respectives, fortement anticommunistes⁶⁴⁸, qui se réfèrent aux orientations stratégiques du comité central à Berne, les fédérations syndicales chrétiennes sont organisées à l'échelle cantonale. Elles sont toutefois affiliées à la Confédération des syndicats chrétiens (CSC). Minoritaire en Suisse, la CSC parvient toutefois à lancer des initiatives politiques à l'échelle nationale. En 1971, elle convainc l'USS de déposer une initiative pour la participation des travailleurs. Si l'initiative échoue dans les urnes, elle témoigne d'une volonté d'accroître la participation des travailleurs et d'initier des avancées sociales. Loin d'être anodine, elle s'inscrit dans un contexte encore fortement empreint de néocorporatisme qui intègre les principales organisations syndicales aux décisions politiques et économiques en échange de leurs efforts pour conclure des conventions collectives de travail. Les secrétaires syndicaux de l'USS et de certaines fédérations chrétiennes se montrent ainsi très soucieux d'éviter le recours à la grève qualifiée de « sauvage », appuyés par un discours antigrévistas qui l'assimile à un moyen d'action « anti-suisse » d'importation étrangère⁶⁴⁹. La défense de la paix du travail repose sur le motif selon lequel elle seule permet d'élargir la couverture des travailleurs par l'extension des conventions collectives de travail. Dans un discours tenu en 1962, Ernst Wüthrich définit ainsi la paix du travail comme « une sorte de pacte de l'économie suisse »⁶⁵⁰. Un an plus tard, le rapport de la FOMH dénonce les « actions subversives menées par les communistes au sein des syndicats »⁶⁵¹.

Les transformations du syndicalisme au sein de la FSCG

Après l'échec de la Fédération des syndicats chrétiens corporatistes de Genève (FSCCG) durant l'entre-deux-guerres⁶⁵², les années 1950 ouvrent une période de redéfinition du syndicalisme chrétien. L'arrivée d'une nouvelle génération de militants catholiques va progressivement

⁶⁴⁸ G. PHILIPPE ET J. SCHMID, *Le syndicalisme suisse : histoire politique de l'Union syndicale, 1880-1980*, Lausanne, Suisse, Éditions d'en bas, coll. « Histoire populaire », 1980, p. 154.

⁶⁴⁹ C. KOLLER, « La grève comme phénomène 'anti-suisse' : Xénophobie et théories du complot dans les discours anti-grévistas (19e et 20e siècles) », *Cahiers d'Histoire du Mouvement Ouvrier*, 2012, 28, p. 25-46.

⁶⁵⁰ Discours pour le 25^e anniversaire de la conclusion de la paix du travail dans la métallurgie suisse reproduit dans le *Neue Zürcher Zeitung*, 18 juillet 1962.

⁶⁵¹ C. KOLLER, « La grève comme phénomène 'anti-suisse' : Xénophobie et théories du complot dans les discours anti-grévistas (19e et 20e siècles) », *op. cit.*, p. 43.

⁶⁵² À ce propos, voir R. RUFFIEUX (éd.), *Le Mouvement chrétien-social en Suisse romande (1891-1949)*, *op. cit.*

rompre les liens que la FSCG entretient avec l'institution religieuse, le Parti chrétien-social indépendant et la doctrine sociale de l'Église qui l'opposaient jusqu'alors à la « gauche anticléricale ». Elle renoue dans le même temps avec la Fédération des syndicats chrétiens nationaux (CSC) qui rejetait le programme corporatiste de la FSCCG⁶⁵³. Parmi ces « nouveaux » militants catholiques figure Fernand Pittet, permanent de la FSCG, puis nommé secrétaire général en 1944. Son élection scelle la réconciliation des jocistes avec les syndicats chrétiens⁶⁵⁴. De même, le Français Jacques Lafargue contribue à la nouvelle orientation prise par la FSCG. Ancien militant de la JOC à Paris, Jacques Lafargue s'établit à Genève en 1957 où il travaille en tant qu'horloger-rhabilleur⁶⁵⁵. Il adhère aussitôt à la FCOM qu'il ne tarde pas à présider avant d'être nommé président de la FSCG en 1968. Georges Tissot résume ainsi la dynamique en place : « Comme il y a ces gens-là, ça donne envie à d'autres de venir⁶⁵⁶. »

Jusqu'alors, les syndicats chrétiens refusaient de parader aux côtés des communistes lors du défilé du 1^{er} mai : « 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 un culte à la fin parce qu'ils voulaient être œcuménique⁶⁵⁷. » L'arrivée de ces catholiques, dont la formation militante passe par la JOC, favorise le rapprochement avec les communistes qui, à la suite du mouvement communiste international, s'ouvrent aux catholiques⁶⁵⁸. Cette proximité s'illustre à plusieurs reprises : « 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. » Le rapprochement avec le Parti du travail est plus fort encore au sein de la FCOM. Dans les années 1960, la FCOM, dont « la fraction romande est anti-paix du travail », émet des critiques de plus en plus vives à l'égard des organisations patronales qui refusent d'accorder des améliorations en matière de sécurité sociale, et ce malgré une conjoncture favorable et une hausse constante de la productivité. En 1966, la fédération

⁶⁵³ B. MATHEY, D. DIND et G. TISSOT, « Histoires de syndicats », *Sit info*, n° 37, septembre 1996, p. 16

⁶⁵⁴ B. MATHEY, D. DIND et G. TISSOT, « Histoires de syndicats », *op. cit.*

⁶⁵⁵ M. VON ALLMEN et J. STEINAUER, *L'apport de l'immigration au syndicalisme suisse depuis 1945*, *op. cit.*, p. 220

⁶⁵⁶ Entretien avec GT, janvier 2017.

⁶⁵⁷ Entretien avec GT, février 2017

⁶⁵⁸ E. FOUILLOUX, « 40 ans de main tendue et ceux qui l'ont prise », *Autrement*, 8, 1977, p. 83-105

chrétienne appuie le projet de loi du communiste Armand Magnin en faveur des allocations familiales⁶⁵⁹.

Durant la décennie, une partie des militants syndicaux engagés au Parti chrétien-social indépendant jugent celui-ci trop à droite et le quittent⁶⁶⁰. En outre, les statuts de la FSCG sont révisés en faveur de la séparation des mandats politiques et syndicaux. Cette relative autonomie vis-à-vis du champ politique marque la fin des liens privilégiés avec le parti chrétien. En 1972, la FSCG qui compte dans ses rangs des chrétiens de gauche est finalement accepté au Comité unitaire d'organisation du 1^{er} mai au côté de l'USCG⁶⁶¹, du Parti socialiste et du Parti du travail :

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]. (...) En 1971, une assemblée de délégués vote à quelques de voix près à la majorité en faveur du 1^{er} Mai, avec tout le monde, mais aussi avec les communistes.⁶⁶²

L'arrivée de travailleurs d'origine catholique issus de l'immigration italienne et espagnole contribue à changer les rapports de force dans certaines fédérations telles que la FCOM qui compte dans ses rangs des chrétiens de gauche. Ces fédérations voient fleurir les comités ou groupes informels d'immigrés⁶⁶³. De son côté, la Confédération des syndicats chrétiens de Suisse (CSC) perçoit les travailleurs immigrés peu qualifiés, délaissés par le Parti socialiste et l'Union syndicale suisse, comme un possible bassin de recrutement syndical et militant. La FCOM et les fédérations chrétiennes du tertiaire s'efforcent de les intégrer dans la vie syndicale, tandis que la FCBB, qui couvre une main-d'œuvre du bâtiment majoritairement de nationalité suisse, se montre plus rétive⁶⁶⁴. L'arrivée de militants issus de l'immigration facilite alors les contacts avec cette population de travailleurs, tout en fournissant aux syndicats chrétiens des militants critiques à l'égard de la paix du travail.

⁶⁵⁹ B. MATHEY, D. DIND et G. TISSOT, « Histoires de syndicats », *op. cit.*, p. 17

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 15

⁶⁶¹ Union des syndicats du canton de Genève.

⁶⁶² Entretien avec GT, février 2017

⁶⁶³ J. STEINAUER ET M. VON ALLMEN, « 1970-1980 : les syndicats entre xénophobie et solidarité », *Les migrants dans l'histoire du mouvement ouvrier*, AÉHMO & Éditions d'en bas, n°17, 2001, p. 82.

⁶⁶⁴ J. Steinauer et M. von Allmen, « 1970-1980 : les syndicats entre xénophobie et solidarité », Association pour l'Étude de l'Histoire du Mouvement Ouvrier, Band 17, 2001, p. 77-86

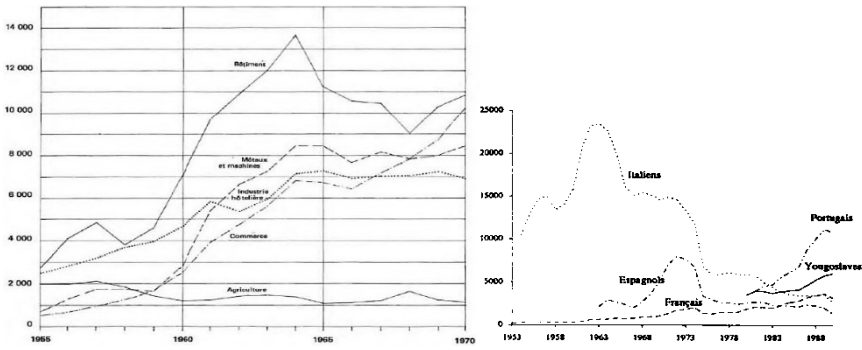


Figure 12 : Main-d'œuvre étrangère par secteurs à Genève et par origine en Suisse⁶⁶⁵

Dans le canton de Vaud, la FCOM voit ses effectifs bondir grâce à l'arrivée de militants issus de l'immigration⁶⁶⁶. Recruté en 1963 comme permanent pour la FCOM, Innocencio Garcia-Carreras dynamise les sections espagnoles, en particulier dans la région industrielle de l'Ouest lausannois où se trouvent les usines Matisa SA et Bobst SA (machines)⁶⁶⁷. En 1978, Luigi Forchini, ancien prêtre-ouvrier italien membre du PCI devenu aumônier de chantier, devient le nouveau secrétaire syndical de la FCOM dans le canton de Vaud.

Ces flux contribuent à la remise en question de la paix du travail et cette tendance est plus forte à la FCOM qu'à la FCTC (CSC) et à la FTMH (USS). Toutefois, cette orientation syndicale « n'est pas unanime » au sein de la FSCG. Elle est même « contestée » à l'interne par des militants, en particulier au sein de la FCTC genevoise, moins concernés par l'immigration ouvrière et pour qui la doctrine sociale de l'Église doit rester la référence. Cette tension aboutit en 1978 à la défection de la FCTC de la FSCG. La voie à la déconfessionnalisation de la FSCG est désormais ouverte. Elle se concrétisera quelques années plus tard, suscitant par la même occasion le départ des sections syndicales dont les dirigeants revendiquent leur attachement à la doctrine sociale de l'Église.

⁶⁶⁵ 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

⁶⁶⁶ M. VON ALLMEN et J. STEINAUER, *L'apport de l'immigration au syndicalisme suisse depuis 1945*, op. cit., p. 42

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 114

Une période de forte conflictualité syndicale et ouvrière

Extension du domaine de la grève

Les contestations ouvrières entre 1969 et 1970 inaugurent un nouveau cycle de grèves⁶⁶⁸. Une première séquence se caractérise par une série d'arrêts de travail dans la construction et la métallurgie. Ces conflits se répercutent dans plusieurs sites industriels de Suisse romande et du Tessin⁶⁶⁹. La grève des travailleurs espagnols de l'entreprise Murer, le 25 mars à Genève, surprend tout le monde. Elle marque l'irruption des militants de l'émigration sur la scène politique⁶⁷⁰. Parmi les travailleurs immigrés impliqués dans les commissions syndicales et comités de grève figurent en effet des militants communistes du PdT, dont certains sont membres des organisations italiennes et espagnoles de l'immigration (CLI, ATEES) proches du PCI et PCE. Le 12 avril, environ 4000 manifestants défilent en soutien à la grève de la Murer, dont ceux du PdT et des groupes « gauchistes » du MSR et du CLP.

L'arrêt de travail s'étend à d'autres fabriques emblématiques de Genève, mais aussi à Lausanne, Neuchâtel et au Tessin⁶⁷¹, et enrayent la gestion routinière des conflits du travail qui place les secrétaires syndicaux au centre du dispositif de négociation. Des conflits en série éclatent dans la métallurgie genevoise, à Hispano-Suiza, à Verntissa via un comité de grève présidé par le mécanicien Alfiero Nicolini, ou encore dans les usines Charmilles où 180 des 750 ouvriers posent leurs outils. À Lausanne, des comités de grève rassemblant des ouvriers toutes nationalités confondues donnent toute leur ampleur aux conflits chez Bobst en 1973 et chez Matisa en 1976.

⁶⁶⁸ F. DESHUSSES, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, *op. cit.*

⁶⁶⁹ F. VERI, « Au Tessin, il faut chaud », *op. cit.*

⁶⁷⁰ D. CASTELNUOVO FRIGESSI, *La condition immigrée*, *op. cit.*, p. 316

⁶⁷¹ Au Tessin, la grève éclate en 1970 à la fabrique Savoy de Stabio (production de chaussures), puis à la Monteforno (aciérie) de Bodio. 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

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

Figure 13 : Principaux conflits collectifs au Tessin, à Genève et dans le canton de Vaud entre 1967 et 1975⁶⁷²

Ces modes d'action contribuent à la « déroutinisation » de l'action syndicale. Car les arrêts de travail et occupations d'usines contrastent « fortement avec la prise en charge syndicale du problème, qui traduit une gestion routinière des conflits d'intérêts au travail »⁶⁷³. Les comités de grève et assemblées ouvrières au sein des usines permettent aux ouvriers contestataires de s'affranchir du cadre de négociation imposé par les syndicats.

Dans ce contexte, les « gauchistes » acquièrent la conviction que l'usine est le lieu décisif de la lutte des classes. En outre, la période voit fleurir les groupes d'action syndicale : Groupe des travailleurs de la métallurgie (GTM), Groupe d'action syndicale (GAS), ou encore Comité unitaire des travailleurs (CUT). Ces groupes parasyndicaux regroupent des travailleurs et des « gauchistes » d'organisations rivales. Les militants distribuent des tracts aux entrées et sorties des usines. Mais comme le note un ex-militant du CLP, leur implication réelle dans les conflits est

⁶⁷² F. DESHUSSES, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, op. cit., p. 123-126

⁶⁷³ Y. BOUGHABA, *Citoyennetés populaires en Suisse. Sociabilités et politique à Renens (1945-2013)*, op. cit., p. 221

généralement limitée : « On y était pour aller tracter et on allait aux manifestations, mais on n'était pas en première ligne. »⁶⁷⁴

Durant toute la période, les syndicats adoptent un discours modérantiste qui dénonce des grèves « aventureuses » menées par des militants communistes ou par des ouvriers « instrumentalisés » par les « gauchistes ». Au lendemain de l'annonce de la grève par les travailleurs de la Murer, la FOBB (USS) et la FCBB (FSCG) publient dans la presse une déclaration commune avec la Société suisse des entrepreneurs. Ils déclarent 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 »⁶⁷⁵. Ces ouvriers immigrés n'auraient pas « suivi la procédure prévue par la convention collective, qui préserve avant tout la paix du travail, pour demander le règlement de quelques problèmes ». Et d'ajouter que de « tels incidents ne devraient plus se produire et le travail devrait reprendre normalement »⁶⁷⁶. Le comité central de la FTMH et le secrétaire régional, Jean-Pierre Thorel, détesté des gauchistes, condamnent « ces méthodes importées de l'étranger au mépris des engagements signés ». Il soutient que « les grèves organisées récemment à Genève montrent nettement que les travailleurs étrangers ne comprennent pas notre politique contractuelle »⁶⁷⁷.

Les gauchistes sont aussi fortement ciblés par le discours des secrétaires syndicaux de l'USS. En réponse au « Manifeste 77 » publié par des militants de la FTMH pour dénoncer les déviances bureaucratiques du syndicat, le secrétaire syndical André Ghelfi y voit également l'influence exercée par « le 'gauchisme' de la FCOM ». Et d'ajouter : que

[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 poursuivent⁶⁷⁸.

Au sein de la FSCG, la FCOM profite de la réaction d'hostilité au syndicalisme « bureaucratique » de la FOMH pour afficher son soutien

⁶⁷⁴ Entretien avec BT, septembre 2018.

⁶⁷⁵ ATS, « Patrons, syndicats : "Et la convention ?" », *Feuille d'avis de Lausanne*, 8 avril 1970, p. 9

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ 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

⁶⁷⁸ Extrait du rapport Ghelfi, tiré de L. AVVANZINO, *La Manifeste 77. Une revendication pour la démocratie au sein de l'organisation syndicale*, *op. cit.*

aux grévistes et tenter de recueillir des adhésions. La liste de distribution des tracts dans les entreprises genevoises de la métallurgie – mais aussi à l'hôpital et dans les imprimeries – indique ainsi que le soutien apporté aux travailleurs est principalement assumé par des organisations gauchistes (LMR, OLC, CLP, RPLC), mais aussi par la FCOM⁶⁷⁹. Les affinités idéologiques et les amitiés qui lient Georges Tissot, secrétaire syndical de la FCOM, à certains militants de l'OLC contribuent à ce rapprochement :

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. (...) On [les militants de l'OLC et la FCOM] allait boire des verres après.

Dans ses tracts, la FCOM adopte une rhétorique marxiste. Un tract de 1976 titre ainsi : « La crise, osons lutter ! ». Le syndicat refuse de jouer le rôle d'amortisseur de « chocs entre les travailleurs et le patronat ». Comme le note Georges Tissot, nommé secrétaire général adjoint de la FSCG en 1981, son action est toutefois limitée, car le syndicat est minoritaire dans la plupart des entreprises concernées :

À Vernissa, 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'accord 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.⁶⁸⁰

À Lausanne, la FCOM s'illustre dans le conflit à l'usine de machine, Bobst, qui éclate en 1973, deux ans après l'arrêt de travail d'octobre 1971. Là encore, les travailleurs immigrés participent fortement à cette grève qui se solde par un échec et le renvoi des ouvriers impliqués. Bien que la FCOM ait vainement tenté une action en justice contre les dirigeants de l'entreprise pour atteinte à la réputation et dignité des travailleurs licenciés, elle se met en évidence par son secrétaire régional, Innoncencio Garcia-Carreras, qui soutient les grévistes contre l'avis de la FTMH.

⁶⁷⁹ M. FOURNIER, *L'occupation de l'entreprise Sarcem à Meyrin en 1976 : les conditions d'une mobilisation improbable*, *op. cit.*, p. 95

⁶⁸⁰ Entretien avec GT, février 2017

Une deuxième phase s'ouvre en 1975 dans un contexte de restructuration de l'industrie helvétique (délocalisation, acquisition-fusion, mondialisation, etc.) qui entraîne la fermeture de plusieurs sites de production employant notamment des travailleurs suisses et français. La FCOM s'illustre à nouveau face à la FTMH lors de la lutte emblématique à la Société genevoise d'instrument de physique (SIP), l'un des fleurons de l'industrie genevoise. En juin 1975, les deux tiers des travailleurs des ateliers de la SIP votent un débrayage. La FCOM soutient – y compris financièrement – le mouvement de débrayage :

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...⁶⁸¹

Notion au contour peu défini, la plasticité de schème autogestionnaire contribue à son succès et son application à tout un ensemble de luttes : autogestion du mouvement des femmes, de l'éducation et des mouvements familiaux, du secteur de la santé, des quartiers et du logement, des modes de consommation, etc.⁶⁸² Comme le souligne Hélène Hatzfeld, la référence à l'autogestion « sert tantôt à traduire des aspirations sur des revendications issues de mai 68, tantôt à suggérer un modèle de société alternatif au capitalisme et aux pays de l'Est, tantôt à esquisser une prise de distance par rapport au modèle léniniste », au point de devenir un « marqueur identitaire »⁶⁸³. Elle permet à des catholiques de gauche de se positionner dans l'espace de la gauche radicale tout en leur offrant de penser leur engagement dans la continuité des mouvements et mobilisations des années 68⁶⁸⁴. C'est le cas notamment de Bruno Clément, secrétaire syndical de la FCOM dans

⁶⁸¹ Entretien avec GT, janvier 2017

⁶⁸² F. GEORGI (dir.). *Autogestion. La dernière utopie*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, 612 p.

⁶⁸³ H. HATZFELD, « L'autogestion dans la recomposition d'un champ politique de gauche », in Georgi F. (dir), *op. cit.*, p. 179.

⁶⁸⁴ Laurent Willemez indique que la fidélité dans l'engagement repose en partie sur la mise en cohérence biographique entre un investissement militant passé et actuel, de telle sorte que « l'engagement constitue pour certains acteurs un véritable 'fil rouge' (Lavabre, 1994) qui relie les différents moments de leur vie et assied leur prétention à persévérer dans leur être social ». L. WILLEMEZ. (2004). *Perseverare Diabolicum : l'engagement militant à l'épreuve du vieillissement social*. Lien social et Politiques, (51), p. 74.

le canton de Vaud. Il s'illustre aux côtés du secrétaire régional Innocencio Garcia-Carreras lors de la mobilisation des travailleurs de l'usine Matisa (matériel ferroviaire), dans l'Ouest lausannois, qui se déroule de juin à octobre 1976. Ils se positionnent en faveur de la grève votée par l'assemblée ouvrière le 4 mars⁶⁸⁵, contre l'avis de la FTMH. Le comité de grève invoque les principes de participation des travailleurs :

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.⁶⁸⁶

La FCOM pousse la Commission d'entreprise et les représentants de la FTMH à prendre position face à la grève. Le mouvement surprend par son ampleur. Les militants de RPLC qui s'implique dans la grève via le Comité d'action syndicale (CAS) y contribuent. En effet, le conflit sort de l'enceinte de l'entreprise par le recours aux manifestations et cortèges de soutien auxquels contribuent les militants de RPLC, en particulier les militantes féministes impliquées dans la mobilisation des épouses des travailleurs.

Cette seconde séquence est marquée par l'occupation d'usines. À Genève, le paysage syndical et militant est ainsi marqué par le conflit qui éclate, le 2 juin 1976, dans l'entreprise Sarcem (machines à bobiner), à Meyrin. La « quasi-totalité » des travailleurs qualifiés, pour la plupart non-syndiqués, votent l'occupation de l'usine, qui dure quatre mois. L'occupation de l'usine se fait l'écho du combat des Lip en France porté par la CFDT et le prêtre-ouvrier Jean Raguénès, comme en témoigne Georges Tissot :

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 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

⁶⁸⁵ Y. BOUGHABA, *Citoyennetés populaires en Suisse. Sociabilités et politique à Renens (1945-2013)*, op. cit., p. 226-227

⁶⁸⁶ Mentionné par ASSOCIATION POUR L'ÉTUDE DE L'HISTOIRE DU MOUVEMENT OUVRIER (éd.), *Des grèves au pays de la paix du travail*, op. cit., p. 13

avec la CFDT d'Annemasse. Mais à Annemasse c'était aussi dans la CFDT une tendance un peu plus à gauche⁶⁸⁷.

À Sarcem et à Matisa, la FCOM libère des fonds de soutien aux grévistes. Elle concurrence ainsi la FTMH qui, à Sarcem, obtient néanmoins un prêt de la commune de Meyrin, des indemnités chômage et des négociations préalables. À Sarcem, l'OLC, dont on a souligné la proximité avec la FCOM, est particulièrement impliquée dans la lutte grâce à la présence d'un travailleur engagé au Groupe d'action syndicale (GAS). Tandis que le secrétaire syndical de la FTMH semble lâcher l'affaire durant l'été, le GAS animé par des militants de l'OLC soutient l'occupation⁶⁸⁸. Ces militants s'impliquent dans l'organisation de deux fêtes « de solidarité » aux abords de l'usine, afin de médiatiser le conflit et de récolter un nouveau fonds de grève.

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	Biemme, 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

Figure 14 : Principales grèves et occupations à Genève et dans le canton de Vaud entre 1976 et 1978⁶⁸⁹

Cette référence reflète en partie la socialisation de certains responsables militants syndicaux dans les mouvements catholiques. Car là où le concept marxiste d'exploitation se concentre principalement sur les aspects économiques, l'autogestion charrie une critique de l'aliénation. Outre la participation des travailleurs, elle vise les rapports de domination touchant tous les aspects de la vie sociale, tels que l'éducation, la condition féminine, la vie sociale, la culture, et bien

⁶⁸⁷ Entretien avec GT, janvier 2017

⁶⁸⁸ Sur cette grève, voir M. FOURNIER, *L'occupation de l'entreprise Sarcem à Meyrin en 1976 : les conditions d'une mobilisation improbable*, op. cit.

⁶⁸⁹ F. DESHUSSES, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, op. cit., p. 123-126

d'autres⁶⁹⁰. Ce schème autogestionnaire est particulièrement présent au sein de la Confédération romande du travail (CRT).

La CRT et le renouveau syndical

La stagnation des effectifs syndicaux reflète en partie les transformations économiques à l'œuvre dans les années 1970. Les syndicats sont historiquement ancrés dans les secteurs du secondaire, la métallurgie, l'horlogerie, l'imprimerie, le bâtiment ou encore l'industrie des machines. Ils sont nettement moins présents dans les secteurs où travaillent en majorité des femmes et des travailleurs immigrés comme les hôpitaux, les restaurants ou les transports. En 1970, une discussion sur les « solutions à apporter »⁶⁹¹ afin de renforcer les « petites fédérations professionnelles » du tertiaire est initiée par une dizaine de permanents des fédérations chrétiennes du tertiaire de Suisse romande⁶⁹². Ils estiment que le syndicalisme doit offrir des réponses pertinentes aux « temps nouveaux », voyant dans les récents événements le « signe d'un changement quant à l'action syndicale à mener ». Ils s'accordent sur la nécessité d'un « renouveau syndical » en opposition au « syndicalisme de gestion » avec ses logiques de délégation et de dépossession du travail politique par les dirigeants. Il est aussi question de désenclaver les luttes catégorielles au profit d'une « interprofessionnelle » qui coordonne les actions et mobilisations des fédérations du tertiaire.

Ex-militant de l'Action catholique, ancien scout et économiste de formation, Bernard Mathey (1941-2000) est l'un des principaux artisans de cette réflexion qui aboutit à la création de la Confédération romande du travail (CRT). Secrétaire général de la FSCG de 1964 à 1969, il se rend en Afrique pour le syndicat chrétien international (CMT) avant de lancer la CRT. Celle-ci entend coordonner la FCOM, la FCTC et les fédérations syndicales chrétiennes du tertiaire (FchP et FCES) de

⁶⁹⁰ 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

⁶⁹¹ Bernard Mathey, « Note sur la formation de la CRT », Genève, 12 septembre 1972, Fonds CRT 1/2 (1972 Assemblée constitutive).

⁶⁹² Y participent 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), 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), 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).

Genève, Vaud, Jura et Fribourg autour d'une orientation commune dont le « projet de statuts⁶⁹³ » est adopté en juin 1972⁶⁹⁴.

La CRT se positionne en concurrent de l'USS. Elle renoue avec la combativité syndicale et se construit dans la critique de la séparation hiérarchique entre des dirigeants syndicaux et la base militante. Elle refuse les mécanismes délégataires et les logiques de dépossession présentes dans les syndicats et les entreprises. Cette aspiration autogestionnaire s'arrime à une configuration syndicale dans laquelle les syndicats chrétiens n'entretiennent pas de lien privilégié avec les partis politiques et disposent d'une autonomie régionale pleine et entière.

Les militants et syndicalistes de la CRT opèrent également un élargissement du champ conceptuel et du domaine d'action syndicale à tout ce qui concerne les transformations du capitalisme et ses conséquences sur les politiques énergétiques, les évolutions du marché et des conditions de travail, les types de biens produits et consommés, ou encore l'inflation et les crises économiques. Approuvée en 1972, la « plateforme » de la CRT privilégie quatre axes d'action⁶⁹⁵. 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) ». Elle se définit en opposition à la posture d'amortisseur de « chocs entre les travailleurs et le patronat », et n'entend pas « encadrer » les travailleurs. Dans cet esprit, l'action syndicale ne se limite pas à la seule défense des conditions de travail. Elle porte aussi des revendications sur la qualité et le sens du travail. 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 internationale), que les travailleurs subissent (...) »⁶⁹⁶. La CRT envisage ainsi de produire une « contre-information » qui situe les crises et conjonctures économiques dans le cadre des transformations du capitalisme. Quatrièmement, la CRT refuse la centralisation du pouvoir

⁶⁹³ Bernard Mathey, « Note sur la formation de la CRT », Genève, 12 septembre 1972, Fonds CRT 1/2 (1972 Assemblée constitutive).

⁶⁹⁴ 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).

⁶⁹⁵ CRT, « La plateforme de 1972 », Fonds CRT 1/19/2 (1987 Comité et activités).

⁶⁹⁶ Bernard Mathey, « Note sur la formation de la CRT », Genève, 12 septembre 1972, Fonds CRT 1/2 (1972 Assemblée constitutive).

qu'elle voit dans l'USS, pour « laisser aux fédérations adhérentes le maximum de souplesse dans l'action ».

Ex-militante de la JOC du Jura, Jacqueline Gury est chargée d'implanter les activités de la CRT dans le canton de Vaud, puis au Jura où elle est très active dans le secteur hospitalier⁶⁹⁷. La CRT de Fribourg est confiée à Bernard Carrel⁶⁹⁸. Employé de commerce de formation, Bernard Carrel se politise dans les années 1960 à la Jeunesse rurale catholique (JRC) animée par les capucins de Romont. Il milite ensuite dans un groupe maoïste et devient permanent pour le Mouvement rural de jeunesse catholique (MRJC). La CRT compte dans ses rangs des militants issus des mouvements d'Action catholique, y compris des (ex)aumôniers de la JOC et de l'ACO, des gauchistes et (ex-)catholiques de gauche. La CRT devient un bastion d'un syndicalisme de combat. Lorsque Bernard Mathey présente au comité de la CRT le projet de rapport rédigé en vue du congrès de la CSC de 1973, « certains membres reprochent d'ailleurs 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 »⁶⁹⁹.

La CRT formule également une critique des modalités de production, des conditions de travail, des logiques consuméristes et ses conséquences en matière énergétique, économique et sociale. Elle désenclave ainsi l'action syndicale de la revendication de la seule répartition des fruits de la croissance. Publiés parfois en commun avec la FCOM, les bulletins constituent le support privilégié de ce regard critique et informé sur les logiques capitalistes qui pèsent sur les travailleurs. Ce travail de « conscientisation » mené en étroite collaboration avec la FCOM se veut le « fruit d'un travail collectif des militants CRT »⁷⁰⁰. Plusieurs articles sont rédigés de la main de militants et d'experts des domaines traités par les bulletins. Quant à la posture combative, elle s'affirme clairement lors du cortège de 1^{er} mai 1976 lorsque le secrétaire FSCG pour la FCOM déclare : « Il n'y a plus de

⁶⁹⁷ 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 Louis, puis en 1978 elle est chargée de créer la CRT-Jura avant de devenir secrétaire romande.

⁶⁹⁸ Né en 1949, enfance à Tornay-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.

⁶⁹⁹ Procès-verbal de la réunion du comité de la CRT du mardi 19 septembre 1972 à Lausanne, Fonds CRT 1/2 (1972 Assemblée constitutive).

⁷⁰⁰ FCES-FChP-FCTCA, s.n., *Bulletin d'information*, n°10-11, 20 janvier 1975.

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. La notion d'autogestion se fait également plus explicite. Le bulletin d'avril 1977 consacre un chapitre à « la prise de pouvoir » déclinée en « participation-cogestion » et « autogestion ». L'influence de la CFDT dans le contexte de la lutte de LIP (1973-1976) à Besançon où se rendent Georges Tissot, secrétaire syndical de la FCOM, avec d'autres militants, témoigne de l'attrait pour l'autogestion : « J'ai encore chez moi toutes les revues mensuelles de la CFDT parce qu'on se basait là-dessus. C'était un modèle. »⁷⁰¹ Les bulletins annuels (60 à 100 pages par bulletin) portent tant sur la crise, l'inflation, la paix du travail et le nucléaire. Il s'agit de faire « éclater les mensonges de la presse traditionnelle » sur l'inflation⁷⁰², les crises économiques⁷⁰³, la fiscalité⁷⁰⁴ ou encore les retraites et le système social⁷⁰⁵. En 1979, la CRT et la FCOM – la FCTC quitte la CRT qu'elle juge désormais trop éloignée de la CSC⁷⁰⁶ – publie 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 villes⁷⁰⁷.

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.⁷⁰⁸

Les bulletins décryptent les nouveaux modes de production et de division de la classe ouvrière (spécialisation, individualisation, flexibilisation), les logiques capitalistes sous-jacentes au développement technologique et 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.). La CRT formule des mesures « contre la spécialisation,

⁷⁰¹ Entretien avec JMD, août 2017.

⁷⁰² CRT-FCOM, « Les salariés paient l'inflation », *Bulletin d'information*, n°8, novembre 1974.

⁷⁰³ CRT-FCOM, « La crise : osons lutter », *Bulletin d'information*, n°16-17, mars 1976.

⁷⁰⁴ FChP-FCES, « Inégalités et fiscalité », *Bulletin d'information*, n°23, octobre 1977.

⁷⁰⁵ FChP-FCES, « Quel travail pour quelle vieillesse ? », *Bulletin d'information*, n°25, janvier 1978.

⁷⁰⁶ La FCTC est remplacée par le STC. Le duo formé par Benedetto Franzonello et Aldo Messina contribue grandement à l'essor de la STC, permettant ainsi de combler les effectifs perdus en raison du départ de la FCTC.

⁷⁰⁷ D.-S.M., « Réflexion syndicale sur l'énergie », *Gazette de Lausanne*, 19 janvier 1979, p. 9.

⁷⁰⁸ Entretien collectif, décembre 2019

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 longévité des carrières syndicales au sein de la CRT favorise la constance des revendications. Dans sa « perspective 92 » élaborée en vue du congrès de 1986, la Commission de préparation de la CRT entend ainsi « 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 »⁷⁰⁹. Un an plus tard, la CRT participe à la rédaction d'un bulletin sur les « mythes, réalités et enjeux » de la paix du travail. Considérant qu'il est « trop facile et réducteur d'attribuer cet état de fait à la seule 'trahison' de bureaucrates syndicaux », les auteurs du bulletin soulignent la complicité implicite sur « la base d'idées fausses » des travailleurs au cadre dépolitisé de gestion des conflits instauré par la paix du travail. Ce qui est « à la fois une institution et un mythe » entraîne ainsi une « démobilisation des travailleurs » en Suisse⁷¹⁰.

Le principal bassin militant de la CRT se trouve à Genève où le syndicat s'engage activement dans les secteurs de l'hôtellerie, de la santé et de l'action sociale. Bruno Clément, secrétaire syndicale de la CRT-Vaud, se souvient que

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 taxis⁷¹¹.

À Genève, la CRT mène un important travail de réflexion sur l'évolution du système de santé et participe au mouvement des « 40 heures / 300 francs » du personnel de l'établissement hospitalier cantonal durant les mois de juillet et août 1973. Le mouvement s'oppose à l'introduction par le Conseil d'État d'une grille salariale qui renforce les inégalités salariales et la division du personnel en introduisant de nouvelles catégories professionnelles (infirmières-assistantes, aides

⁷⁰⁹ 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).

⁷¹⁰ CRT-SIT, « Paix du travail : mythes, réalités et enjeux », *Bulletin d'information*, n°75 (CRT), n°40 (SIT), décembre 1987 – janvier 1988.

⁷¹¹ Entretien avec BC, février 2016.

qualifiées). Les permanents et militants de la FChP/CRT s'activent dans le Comité d'action unitaire (CAU) qui regroupe la VPOD (Syndicat des services publics), l'ASID (Association des infirmières diplômées), deux autres associations professionnelles. Le 10 octobre 1973, les 1200 membres de l'assemblée du personnel votent un débrayage, inaugurant un mouvement qui s'étend à la fonction publique. Dans le cadre cette lutte, la CRT élabore une réflexion sur les logiques de rationalisation des soins hospitaliers⁷¹².

À Lausanne, la CRT se démarque lors de la grève des ouvriers de Murer et dans le conflit qui éclate au foyer pour toxicomane *Le Levant*, en janvier 1976, par l'intermédiaire de Bruno Clément⁷¹³. Secrétaire de la FCOM, il succède à Jacqueline Gury pour développer la CRT-Vaud. Ex-militant de la JEC impliqué dans les mouvements étudiants et des centres de loisirs en 1968-1969, diplômé d'une école de commerce puis éducateur, Bruno Clément se distingue de la FOMH en soutenant les grévistes de Matisa. Agitateur doté d'un sens politico-syndical qui se saisit des conflits pour promouvoir et faire progresser les idées, il revendique l'usage d'un « langage différent, une insistance sur la formation, avec une démocratie interne et une capacité d'affrontement »⁷¹⁴. L'extension du conflit au foyer *Le Levant* (justice, psychiatrie, syndicat, parti, etc.) qui passe par l'occupation des locaux permet à la CRT de gagner en visibilité. Bruno Clément se souvient qu'en « quelques semaines, toute une série de gens du social et de la santé vont chercher leurs cartes d'adhésion à la CRT du canton de Vaud »⁷¹⁵. Officiellement, la CRT-VAUD voit ses effectifs quadrupler durant la période 1978-1988, mais reste bien au-deçà des effectifs du VPOD/SSP.

⁷¹² 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.

⁷¹³ Louis-Pierre Roy, Nelly Malherbe, Michel Glardon et alii, *Qui shoote qui ? Le problème de la drogue*, Éditions d'en bas, 1978, 258 p.

⁷¹⁴ Entretien avec BC, février 2016

⁷¹⁵ Entretien avec BC, février 2016

	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

Figure 15 : Effectifs des membres de la CRT et du SSP dans les régions d'implantation⁷¹⁶

Mort ou mutation d'un courant syndical ?

Malgré la décentralisation progressive de ses fédérations par le truchement de l'Assemblée des délégués et l'arrivée d'une nouvelle génération de dirigeants, les militants de la CRT estiment que « les 'changements' qu'on peut observer se réduisent à quelques coups de gueule de quelques dirigeants syndicaux »⁷¹⁷. Quant à la CSC, la désaffiliation devient un enjeu central des débats du Congrès de 1986⁷¹⁸, pour être effective en 1988⁷¹⁹. Cette indépendance syndicale entraîne toutefois des difficultés financières et stratégiques en raison des faibles effectifs et de l'ancrage régional qui porte au « repli » de la CRT dans le canton de de Vaud, au Jura et à Fribourg⁷²⁰. En 1986, le secrétariat de la CRT-Vaud note ainsi 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...

⁷¹⁶ 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.

⁷¹⁷ Idem.

⁷¹⁸ CRT, « Procès-verbal du Congrès CRT 1986 », 14-15 novembre 1986, Fonds CRT 1/18 (1986-1989 Comité et activités).

⁷¹⁹ 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.

⁷²⁰ Document « Les CRT du Nord », Fonds CRT 1/20/1 (1988 Comité et activités).

La CRT-Vaud rencontre également d'importantes difficultés à syndiquer des travailleurs dans des secteurs la plupart du temps sans aucune tradition syndicale⁷²¹.

À Genève, le débat interne sur la suppression à la référence chrétienne divise les fédérations. Le Congrès de 1985 adopte le changement à une large majorité qui transforme ainsi la FSCG en Syndicat interprofessionnel de travailleuses et travailleurs (SIT). La CRT perd alors de son intérêt pour les fédérations genevoises engagées désormais au SIT qui mise sur l'interprofessionnel en mettant en commun les ressources. À Lausanne, l'échec de la lutte au foyer de la Croix-Rouge menée par Bruno Clément, qui entre en conflit avec certains militants de la CRT-Vaud, s'ajoute aux difficultés financières et à l'exclusion de la plupart des négociations menées à l'échelle nationale. En mai 1998, la CRT-Vaud déclare sa dissolution. Quelque temps après, la CRT-Fribourg et la CRT-Jura transfèrent leurs activités vers le SSP.

Itinéraires 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 à la 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.

Milieu ouvrier, réseaux catholiques et carrière syndicale (Germain)

Chez certains enquêtés, l'engagement syndical prend la forme d'une vocation désignant ici un ensemble d'appétences en adéquation totale avec le métier ou la fonction exercée, produisant le sentiment « d'être fait pour ça », voire d'en faire une affaire personnelle⁷²². A ce facteur dispositionnel s'ajoute l'enchevêtrement des liens familiaux, amicaux, militants et religieux. Ceux-ci interviennent comme des instances de socialisation à l'engagement syndical, favorisent la prise de contact avec une organisation syndicale et produisent de la solidarité, de

⁷²¹ CRT-Vaud, « Assemblée générale du 30 janvier 1981. Rapport d'activité », Fonds CRT 3/2/1 (1982 Assemblée générale).

⁷²² B. LAHIRE, « Avoir la vocation », *Sciences sociales et sport*, vol. 12, no. 2, 2018, pp. 143-150.

l'attachement et de la loyauté propice au maintien de l'engagement⁷²³. On le voit dans le cas de Germain dont la carrière syndicale débute à la FCOM au début des années 1970, et se poursuit à la direction de la FSCG-SIT jusqu'à sa retraite. Cet itinéraire de professionnalisation de l'activité militante met en lumière les voies de politisation de certains militants d'origine catholique des quartiers populaires genevois qui se politisent à la fin des années 1960, dans le giron des milieux catholiques progressistes et contestataires. Il illustre de manière singulière les vecteurs de socialisation, les cadres sociaux de l'expérience et les appartenances sociales⁷²⁴ qui l'attirent et influencent son engagement à la FCOM, et qui façonnent sa vocation syndicale à la FSCG-SIT.

Une enfance dans le quartier populaire de la Jonction

Né en 1948, Germain grandit dans le quartier populaire de la Jonction où cohabite un écosystème catholique – la paroisse, le cercle paroissial, le patronage et le scoutisme – et communiste avec ses propres organisations de jeunesse. Germain 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 portera à la CFDT. Il grandit dans « une famille très catholique ». Son père « se mettait à genoux » quand le pape accordait une bénédiction radiophonique et fait preuve d'un « rigorisme abominable » en matière de morale sexuelle. Germain ne le qualifie pas pour autant « d'intégriste parce que, quand il y a eu le concile et quand la messe a changé, il trouvait bien ». Son père vote en France pour le MRP, une sorte de « démocratie chrétienne à la française », puis vote gaulliste dès 1958, même si dans la famille on raconte qu'un portrait du Maréchal figurait au mur : « Du point de vue des mœurs et tout ça, c'était l'extrême droite. »

Germain situe ce milieu familial dans le monde ouvrier catholique genevois. Sa mère, de formation couturière, fait du travail à domicile une fois mariée et réalise de la confection de vêtements prêt-à-porter.

⁷²³ B. DURIEZ, F. SAWICKI, « Réseaux de sociabilité et adhésion syndicale. Le cas de la CFDT », *Politix*, vol. 16, n°63, Troisième trimestre 2003, pp. 17-51.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 71

Son père entre à 17 ans au Crédit lyonnais où il réalise toute sa carrière comme employé subalterne. Germain 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. Avec ses parents, frères et sœurs, il grandit dans le quartier populaire de la Jonction, où le Parti du travail 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 est membre du syndicat chrétien, même s'il « n'a pas vraiment milité, mais il allait aux assemblées ». Son attitude anticommunisme exprime son attachement à l'Église catholique davantage qu'un rejet des idées politiques. Lorsque ses deux sœurs et son frère s'engagent à gauche, ses parents « n'ont d'ailleurs jamais empêché ce glissement ». Sa mère entretient également des contacts avec le syndicat par le biais des allocations chômage. Quant à sa tante, avec qui Germain entretient des contacts réguliers, elle est un temps présidente du syndicat de la couture avant son mariage avec un ancien combattant français.

Durant sa jeunesse, la socialisation de Germain se réalise dans le milieu paroissial du quartier, dans le giron de la paroisse St-Clothilde qui, au début du siècle, est une paroisse de mission en milieu ouvrier. 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. » Dans le cercle des jeunes de la paroisse, il participe aux premières discussions qu'il hésite à qualifier « de gauche », sur la démocratisation des études et le Tiers-Monde. Lors de la *journee missionnaire*, « les Pères Blancs venaient et nous passaient des films » sur l'Afrique et l'Amérique latine. Ces prêtres missionnaires les sensibilisent « aux pauvres, à la misère, à la faim dans le monde », avec un discours qui tient de la « charité », mais aussi de l'indignation. Il garde également le souvenir de

l'engagement d'un Conseiller d'État démocrate-chrétien auprès des immigrés du quartier :

Il y a avait à la Jonction des clapiers habités par des saisonniers. Et un Conseiller d'État démocrate-chrétien qui était un peu chrétien social, mais qui avait été au syndicat chrétien dans l'avant-guerre, a fait démolir ces trucs. Tu avais donc tout cet aspect caritatif, plus humaniste, qui disait 'c'est scandaleux ces gens qui habitent là', etc. Et par rapport aux étrangers, il y a quelque chose de particulier puisque 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, la guerre du Vietnam et le conflit franco-algérien. La réalité de la guerre apparaît régulièrement à travers la fréquentation du cinéma et la lecture de *Témoignage chrétien* à laquelle son père est abonné, sans doute en raison des positions que la revue partage jusqu'à la fin des années 1950 avec le MRP⁷²⁵. Il garde en mémoire ce film sur la 317^e section en Indochine qui le sensibilise à « l'horreur » de la guerre. La revue quant à elle prend position contre la guerre d'Algérie 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. » Le devoir de solidarité et le pacifisme font alors partie des convictions partagées de ses amis proches : « Tous mes copains du quartier, on était tous au moins humanistes ».

Adolescent, 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. » La fréquentation de ce milieu populaire catholique qui se politise via le Tiers-Monde et qui partage une proximité avec le monde ouvrier fonctionne comme une « cause passerelle » de la sphère religieuse à la sphère politique⁷²⁶ :

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

⁷²⁵ É. FOUILLOUX, « Les cinq étapes de *Témoignage chrétien* », *op. cit.*

⁷²⁶ J. PAGIS, « La politisation d'engagements religieux », *op. cit.*, p. 72

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.

Une socialisation politique de renforcement à travers la famille élargie et le milieu étudiant

Germain 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 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 entraîne une « socialisation politique de renforcement »⁷²⁷. Durant son collège, de 1964 à 1968, il se rend à plusieurs 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. » Il lit aussi occasionnellement *Témoignage chrétien* et la presse militante. Surtout, il se lie d'amitié avec son beau-frère, Bernard Mathey, qui vient d'être nommé secrétaire de la FSCG, et qui est « déjà très chrétien de gauche ». Sa présence dans le cercle familial multiplie les occasions de débattre politique et action syndicale, notamment lors des élections présidentielles qui opposent Mitterrand à De Gaulle. La fréquentation de Bernard Mathey, qu'il « fait venir au cercle paroissial » pour présenter la FSCG, constitue ainsi l'un des vecteurs de prise de contact avec l'activité syndicale.

La plupart de ses contacts sont issus de ce milieu catholique qui se politise dans les années 1960. Les références communes associées à leur trajectoire de politisation facilitent la formation d'affinités sociales que ne partagent pas forcément d'autres personnes de son entourage : « En 1969, j'avais une copine, et je me souviens lui avoir offert un bouquin, *Clef pour une nouvelle église*, qui était un machin genre *Témoignage Chrétien*.

⁷²⁷ J. PAGIS, « Incidences biographiques du militantisme en Mai 68 », *op. cit.*. Le concept n'est pas d'elle, il faut rendre à César etc.

Elle n'avait pas aimé parce qu'elle n'était pas très église. » Étudiant en sciences politiques, Germain fréquente le CUC, mais assez peu la JEC qui « n'existait déjà plus tellement à l'époque ». Peu intéressé par ses études, il fréquente assidument les cercles de sociabilité juvénile, d'abord le cercle paroissial des jeunes, puis 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. » Sa vie sociale se déplace progressivement du cercle paroissial au centre de loisirs où il acquiert un savoir-faire organisationnel au sein d'un entre-soi juvénile :

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 rocks, des soirées dansantes, des journées sportives à la paroisse.

Sa socialisation secondaire passe ainsi par les activités du centre de loisirs dont il devient le « président, en 1971 je crois, pas très longtemps, mais les jeunes du quartier m'appelaient 'président' ». Le centre de loisirs regroupe notamment des apprentis, des jeunes catholiques impliqués dans Chrétiens du mouvement et des jeunes militants de gauche : « On organisait des trucs sociétaux comme "Vivre à la Jonction", on avait fait une exposition. Qu'est-ce que veut dire habiter dans un quartier comme celui-là. C'était extrêmement politique. » Il participe aux actions de Chrétiens du mouvement qui s'investit dans les mouvements de quartiers :

Je militais dans un tas de trucs, les mouvements d'habitants, etc. (...) On a créé à la Jonction un mouvement d'habitants et on fait une première mani^e 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.

Il est alors nommé secrétaire de la Fédération des centres de loisirs, poste qu'il assume pendant deux mois durant lesquels il est amené à négocier avec les autorités de la ville :

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 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.

L'engagement à Chrétiens du mouvement et l'amitié qu'il entretient avec son beau-frère l'incitent à participer aux premières séances du MSA où ils côtoient des militants 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.

Engagement syndical et encastrement des sphères de vie

Lorsqu'il postule en 1973 pour le poste de secrétaire syndical à la FCOM avec « l'espoir qu'on pouvait changer la société », il s'intègre d'autant mieux qu'il retrouve des militants de son réseau d'interconnaissance :

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.

Il en vient ainsi à occuper une position stratégique dans l'espace militant, assurant en partie la liaison entre le monde syndical et l'espace militant gauchiste et révolutionnaire. Son engagement à la FCOM prolonge sur le plan syndical l'activité militante entreprise au MSA. Sa position dans le syndicat en fait alors un militant multipositionné, car intégré dans le réseau militant du MSA-OLC. L'encastrement des sphères de vie professionnelle, militante et affective perpétue ainsi sa disponibilité à l'engagement, constituant ainsi un facteur propice au maintien de cet engagement qui devient une activité à plein temps : « 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. » Cet encastrement favorise la centration de toutes ses activités autour de son engagement militant dans lequel s'inscrivent la plupart de ses sociabilités et ses relations amoureuses. En même temps, la coexistence des sphères militante et affective-privée peut entraîner des tensions qui

ont pu contribuer chez Germain à une vie conjugale intermittente sans enfants.

Son engagement est d'autant plus prépondérant que le contexte d'intense mobilisation des années 1970 et 1980 le sollicitent constamment. Il devient l'un des artisans de la collaboration étroite entre la FCOM et la CRT et, avec Bruno Clément, contribue à promouvoir les idées d'autogestion au sein du syndicat : « Avec Bruno Clément [FCOM-CRT], on est allé à plusieurs congrès de la CFDT. (...) À Genève on avait de grands liens avec la CFDT de la région. On faisait des tracts en commun. » Il se rend notamment au Congrès de la fédération CFDT des métaux du 25 au 28 avril 1974 à Grenoble, « juste après LIP », et entretient « de bons liens avec la CFDT d'Annemasse ». Il côtoie des militants critiques vis-à-vis de la centrale de la CFDT qu'ils jugent réformiste :

Il y avait un attroupelement 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 était 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.

Ses liens avec la CFDT et la CMT le conduisent à politiser certains thèmes habituellement relégués hors du champ syndical. Dans le contexte des mobilisations antinucléaires et de l'initiative populaire sur le contrôle démocratique des installations nucléaires⁷²⁸, Germain contribue avec d'autres militants à l'édition du bulletin CRT-FCOM pour « réfléchir aux problèmes posés par l'énergie, et cela d'un point de vue syndical ». Le document s'inspire des positions de la CFDT qui insère le débat sur le nucléaire dans la problématique plus générale de l'énergie et ses incidences sur la société moderne et les travailleurs⁷²⁹. Sa nomination à la vice-présidence de la FSCG-SIT en 1981, le changement de la FSCG en SIT, puis son élection à l'Université ouvrière de Genève (UOG)⁷³⁰ s'inscrivent dans une trajectoire organisationnelle

⁷²⁸ L'initiative populaire « Sauvegarde des droits populaires et de la sécurité lors de la construction et de l'exploitation d'installations atomiques » finalement rejetée par le peuple et les cantons le 18 février 1979.

⁷²⁹ Voir R. BÉCOT. « La CFDT face à la mutation du système énergétique français (1973-1977) », *Le Mouvement Social*, vol. 262, no. 1, 2018, pp. 17-35.

⁷³⁰ L'université ouvrière de Genève (UOG). À ce propos, voir 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

qui est la sienne : « Notre ligne, à ce moment-là, elle a gagné. Bernard Mathey est secrétaire général, moi je suis secrétaire adjoint, je rentre à l'UOG, etc. Donc c'est la reconnaissance par les syndicats qu'on existe par une nouvelle ligne. »

Un itinéraire de politisation et de découverte du syndicalisme (Élise)

Socialisée dans le monde catholique traditionnel où l'on pratique la « bonne religion », rien ne prédisposait Élise à remettre en question ce qui semble si fortement intériorisé. Le scoutisme va susciter un nouvel horizon d'attentes et de réalisation de soi qui, combiné avec la réussite scolaire et l'expérience missionnaire, contribue à une socialisation de conversion militante avant d'intégrer la CRT.

Le scoutisme, une ouverture vers d'autres religions et cultures

Élise 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 univers religieux où la vérité catholique est une évidence partagée et intériorisée par les rituels quotidiens et un catéchisme consistant en un ensemble de questions-réponses qu'il faut apprendre par cœur et par habitude. Cette socialisation catholique repose sur le modèle du fidéisme, c'est-à-dire :

[la] confiance totale que le fidèle doit vouer à son Église, avec, pour corolaire, 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 culturelle⁷³¹.

Ces modalités d'appartenance à l'Église unissent, dans les systèmes d'attitudes, le religieux et le politique, la religion commandant tous les aspects du système d'attitudes et de comportements, y compris

⁷³¹ Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*, op. cit., p. 68-69

religieux⁷³². Ce contexte de socialisation dans lequel le pluralisme politique n'existe pas et les femmes sont systématiquement exclues de la politique façonne durablement le rapport de docilité et de remise de soi qu'Élise entretient à l'égard de l'Église et du monde extérieur : « 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. »

Jeune adolescente, son « ouverture », dit-elle, se réalise à travers le scoutisme catholique, le « seul endroit où j'avais l'impression de me sentir libre ». Cheftaine durant cinq années, le scoutisme la familiarise à la vie en groupe et à la prise de responsabilités. Dans une région rurale balisée par un catholicisme conservateur, le scoutisme joue aussi comme un espace de rencontre avec des prêtres et missionnaires porteurs d'un catholicisme d'ouverture et d'une vision culturaliste des peuples outre-mer :

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 ça a été un premier déclin.

Le scoutisme qui favorise l'acquisition d'un sens de l'aventure entretient en particulier des liens avec la mission. Dans les années 1950, les œuvres missionnaires recourent de plus en plus aux laïcs pour étendre et maintenir le réseau d'œuvres sanitaires et scolaires qui, sous l'influence du catholicisme social, accompagne désormais l'entreprise d'extension de l'Église⁷³³. En Suisse romande, les missionnaires mènent ainsi des campagnes de recrutement, notamment en Bas-Valais qui compte plusieurs juvénats et noviciats de congrégation⁷³⁴ : « 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. » Les récits et photographies qu'ils rapportent de la mission suscitent tout un imaginaire. Chez Élise, cet imaginaire est renforcé par la lecture. Son

⁷³² 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

⁷³³ C. PRUDHOMME, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde : quelle continuité ? », *op. cit.*

⁷³⁴ L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, *op. cit.*, p. 111

grand-père, un instituteur qui « lit énormément », l'initie très jeune à la lecture, une activité pour laquelle elle développe une appétence propice à sa réussite scolaire :

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 frappée, 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.

Contrairement à ses frères qui réalisent tous une formation professionnelle, Élise accède à « un minimum d'études ». Comme pour la plupart des femmes, les choix d'orientation se limitent aux métiers de secrétariat, d'éducation de la petite-enfance et des soins (aide-soignante, infirmière, etc.). À 17 ans, Élise opte pour 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. »

Elle intègre alors l'internat dirigé par les sœurs ursulines. Les sœurs exercent une discipline rigoureuse qui, pour la plupart des élèves enclines à l'obéissance et la docilité, ne pose pas de difficulté majeure. D'autres comme Élise, dont la socialisation au scoutisme a pu forger certaines marques d'autonomie, vivent assez mal ce cadre autoritariste :

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.

Elle subit plusieurs avertissements « pour avoir chahuté, ne pas avoir été à la messe un jour, des trucs comme ça ». Son aisance scolaire lui assure toutefois de bons résultats et, diplômée en 1954, elle obtient un poste d'enseignante à l'école obligatoire de Sion.

« J'ai découvert autre chose que ce que j'étais venue chercher. »

Entre 1953 et 1956, Élise exerce comme institutrice. Célibataire sans enfant, elle se trouve dans une situation de forte disponibilité biographique à l'engagement. En outre, les échanges répétés qu'elle entretient avec une amie de l'École normale réactivent son désir de découvrir les cultures outre-mer. Elle prend contact avec les Ursulines de la région qui dirigent plusieurs stations missionnaires en Guinée. À 25 ans, Élise s'engage comme institutrice avec la conviction d'apporter 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 arrache à la France une autonomie administrative relative. Le pays mené par le Parti démocratique de Guinée d'Ahmed Sékou Touré est en marche vers l'indépendance et soumet, en 1958, le projet de nouvelle Constitution à Charles de Gaulle. Lors du référendum du 28 septembre, les Guinéens refusent très majoritairement de rejoindre la Communauté française. Le 2 octobre, la Guinée accède finalement à son indépendance. En réponse, la France retire ses crédits et investissements. Face à ce processus, la plupart des missionnaires gardent le silence et œuvrent à l'intégration de l'Église dans le pays. D'autres prennent toutefois la parole pour dénoncer les conséquences du colonialisme auquel s'est associée la mission, en écho à l'ouvrage du Père Joseph Michel, *Le devoir de décolonisation*⁷³⁵.

Lorsqu'elle pose les pieds en Guinée, Élise ne connaît presque rien de ce contexte politique. Elle en prend progressivement connaissance à travers les échanges menés sur place avec des missionnaires français avec qui elle noue des liens d'amitié. Ces missionnaires expriment vertement leur opposition au référendum gaulliste. Élise saisit ainsi que le référendum proposé par la France « veut dire qu'on garde les rênes, mais qu'on change de nom ». Et si la plupart des missionnaires et

⁷³⁵ Les appels à une décolonisation rapide se multiplient dans l'après-guerre. Ils circulent à travers des revues telles que *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

Européens qu'elle rencontre esquivent le débat⁷³⁶, d'autres questionnent ouvertement l'idée de 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 venue chercher.

Mise en demeure de choisir son camp, Élise perçoit ainsi en partie la situation au prisme des relations d'amitié et de la confiance réciproque tissées au quotidien avec ces missionnaires. Les lectures d'intellectuels et écrivains anticolonialistes comme « Senghor et aussi Césaire » la marquent aussi fortement. Ces lectures et rencontres la prédisposent ainsi à vivre favorablement et avec une vive émotion les événements de l'indépendance : « Un peuple qui, après des années de domination, se libère, c'est quelque chose de... c'est une expérience inouïe. » Son attention accrue aux conséquences sociopolitiques du colonialisme la rend alors plus attentive et sensible aux dommages provoqués par le retrait soudain d'une économie coloniale qui a placé le pays sous la dépendance de la « métropole » :

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 porte désormais un regard critique sur l'entreprise coloniale associée au projet missionnaire. Toutefois, l'attachement docile à l'autorité de l'Église catholique constitue à ce stade un frein à tout engagement contestataire. De retour en Valais, elle vit assez mal le décalage entre, d'une part, son expérience et ses représentations

⁷³⁶ À 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'évènement et ses mémoires, 1957/1960-2010*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 117-130

nouvelles du Tiers-Monde et, d'autre part, le discours teinté de colonialisme de l'Église catholique⁷³⁷ :

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 !

Sollicitée par le *Bulletin de liaison des Sœurs missionnaires* pour témoigner de son engagement, Élise refuse. En effet, le bulletin attend des sœurs missionnaires qu'elles témoignent des accomplissements de la mission, qu'elles légitiment aussi auprès des lecteurs – qui sont aussi des donateurs – l'œuvre « civilisatrice » de la mission :

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.

Élise prend ses distances avec le milieu paroissial et envisage de s'engager à nouveau au côté d'une organisation catholique davantage tournée vers des actions de développement à travers l'éducation et la formation : « Je me sentais inadaptée ici. Je voulais repartir en Afrique. Je me sentais bien là-bas. »

Choc moral et conversion du regard

Le malaise qu'elle éprouve à son retour renforce son désir de repartir. Elle contacte alors les Auxiliaires féminines internationales (AFI) en Belgique⁷³⁸ :

Les Auxiliaires féminines étaient 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

⁷³⁷ 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 XX^e siècle », *op. cit.*, p. 26

⁷³⁸ 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 : XIX^e et XX^e siècles*, Bruxelles, Éditions Racine, 2006, p. 456

formation et qui envoyait des gens travailler dans les pays dits 'en développement'. »

L'AFI se sent partie prenante des difficultés et des espoirs suscités par les mouvements indépendantistes. L'organisation entend favoriser le développement économique et sanitaire des pays du Tiers-Monde, conformément au Concile, et elle reformule ainsi le sens de la mission⁷³⁹ : « 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. » Avant de partir, la lecture du poète et militant socialiste (SFIO) sénégalais Léopold Senghor, mais aussi du psychiatre martiniquais Frantz Fanon⁷⁴⁰ sensibilise Elise à la souffrance des anciens colonisés. Surtout, ces intellectuels nourrissent l'espoir d'une nouvelle Afrique, libre et pleinement intégrée dans le concert des nations :

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 ».

En 1964, sa formation préalable en Belgique achevée, Elise s'envole pour le Zaïre (actuellement République démocratique du Congo) pour l'AFI, une organisation missionnaire internationale « à la fois très chatouilleuse sur le plan des relations avec l'institution [religieuse] et au service de l'Église, surtout avec les Églises locales ». Elise croit alors profondément contribuer à former une élite indigène locale qui assurera l'avenir du pays :

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.

⁷³⁹ 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

⁷⁴⁰ Dans la préface aux *Damnés de la terre* que Franz Fanon publie en 1961, Sartre oppose l'apathe 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

Sur place, 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 prend des allures de cours de géopolitique. Ce qui incite Élise à s'informer et s'interroger sur les logiques politiques de conflits comme 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 obligée à me poser [des questions]... 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.

Elle acquiert ainsi un regard plus intéressé pour les enjeux politiques de l'intervention des nations occidentales dans le Tiers-Monde sous l'angle des rapports de domination. Elle éprouve également un puissant choc moral dans un contexte marqué par « une insécurité très grande parce que tout le pays était dans l'insécurité » du fait que le pays regorge de matériaux précieux exploités par des sociétés étrangères recourant à des milices privées. L'exposition répétée à la violence exercée par ces milices pour le compte des entreprises participe de son expérience morale de l'injustice. Cette expérience alimente chez elle un rapport critique vis-à-vis du projet occidental de développement :

Il y a un périmètre qui était la mine de l'entreprise qui exploitait le diamant. C'était horrible ! Ils ont tué des gens qui cherchaient le diamant dans la rivière. (...) Le pire que j'ai vu, c'est que la société minière avait une police des mines composée d'Africains, mais dirigée par des blancs bien sûr. 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 !

Elle intègre progressivement ce type d'expérience dans un cadre de compréhension plus général de la réalité. Cette conversion du regard prend appui sur les interactions avec certains élèves et bénévoles qui l'amènent à s'interroger sur les causes des écarts de richesse entre le Nord et le Sud :

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 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 me dire parce que je ne m'étais jamais posé vraiment la question avant.

En novembre 1965, éclate le coup d'État du général Mobutu avec l'appui de la CIA, mettant ainsi un terme à la République du Congo : « J'ai eu Kasa Vubu, je l'ai vu tomber.⁷⁴¹ » Elle s'estime alors complice de la formation d'une élite mise au service de la dictature et réalise les liens étroits entre l'Église, la mission et le colonisateur :

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.

Mais contrairement à son expérience en Guinée, elle se heurte cette fois à l'omerta des responsables de la mission, préoccupés avant tout par l'africanisation de l'Église et le maintien de l'Église catholique par-delà tout bouleversement politique⁷⁴² : « 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. » Elle éprouve néanmoins le « besoin d'en discuter avec d'autres » et se rapproche d'une « amie allemande » qui se pose des questions similaires : « À partir de là, on a commencé à réfléchir et c'est ensemble qu'on a évolué. » Cette expérience à forte charge émotionnelle l'épuise

⁷⁴¹ Premier président de la République du Congo de 1960 à 1965 au côté du Premier ministre Patrice Lumumba. Il est l'un des artisans et intellectuels de la décolonisation africaine.

⁷⁴² 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.*

et provoque en elle le besoin de trouver un sens à cette réalité, d'en saisir les logiques et les causes : « 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. »

Du tiers-mondisme à la CRT

En 1967, célibataire et de retour en Suisse romande, Élise, qui ne se voit de toute façon plus enseigner dans une institution catholique, entame un cursus universitaire à Fribourg qu'elle finance grâce à quelques heures d'enseignement⁷⁴³. Elle envisage ainsi obtenir « un diplôme qui me permet éventuellement d'enseigner quelque part en Afrique dans d'autres conditions, mais avec un diplôme valable ». Son choix est aussi motivé par son « 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. » Elle intègre un « petit groupe » de réflexion qui s'intitule « Groupe Tiers-Monde ». Il regroupe une dizaine d'étudiants catholiques « tiers-mondistes », en majorité des jécistes dont l'un rejoindra ensuite la Ligue marxiste révolutionnaire, ainsi qu'un jeune prêtre en couple qui « défroque » et devient sociologue. Ces jeunes catholiques comptent parmi les leaders de l'Association syndicale universitaire et de la contestation étudiante en 68 à Fribourg. Ils lisent les revues et ouvrages appelant à une refonte de l'Église, politisant la foi et dialoguant avec le marxisme à partir du Tiers-Monde⁷⁴⁴ : « 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. » Ces catholiques l'introduisent à une lecture politique des relations structurelles entre la colonisation, la mission et l'expansion du capitalisme dans les pays du Tiers-Monde :

Et cela m'a beaucoup aidé parce qu'ils réfléchissaient aux questions que je me posais justement. J'ai compris très vite que je ne repartirai plus en Afrique dans l'enseignement. (...) Ces différentes

⁷⁴³ « J'avais une chambre d'étudiante 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. »

⁷⁴⁴ Outre *Témoignage Chrétien*, j'ai pu recenser chez certains d'entre eux les deux ouvrages suivants : FRÈRES DU MONDE (éd.), *Socialisme & Christianisme*, Numéro spécial, Bordeaux, Frères du Monde, 1964 ; R. ADOLFS, *L'Église? c'est autre chose!*, Mulhouse, Éditions Salvator, 1966

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.

Au printemps 1968, elle réalise un séjour universitaire d'un semestre à Pérouse. Elle fréquente un club de rencontre des étudiants italiens et étrangers « en phase avec tout cela ». Elle côtoie un groupe d'étudiants grecs opposants au régime « qui, eux, avaient un discours politique très clair », mais aussi des étudiants arabes qui débattent de la Palestine occupée :

Un mois avant de partir, je ne m'étais jamais posé la question de la validité de la présence d'Israël en Palestine. J'avais étudié la Bible, j'avais ingéré... là-bas je me retrouve avec des étudiants arabes qui me font voir les tensions et intérêts [géopolitiques]. Ils discutaient beaucoup et je commençais à comprendre le problème palestinien.

Ses études pédagogiques terminées, elle déménage Genève où elle travaille pour les Auxiliaires féminines internationales. Elle entre rapidement en contact avec des Chrétiens du mouvement via les contacts militants noués dans le groupe Tiers-Monde à Fribourg. Elle fréquente le groupe de la Trinité fréquenté par des laïcs et prêtres engagés de Chrétiens du mouvement accueillant un syndicaliste brésilien réfugié à Genève qui « avait fait le tour de la question politique et il nous expliquait une foule de choses ». Elle participe également à l'occupation de l'église du Lignon en solidarité avec les travailleurs immigrés, et plus généralement pour dénoncer les collusions de l'Église catholique avec les dominants :

Déjà à Fribourg, depuis un bout de temps, mais cela ne s'est pas passé [d'un coup] 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.

Elle passe ainsi de la fidélité à la contestation de l'institution, puis à la rupture : « Au niveau religieux, les compromissions que j'avais eues en Afrique, m'ont dégoutée non pas du bonhomme Jésus, mais de tout le bazar. » Célibataire, elle s'engage comme d'autres militants de Chrétiens

du mouvement à la Ligue des droits de l'homme et soutient la Déclaration de Berne. Elle noue également une relation d'amitié forte avec le prêtre Giovanni Chicherio, avec qui elle rejoint le réseau romand de l'Action Portugal Afrique australe (APAA) :

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.

Lorsque son mandat pour les AFI prend fin, en 1972, elle renonce à poursuivre une activité dans le secteur associatif de l'Église catholique. Elle trouve un emploi dans l'import-export, mais démissionne quelques mois plus tard lorsque ses amis de la Trinité lui font voir que le patron déguise un trafic d'armes en commerce de viande. Elle décroche alors un poste de secrétaire au Conseil œcuménique des Églises. Ses qualités militantes sont rapidement reconnues par ses collègues. Elle rejoint ainsi la Commission du personnel « sous la pression du personnel parce qu'il se passait aussi des choses dans le Conseil œcuménique des églises »⁷⁴⁵, notamment des « cas de burnout, de pression sexuelle ». Dans ce contexte conflictuel, à travers les discussions avec « une autre copine qui a travaillé dans le monde syndical au niveau européen, à la CMT [Confédération mondiale du travail] », elle s'aperçoit que « cette Commission du personnel était un magnifique alibi de la direction ». Elle se renseigne auprès de son réseau militant sur la possibilité d'entreprendre une action syndicale :

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 [à plein temps].

L'actualisation au travail de dispositions forgées lors des expériences antérieures de politisation favorise ainsi les contacts avec l'action syndicale. C'est le cas d'autres enquêtés comme Loris. Licencié en

⁷⁴⁵ Sous-entendu, dans l'entretien, qu'il se passe *aussi* des choses au sein COE, qui se veut progressiste, du même ordre que ce qu'elle vit au sein de l'Église catholique, et qui l'amène à mal vivre la contradiction entre le discours d'institution et les pratiques réelles observées.

théologie, il se politise à travers d'autres camarades de la faculté et des cercles de débat de la LMR. En rupture avec l'Église, il trouve un poste d'aide-éducateur dans un foyer pour toxicomane. Un conflit éclate consécutif à l'introduction par le directeur du foyer d'une nouvelle technique comportementale de prise en charge des toxicomanes qualifiée de « dressage psychiatrique » par les éducateurs. L'introduction de cette méthode met un terme à la prise en charge inspirée du radical health movement aux États-Unis⁷⁴⁶. Loris participe à la politisation de l'introduction de la nouvelle prise en charge psychiatrique qui prétend à la neutralité scientifique. Comme l'indique Loris dans une analyse rétrospective du conflit, les responsables politiques voient dans cette méthode une réponse à la médiatisation d'une prétendue « vague de nouveaux toxicomanes », tandis qu'elle permet à la direction et aux psychiatres de reprendre le monopole de l'exercice du pouvoir psychiatrique. Ce pouvoir s'appuie sur une conception libérale de la psychiatrie, un modèle d'institutions médicales ultra-hiérarchisée, et la délégation aux éducateurs des « clients » jugés ingrats qui refusent de se soumettre à cette psychiatrie normalisatrice. Le conflit avec la direction du centre, les responsables politiques et les cadres supérieurs de la psychiatrie lausannoise est interprété par les éducateurs à travers la « lucarne de la lutte des classes ». C'est dans ce cadre conflictuel qu'intervient les syndicats de la VPOD/SSP et de la CRT. Séduit par le discours et l'approche de la CRT, il devient un militant actif de la section locale durant plusieurs années.

Pour sa part, Élise, célibataire sans enfants, consacre tout son temps à sa nouvelle activité syndicale 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. » Ce poste concilie ainsi l'activité salariale avec le militantisme à un moment où le cumul de ces sphères d'activité provoque une fatigue incitant au désengagement malgré le désir de continuer : « Quatre ans de Trinité, ça vous lessive ! » Elle y trouve une orientation militante combinant le travail administratif et l'action sur le terrain. Le syndicat mène un travail militant pionnier dans les secteurs

⁷⁴⁶ Ce mouvement conçoit une prise en charge globale des jeunes marginalisés, sans domiciles fixes et toxicomanes, qui tient compte de leur situation socio-économique, les intègre dans le choix thérapeutique, et leur assure la pleine liberté de se confier sans risquer une dénonciation à la police ou à la famille, ni subir la hiérarchie médicale et la relation paternaliste médecin-malade. E. THÉVENARD, « Faciliter l'accès aux soins des plus vulnérables : l'évolution des free clinics aux États-Unis depuis les années 1960 », *Revue d'histoire de la protection sociale*, vol. 6, no. 1, 2013, pp. 59-81.

féminisés comme la vente. Son travail consiste notamment à mener un travail syndical auprès des employées d'entretien et de la vente. La plupart du temps, les employées les plus politisées ne peuvent mener elles-mêmes ce travail syndical sous peine de licenciement. Son engagement contribue ainsi à la politisation et syndicalisation des employées subalternes longtemps privées de soutien syndical :

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, aux actions. Par exemple, quand il y a eu le mouvement de contestation, au CERN, des nettoyeuses et des femmes de ménage, j'y allais, je participais. (...) 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. Je trouvais ce travail vraiment intéressant.

C'est que cet engagement participe d'un syndicalisme qui, en comparaison avec l'institution religieuse ou un parti politique, évite au mieux la division du travail militant, la coupure entre « ceux qui décident » et la réalité du « terrain » : « 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. » Les exigences de ce militantisme de tous les jours, qui implique d'être « sur le terrain » tout en assurant les tâches de gestion administrative, réduisent la disponibilité biographique à l'engagement politique, mais aussi affectif et familial. D'autant plus qu'Élise, célibataire, n'aspire pas à fonder une famille, ce que sa trajectoire d'engagement religieux en milieu catholique valorisant l'idéal vocationnel a peut-être favorisé. Le peu de temps libre restant, Élise le consacre à la Ligue des droits de l'homme aux côtés de militants devenus entretemps des amis, si bien que les cercles militant et amical se confondent.

Le syndicalisme comme espace de réalisation de soi

Rares sont les enquêtés qui grandissent dans un contexte familial où les parents expriment des préférences pour la gauche anti-institutionnelle combinant une lecture militante de la « foi » chrétienne. À ce titre, l'itinéraire de Louis présente un cas assez exceptionnel. Son engagement est vécu comme une expression de ses convictions et lectures de l'Évangile.

Socialisation, itinéraire militant et sens religieux de l'engagement d'un « agitateur » (Louis)

Dans leur typologie de militants syndicaux issus de l'immigration, Malik von Allmen et Jean Steinauer distinguent le profil type de « l'agitateur ». Ils désignent par là les militants « bagarreurs » qui « s'engagent par principes », « toujours prêts à s'emparer d'une cause à promouvoir », manquant « d'intérêt pour les compromis », « capables d'entrer en conflit avec l'appareil et de changer de syndicat pour mieux défendre les thèses qui les animent »⁷⁴⁷. Tel est le cas de Louis, originaire de France, militant de la JEC et secrétaire syndical de la FCOM et de la CRT. Son itinéraire éclaire les origines familiales et expériences militantes qui, dans le contexte des années 1960, entraînent la formation de cet éthos militant. Il apparaît, 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 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 les idées libertaires rencontrées sur le chemin de son itinéraire militant. Il adhère assez jeune aux idées libertaires, plus précisément au « courant assez particulier qui s'appelle les anarchistes chrétiens » qu'il associe à Léon Tolstoï, Emmanuel Mounier, Yvan Illitch, Théodore Monod ou encore Jacques Ellule. On verra que les valeurs et expériences qui forment ses convictions proviennent de ses parents, mais aussi du scoutisme et de l'Action catholique, deux mouvements auxquels il est fortement attaché pour des raisons que son récit éclaire. Quel rôle le scoutisme, l'Action catholique et les mouvements de collégiens ont-ils joué dans l'intériorisation de ses préférences politico-syndicales ? De quelle manière son militantisme, sa vie affective et ses convictions religieuses s'influencent-ils réciproquement ?

Retour sur entretien

« Nous, gosses, on a grandi dans une épopée ! » C'est par cette formule que Louis évoque les souvenirs de son enfance. Fils d'un comédien « très lié à Gérard-Philippe » et compagnon du Parti communiste

⁷⁴⁷ M. VON ALLMEN et J. STEINAUER, L'apport de l'immigration au syndicalisme suisse depuis 1945, op. cit., p. 111.

français, Louis se décrit comme un « enfant de théâtre ». Il use de métaphores et convoque la théologie et la philosophie pour exprimer le sens profond de son engagement. Il témoigne ainsi de la pertinence que prend pour lui l'articulation entre la « foi » et la défense des pauvres, des dominés, des exilés :

Le théâtre, même le théâtre de boulevard, ne va pas prendre le spectateur par la main pour lui expliquer comment il faut penser. Par contre le théâtre, je dis le théâtre parce que je suis un théâtréux, son travail passe par les mémoires. Il raconte une histoire, il annonce des temps qui viennent, mais il va commencer par créer un sillon d'émotion au milieu des gens.

Comme le souligne Didier Demazière, raconter « c'est sélectionner des fragments (ce qui est important pour le narrateur), les insérer dans une histoire qui a un sens, et ainsi dire le monde dans lequel on vit et on a vécu, qui est aussi le monde auquel on croit, 'son monde' »⁷⁴⁸. Les entretiens menés avec les enquêtés pour reconstituer le plus librement possible leur itinéraire militant et faire appel à leurs souvenirs suscitent des récits qui en disent autant sur leur « univers de vie » - les événements, les faits, etc. - que sur leur « univers de sens ». Chez Louis, le récit des retrouvailles miraculeuses entre son père - homme de bohème artistique et populaire - et sa mère - femme de lettres issue de la bourgeoisie - tous les deux guidés par la « foi humaine » sur un quai de gare lyonnais en 1941 en dit long sur le monde dans lequel il a vécu et grandi, sur les désirs, les croyances et les idéaux qui l'animent. Loin d'être une reconstitution ininterrompue et nécessairement objective, la dynamique conversationnelle qui s'engage fait se succéder des épisodes choisis comme significatifs de son histoire. Tout se passe cependant comme s'il se sentait sommé, à plusieurs moments du récit, de rapporter ses actes aux croyances et à la théologie - plus ou moins implicite - qui les justifient. En effet, son récit oscille entre les épisodes biographiques et les digressions qui font intervenir son attachement et interprétation de la « foi ». C'est le cas lorsqu'il évoque cet ami, diacre et président de la compagnie des pasteurs, qui « a été l'âme de l'Agora » (i.e. aumônerie des migrants et des réfugiés), pour illustrer les moments de doute qu'il impute à des événements intimes de sa vie :

⁷⁴⁸ D. DEMAZIERE D, « À qui peut-on se fier ? Les sociologues et la parole des interviewés », *Langage et société*, 2007, vol. 3-4, n° 121-122, p. 93.

J'ai quitté l'Eglise à à peu près 15 ans suite à l'évènement avec [un ami du catéchisme et des scouts] qui ne pouvait pas communier avec nous. J'ai quitté officiellement l'Eglise. D'ailleurs je pense que si je n'avais pas quitté l'Eglise, je n'aurais plus la foi. Avec ces questions et ses doutes. Je reconnais que je suis un croyant très convaincu. J'ai vécu pendant ces années des doutes importants quand même, mais bon, peu importe. [Des doutes, par exemple ? À quel moment ?] Le plus grand, je pense, c'est entre mes 30 et 40 ans. Le doute, je dis bien. Un des premiers, c'est suite à une rupture sentimentale.

Son récit permet d'appréhender les itinéraires biographiques comme un ensemble de trajectoires sociale, sexuelle, religieuse, professionnelle et militante plus ou moins ajustées. Cette perspective permet de rendre compte des « crises », des doutes, des processus subjectifs qui traversent la vie des enquêtés, mais auxquels la plupart des récits ne permettent pas d'accéder tant ces modifications de soi peuvent être indirectement perçues par les enquêtés⁷⁴⁹. La signification religieuse que Louis attache à son engagement et les conditions de fidélité à la « foi » sont rendues en partie accessibles par les nombreuses références littéraires et intellectuelles qui ponctuent son récit. Parmi ces références, figure à plusieurs reprises *L'Affaire Jésus* d'Henri Guillemin : « Henri Guillemin, il a 20 ans, il pense qu'il va mourir, en fait il n'est pas mort, et il veut écrire son testament politique et spirituel. Et il écrit l'Affaire Jésus. » Catholique de gauche de tendance anticléricale, l'auteur décrit le Jésus auquel il croit malgré les errements d'une Église en quête de pouvoir jusqu'à pactiser avec Franco. Il récuse la théologie du péché et du salut par le sacrifice du Christ, estimant que ce Nazaréen n'est ni moraliste, ni ascète, ni juge de nos mérites. Il est avant tout celui qui « a dénoncé le mensonge de qui prétend 'aimer Dieu' en demeurant indifférent au sort du prochain » et qui « a parlé de cette réclamation, en nous, de la Justice comme d'une 'faim' et d'une 'soif' ». L'ouvrage condense en quelques pages le travail de transformation intérieure et de réflexivité qui permet à l'auteur de croire sans appartenir à une institution, et malgré l'institution.

Derrière ce type de références apparaît un système de valeurs adossé à une lecture christocentrique de l'Évangile. Le Christ-prophète est celui qui questionne l'ordre établi, subvertit les rapports de domination,

⁷⁴⁹ B. PUDAL, « Gérard Belloin, de l'engagement communiste à l'auto-analyse », O. FILLIEULE (dir.), 2005 *Le désengagement militant*, Paris, Belin, p. 155-169

annonce la libération du joug des puissants. Ce christocentrisme nourrit chez Louis ce que Weber appelle une « éthique de la conviction » qui, poussée à son comble, correspond à « l'éthique absolue du Sermon sur la montagne »⁷⁵⁰. Cette éthique fait « de la nécessité de s'engager et de militer une des dimensions de la pratique religieuse », peu importe les conséquences qui en découlent. Les productions littéraires et théologiques des intellectuels religieux de gauche dans les années 1950-1970 contribuent aux conditions de possibilité de cette nouvelle éthique. Son récit lui permet de valider une continuité biographique, celle d'une fidélité à des convictions religieuses qui orientent sa « conduite de vie » (Max Weber [1921]) : « Oui, on a pris de l'âge, et on est peut-être plus tranquillement radicaux, mais fondamentalement on n'a pas changé. Les idéaux de nos jeunesse, ils sont là, intacts. »

Cette acculturation religieuse apparaît toutefois, chez Louis, comme le produit d'une longue histoire familiale et d'expériences personnelles faites de rencontres affectives, amoureuses, parfois douloureuses, qui font partie intégrante de sa socialisation tant primaire que secondaire. Le militantisme et ses liens avec sa « foi » constituent ainsi un enjeu central de ses relations amoureuses et conjugales. Celles-ci nourrissent, renforcent ou mettent en veille la place qu'occupe la « foi » dans sa vie intérieure⁷⁵¹.

Ces motifs doivent être pris au sérieux, car l'attachement à une certaine théologie, c'est-à-dire à une conception de Dieu, de sa volonté et de son dessin pour l'humanité, entretient des affinités étroites avec certains types d'engagements sociaux et politiques, et contribuent ainsi à renforcer l'engagement dans certaines activités militantes⁷⁵². Chez Louis, la critique religieuse de l'institution, de sa « subversion du christianisme », et cette théologie christocentrique nourrissent une disposition anti-institutionnelle, c'est-à-dire le rejet de la docilité aux exigences de l'institution – qu'il s'agisse de l'Église, du syndicat, de l'école ou d'un parti politique. Elle participe des représentations constitutives de son rapport au politique que livre son récit. D'une part, la valorisation des pratiques militantes de la JEC et du scoutisme (solidarité organique, horizontalité des rapports sociaux, action et partage collectifs, etc.). D'autre part, l'opposition à un ordre scolaire et,

⁷⁵⁰ M. WEBER, *Le savant et le politique : une nouvelle traduction.*, C. Colliot-Thélène (trad.), Paris, La Découverte/Poche, 2003, p. 50

⁷⁵¹ J. PAGIS, « Incidences biographiques du militantisme en Mai 68 », *Sociétés contemporaines*, vol. 84, no. 4, 2011, pp. 25-51.

⁷⁵² J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholique en France aujourd'hui*, Paris, Economica, 2009.

plus généralement, aux institutions disciplinaires (école, armée, entreprise, etc.).

Socialisation familiale, scolaire et militante

Louis grandit dans un univers familial marqué par l'engagement artistique de son grand-père et de son père. Ce dernier descend d'une lignée d'artistes de scène et de ténor d'opéra que Louis découvre « en lisant le Larousse ». Son père, un homme « théâtral » et survivant de la Deuxième Guerre mondiale, est comédien et « bruiteur » au Conservatoire de Nice. Il se marie « en cachette » avec une femme issue d'une grande famille de banquiers parisiens opposée à sa relation avec cet « artiste ». Au bénéfice d'une éducation supérieure et poussée par l'amour des langues, son épouse trouve un emploi dans la traduction, le couple conversant régulièrement en anglais.

Les parents de Louis partagent les valeurs et les convictions d'une gauche chrétienne intellectuelle née de la Résistance et engagée contre la colonisation en Algérie. Cette gauche chrétienne se réfère volontiers à Albert Camus, lit *Esprit* et les *Temps modernes*, se revendique de l'action pacifiste et aspire à une nouvelle gauche socialiste⁷⁵³. Car ce public catholique ultraminoritaire en France ne se situe pas seulement à gauche de la démocratie chrétienne, mais aussi à gauche des socialistes modérés avec qui ils partagent des positions similaires en matière coloniale⁷⁵⁴. 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 »⁷⁵⁵ de laquelle Louis se sentira plus tard si proche. Or, pour ces chrétiens auxquels semblent appartenir les parents de Louis, l'Église se voit moins dans l'institution et ses évêques que sur le terrain de la solidarité fraternelle avec ceux qui se battent pour les idéaux de liberté et fraternité. Que retient Louis de ce milieu ? Comment tout cela se traduit-il en matière de socialisation ?

De l'appartement familial situé dans le « quartier des musiciens de la rue Verdi » à Nice, Louis se souvient des parties de piano « à quatre mains » jouées par son père et sa mère, accompagnant « cette ambiance

⁷⁵³ M. WINOCK, « *Esprit* » : des intellectuels dans la cité (1930-1950), Ed. rev. et augm, Paris, Seuil, 1996, p. 300 et 308.

⁷⁵⁴ J. DUQUESNE, *La gauche du Christ*, op. cit., p. 135

⁷⁵⁵ N. DEFAUD, « Chapitre 1 / La construction d'une double identité », dans *La CFDT (1968-1995)*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009, p. 27

anticolonialiste » qui s'invite régulièrement à table alors que se jouent les accords d'Évian. Louis parle d'une enfance « heureuse », marquée par le monde du théâtre populaire et des œuvres cinématographiques de Charlie Chaplin qui, dans *La Ruée vers l'or*, le met en larmes alors qu'il n'est encore qu'un « gamin ». Il baigne dans la culture littéraire, philosophique et religieuse de ses parents, soucieux des pauvres et d'une vie simple. Ses parents ne fréquentent l'église que lors des grandes occasions et n'inculquent pas à leurs enfants une éducation religieuse fondée sur les observances et l'appris-par-cœur. En revanche, ces parents « profondément croyants » emmènent chaque année Louis et ses deux sœurs admirer la scène de la nativité, moins comme un signe 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 à ces catholiques « conscients », « de gauche », qui veulent échapper à la « moutonnerie », animés par « une éthique de rupture avec la religion par tradition »⁷⁵⁶.

Louis se souvient des maximes d'Épicure, ce philosophe qui « fait l'éloge de la vie simple » dont le portrait sous vitre décore l'appartement familial. Autre souvenir, le médaillon de Thérèse de Lisieux, « une jeune femme remarquable, une mystique » à laquelle s'identifient ses parents « très assisiens », qualifiant par ce terme l'attachement de ses parents aux enseignements de François d'Assise dit Il Poverello (le Petit pauvre). Louis n'indique pas si ses parents sont des lecteurs réguliers de la Bible ni s'ils en parlent ouvertement en famille. 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 ». Car 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 »⁷⁵⁷.

Un autre aspect de sa socialisation dont Louis conserve le souvenir concerne l'expression des préférences politiques par ses parents « camusiens ». Le quotidien *Combat* que ces derniers lisent

⁷⁵⁶ A. ROUSSEAU, « Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Église », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 44-45, novembre 1982, p. 63.

⁷⁵⁷ A. GOTMAN, *Ce que la religion fait aux gens : sociologie des croyances intimes*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2013, p. 251

« religieusement » figure « chaque jour » sur la table du foyer. Il incarne la lutte pour la liberté contre les pouvoirs arbitraires et l'égalité contre les privilèges et les injustices⁷⁵⁸. Compagnons du PCF dans l'urne, mais farouchement anticolonialistes, ses parents sont, somme toute, des « croyants sans Église et des communistes sans parti ». La transmission apparemment réussie de ces schèmes politico-religieux tient ici à « 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 »⁷⁵⁹. Louis semble se les approprier d'autant mieux que cette socialisation n'est pas vécue sur le mode de la contrainte, ses parents semblant valoriser l'autonomie intellectuelle, le bien-être et la créativité de leurs enfants. C'est peut-être là les conditions propices à l'autodidaxie⁷⁶⁰ et à une attitude anticonformiste constamment réactivée par des contextes (scolaires, militants, professionnels) perçus comme autoritaristes.

La « bande de copains », les scouts et la lutte contre la faim dans le Tiers-Monde

En 1958, la famille quitte Nice pour Lausanne où son père trouve un poste à la radio et s'insère dans les milieux artistiques romands, tandis que sa mère trouve un emploi dans la banque. Sans que l'on connaisse les motifs réels de ce départ, Louis qui n'a alors que huit ans en assigne les raisons à :

(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.

⁷⁵⁸ D. SALAS, « Albert Camus, l'humaniste intransigeant », *Études*, vol. 416, n° 1, 2012, p. 79-90

⁷⁵⁹ M. DURU-BELLAT et A. HENRIOT-VAN ZANTEN, *Sociologie de l'école*, Paris, A. Colin, 2012, p. 180

⁷⁶⁰ Durant les trois entretiens, Louis 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 socioculturelle par le biais d'une socialisation conjugale, avant de s'engager dans une carrière syndicale.

À son arrivée, Louis traverse une période d'intégration scolaire douloureuse. Il est moqué par les autres élèves et rabaissé par une enseignante en raison de son vocabulaire et accent niçois. Traité en étranger avec tous les stigmates qui lui sont associés, il vit mal l'arbitraire scolaire et la série « d'humiliations maximums ». En souffrance, il « fait équipe » avec deux camarades moqués pour 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. »

Ses parents l'inscrivent 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', à savoir les cathos avec l'hostie et les protestants [avec] du pain et du vin ». Ce scoutisme pratique la pédagogie de « projets » qui met au centre du dispositif la valorisation du sujet : responsabilité, autonomie, et collaboration entre pairs. Pour Louis, c'est la découverte heureuse d'un cadre de socialisation « qui n'est pas seulement un scoutisme du samedi après-midi, mais de tout le temps ». Les sociabilités « ouvertes et fraternelles » effacent les appartenances de classe et d'origine qu'il subit 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, est un vecteur d'apprentissage de prise de responsabilités dans la gestion d'équipes et d'activités collectives : « 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 voit aujourd'hui dans ce « scoutisme particulier » une culture de « l'autogestion, de la responsabilité, de la liberté », à l'inverse de ce qu'il vit à l'école :

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, alors que moi je sais, et toi tu répètes après moi.'

Il se fait « de nombreux amis » dont Clovis, « un très bon copain » dont l'expérience du scoutisme s'apparente sur de nombreux points à la sienne. Catholique d'origine populaire et militant à la LMR, cet ami évoque l'esprit d'aventure et l'apprentissage d'un sens de l'organisation encouragés par le scoutisme :

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 savoir organiser des choses pour un but, que ce soit un camp, que ce soit une soirée, que ce soit une récolte d'argent⁷⁶¹.

Dans les années 1960, la troupe organise des campagnes de dons pour le Comité catholique contre la faim et pour le développement (CCFD), qui a son siège en France et dont la dénomination a été prolongée par Terre-Solidaire : « On faisait ça aux scouts parce qu'on avait des locaux magnifiques. (...) Notre militance commence comme cela, contre la faim. » Parallèlement au scoutisme, Louis fréquente la paroisse catholique du quartier où se retrouve « la bande de copains ». La paroisse est animée par le Père Duruz qui invite les laïcs à prendre en charge une partie de la liturgie en s'efforçant d'en expliquer le sens profond :

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 bien⁷⁶².

Le Père Duruz autorise le remplacement d'anciennes pratiques paroissiales par d'autres qui ne sont pas toutes directement religieuses⁷⁶³ : « [A la paroisse], chaque année, on montait une pièce de théâtre. C'est un lieu important, avec les scouts aussi. » En dehors du scoutisme, la paroisse représente une autre instance majeure de

⁷⁶¹ Entretien avec CL, juillet 2017.

⁷⁶² Entretien avec CL, juillet 2017.

⁷⁶³ À ce propos, voir Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne, op. cit.*

socialisation. D'autant plus à un âge où la « bande de copains qui, pour la plupart, sont restés les copains parce qu'on a tous viré à gauche » permet l'apprentissage ludique du militantisme. Comme le note Lucie Bargel, le partage d'opinions politiques ou, comme le souligne ici Clovis, de valeurs et conception commune est une composante du plaisir d'être ensemble⁷⁶⁴ : « 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 ! » Par la suite, cet échange sera constamment nourri et développé par des motivations spécifiques qui émergent au fil de l'engagement.

« Et on veut changer l'école »

Les amitiés cultivées dans le cadre de ce scoutisme contribuent à expliquer l'enthousiasme, la complicité et la cohésion qui a pu souder les groupes de collégiens et étudiants lausannois en 1966-1967 : « 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. (...) On était 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. » Élève indocile, Louis transgresse les codes vestimentaires (port du jean et cheveux longs), ce qui lui vaut « une collection d'heures d'arrêts impressionnante », et finalement son exclusion du collège par un directeur « colonel à l'armée » : « Il m'a foutu dehors, il m'a tenu et m'a fait traverser la cour comme un vaurien. » C'est par obligation, sous pression parentale, qu'il intègre l'École de commerce de Lausanne en 1966 après une année de raccordement. Louis fréquente chaque semaine la JEC et le Centre universitaire catholique où il retrouve la plupart des « camarades » rencontrés dans le cadre du scoutisme et de la paroisse. Ces jeunes catholiques sont invités à développer leur autonomie intellectuelle et un sens critique à l'égard du monde social qui les entoure, et qu'ils appliquent à l'institution scolaire. À la JEC, l'abbé Oberson, qui officie dans une paroisse ouvrière, met l'accent sur la formation militante. Louis apprend à « planifier » ses activités militantes : « De lui, je garde plein de choses, mais une des choses que je garde c'est l'usage constant

⁷⁶⁴ L. BARGEL, *Jeunes socialistes/Jeunes UMP. Lieux et processus de socialisation politique*, Paris, Dalloz, 2009.

d'un agenda [avec] la semaine sur une page. J'avais un agenda militant à l'époque. » Avec ses amis, Louis s'approprie les outils militants de l'Action catholique dans le contexte scolaire : « On a dans le *voir juger agir* une méthode que j'utilise toujours d'ailleurs dans l'agir collectif. Et on veut changer l'école. » Dans son récit, il oppose les principes de cette méthode « qui part du terrain, du réel » aux pratiques « idéologiques » des groupes trotskystes et maoïstes. La suite de son itinéraire montre comment ses représentations politiques sont ainsi liées « à des pratiques collectives à l'aune desquelles elles prennent sens et qui, souvent, les fondent »⁷⁶⁵.

Jeune adolescent, Louis découvre par son père un milieu artistique romand qui regroupe « toute une troupe de gens, assez jeunes d'ailleurs, comme Émile Gardaz, le poète libertaire vaudois et catholique (...) qui faisait partie des noms que j'employais tout le temps ». Il cotoie des jeunes étudiants et militants anarchistes qui fréquente le CIRA, le Centre d'information et de recherche sur l'anarchisme récemment créé. Il accède ainsi à une littérature anarchiste et parcourt les écrits de Léon Tolstoï ou du prêtre anarchiste Ivan Ilitch. De ce dernier, auteur d'*Une société sans école*, Louis retient son regard critique sur l'institution scolaire comme espace de reproduction des rapports de domination et d'exploitation de la société capitaliste.

Vers 1966-1967, Louis contribue à mettre sur pied le CLES, très vite interdit par la direction des collèges et des gymnases, qui devient l'organe du mouvement de collégiens. Il contribue également au lancement d'une enquête auprès des 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. » Durant l'hiver 1967-1968, Louis participe au camp sur le Tiers-Monde organisé par l'équipe romande de la JEC qui invite l'économiste marxiste Gérard Destanne. Comme la plupart des participants à ce camp, Louis est convaincu que les problèmes de la faim et de la misère sont en majeure partie engendrés par la société capitaliste : « 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, Louis se situe du côté de ceux qui, « sans le dire forcément, sont d'obédience plutôt libertaire ».

⁷⁶⁵ J. MISCHI, « Introduction. Observer la politisation des ruraux sous l'angle des sociabilités : enjeux et perspectives », dans *Sociabilité et politique en milieu rural*, s. l., Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 10

Une compagne avec qui partager ses révoltes et sa foi

En parallèle, Louis noue une relation affective avec une fille rencontrée dans le cadre du scoutisme, avec laquelle il vivra pendant « presque sept ans ». Cette socialisation conjugale contribue à entretenir son attachement à une « foi » engagée « à gauche », le militantisme devenant un « enjeu fusionnel » et une aventure partagée du couple⁷⁶⁶ :

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 impliqués.

Les origines de sa compagne favorisent sans doute la forte sensibilité que Louis développe vis-à-vis du statut des étrangers en Suisse et leur traitement. De parents italiens, le père de sa compagne appartient en effet à la catégorie des travailleurs immigrés. Cette relation favorise également le regard critique qu'il jette sur l'école. Car étudiante de l'École normale, sa compagne l'introduit à la pédagogie de 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.

Louis parcourt les écrits du pédagogue de « gauche anti-stalinienne », inventeur de la « pédagogie coopérative ». Comme chez d'autres enquêtés, le couple est vécu comme une « fusion amoureuse et politique ».

Vers l'autogestion et les luttes sociales

Diplômé de l'École de commerce, il a 18 ans lorsqu'il intègre, en hiver 1967, une banque d'affaires à Genève en qualité de gestionnaire de fortune. Est-ce par nécessité matérielle ? Ou comme il le déclare rétrospectivement pour « faire de l'ethnologie » du capitalisme

⁷⁶⁶ A. MUXEL, *Toi, moi et la politique : amour et convictions*, Paris, Seuil, 2008, p. 59

financier ? De cette expérience de courte durée lui reste, « pour l'anticapitaliste que j'étais », le souvenir de « l'amoralisme d'une Banque » qui compterait parmi les « bons clients » 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. Deux ans plus tard, il s'implique dans un conflit interne provoqué par l'annonce du licenciement de 65 employés à quelques années de la retraite. Porte-parole et organisateur d'un rassemblement de protestation dans le hall de la Banque, il est licencié par la direction qui revient sur sa décision quant aux employés visés.

Cet élan protestataire teinté d'héroïsme, qu'il ne faut sans doute pas prendre pour argent comptant, se comprend peut-être mieux en le réinscrivant dans le contexte du printemps 1968 à Genève. À son arrivée à Genève, Louis entretient des liens avec de jeunes collégiens genevois par la JEC, via le camp interjéciste de 1967 et le CLES à Lausanne qui se fait l'écho du mouvement des collégiens genevois réunis dans la Fédération genevoise des mouvements du secondaire (FGMS). C'est sans doute par ce biais qu'il participe au mouvement du 17 mai. Il s'implique également au Mouvement socialiste révolutionnaire (MSR), engagé dans les luttes de défense des travailleurs immigrés aux côtés de Jean Ziegler (1934-). Converti au « tiers-mondisme » au contact d'étudiants algériens, ce juriste et sociologue de l'Institut africain qui se dit « chrétiens marxistes » entame sa longue carrière morale de dénonciation des liens économiques entre la Suisse et les pays du Tiers-Monde. Louis se lie d'amitié avec ce militant de la LDH au franc-parler qui a la main lourde dans ses paroles, élu plus tard conseiller national. L'influence de militants et orateurs tels que Jean Ziegler dans un contexte de mobilisations juvéniles inédites en Suisse a pu motiver Louis, libre de toutes contraintes familiales, à s'interposer entre la direction de la banque et les employés. D'autant plus que la tension entre son activité à la Banque, symbole du capitalisme et de l'impérialisme, et les idéaux et schèmes critiques motivant ses engagements contestataires rendent difficilement supportable la perspective d'une carrière de banquier. Licencié, il se réoriente dans l'animation socioculturelle en se formant à l'Institut d'études sociales (IES). En parallèle, il crée avec sa compagne et des amis de la JEC une « commune » dans une ancienne ferme à Confignon : « On est un mélange de jeunes engagés tout à fait à gauche, en partie aussi chrétiens de gauche et anarchistes. » 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 ». Le groupe participe à la semaine de la paix en novembre 1970 et organise à cette occasion un débat sur la défense militaire qui oppose le maire socialiste et « secrétaire général du parti socialiste genevois de droite, droite... » à Jean Ziegler « qui l'achève en quatre minutes et demie ». Plusieurs d'entre eux comme Louis s'engagent ensuite aux mobilisations de Chrétiens du mouvement qui investissent les luttes des quartiers populaires genevois. Louis se rapproche du MPF qui mène des actions collectives par immeuble et crée 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 combattifs, très rouges, sans être membres d'un parti ». Louis s'implique également dans le mouvement d'occupation de la maison de quartier de Carouge qui oppose les jeunes au maire. Avec le soutien des jeunes, il obtient le poste d'animateur de la Maison de quartier et se syndique à la Fédération des syndicats chrétiens des services publics (FchP). Il participe aux premières assemblées du Mouvement socialiste autonome (MSA) qu'il quitte rapidement suite au tournant marxiste-léniniste qui aboutit à la création de l'Organisation de lutte pour le communisme (OLC). En octobre, il participe à la création du Parti socialiste pour l'unité populaire (PSUP) avec une petite dizaine de militants. Mais le groupe qui se réfère au socialisme autogestionnaire fait long feu⁷⁶⁷.

Militantisme syndical et couple militant

En 1972, il obtient un poste de secrétaire syndical à la FCES au sein de la CRT. Suite au succès de la mobilisation de 150 chauffeurs de taxi qui revendiquent la suppression de la paix du travail⁷⁶⁸, il s'investit corps et

⁷⁶⁷ Document hors archives, « Document de synthèse des discussions préalables pour l'organisation du PSUP », octobre 1974, p.6

⁷⁶⁸ Confédération romande du travail, « Procès-verbal de l'Assemblée constitutive de la Confédération romande du travail tenue à Lausanne le 28 juin 1972 », p. 4, Archives AÉHMO, Fonds CRT 1/2, « De l'Assemblée constituée de juin 1972... ».

âme dans l'action syndicale. Il est envoyé à Lausanne pour renforcer la FCOM et développer la CRT. Le confit collectif d'ampleur à l'usine Matisa, qui prend la forme d'un mouvement social à plus large échelle, lui fournit un sentiment d'accomplissement. En revanche, sa relation conjugale bat de l'aile, notamment du fait que le couple ne partage plus de complicité en matière de conviction religieuse. Lorsque sa compagne, devenue entretemps athée, le quitte en 1975, Louis entre dans une période de doute quant à ses propres convictions spirituelles :

Il maintient une intense activité syndicale marquée par le conflit au Foyer du Levant ou la grève de travailleuses dans l'usine Dubied à Neuchâtel. Lors du conflit au levant, il rencontre une militante éducatrice engagée dans le comité de soutien de la grève. Il noue avec cette militante proche des idées de Lotta Continua une relation conjugale qui durera dix ans. Elle lui propose de candidater dans le centre d'éducation pour jeunes adolescents où elle travaille, poste qu'il occupe en parallèle avec son activité à la CRT, à la LDH et avec son engagement à SOS Asiles aux côtés de militants du Centre social protestant (CSP). Militantisme et engagement professionnel se conjuguent dans la mesure où une partie des éducateurs se sentent proches de l'univers syndical et vice-versa - les itinéraires de syndicalistes passant parfois par l'activité socioculturelle et éducative. Le couple, qui forme « un vrai couple éducatif », se sépare en 1986. Outre le cumul des activités qui implique d'être « tout le temps loin », sa fermeture « à toute dimension spirituelle » pèse sur la relation :

On s'entendait très bien avec le militantisme, on s'entendait très bien dans les 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 (...), mais tout le reste, c'est-à-dire la philosophie existentielle et la foi. »

La rupture intervient lorsque Louis tombe amoureux d'une militante engagée dans la mobilisation de défense des réfugiés à la Paroisse de Saint-Luc, aux côtés de militants de la CRT et de chrétiens de gauche : « [Elle] ressemble énormément à [ma première compagne] dans sa manière d'être, sa philosophie, sa sensibilité, sa foi, sa grande ouverture spirituelle, son militantisme. » Cette relation clandestine (elle est en couple avec un autre homme) dure sept ans durant lesquels ils partagent une complicité tant spirituelle que militante, marquée par leur

engagement dans la défense des requérants d'asile à travers, par exemple, le mouvement *Élisa [Asile] mon amour*.

En 1989, la CRT se heurte à des difficultés financières tandis que Louis entre en conflit avec une partie des militants dans le cadre d'une grève qui se solde par un échec. Son mandat à la CRT prend fin et il 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 est amené à travailler avec une femme engagée « à son tour au secteur réfugié » qui devient après quelques années la mère de son deuxième fils alors qu'il voulait se séparer d'elle. Car si les moments forts de sa relation affective sont les moments intenses des luttes qu'ils mènent contre le renvoi de requérants, Louis ne ressent pas pour autant une complicité affective et spirituelle, même si elle « s'est ouverte à la spiritualité (...) à sa façon ». En revanche, son appétence pour l'engagement militant sur le terrain et dans les arènes de la justice reste intacte : après cinq ans au CSP et quatre ans de journalisme pour *Le Courrier*, il est recruté comme chargé de cours à l'Union syndicale suisse, puis devient secrétaire syndical jusqu'à sa retraite 2011.

Le syndicalisme comme fidélité au monde ouvrier (Antoine)

Un troisième type de militant syndical se dégage parmi les enquêtés. Il regroupe des individus issus du monde catholique rural, de famille ouvrière ou paysanne, dont l'itinéraire est marqué par leur passage à la JOC. L'engagement syndical de militants jocistes a fait l'objet de plusieurs travaux en France. Éric Béluet dresse un portrait prosopographique de ces militants, qui ne retient toutefois que les permanents engagés avant ou dans l'immédiat après-guerre⁷⁶⁹. Par ailleurs, on « connaît mal les raisons du fort investissement identitaire et affectif dont [la JOC] a fait l'objet au point d'avoir contribué à forger des équipes qui évolueront ensemble tout au long de leur existence », dans le syndicalisme mais aussi dans la vie privée (e.g. les mariages entre jocistes)⁷⁷⁰. L'itinéraire d'Antoine, prêtre et aumôniers de la JOC,

⁷⁶⁹ E. BÉLOUET, « Itinéraire militant d'ouvriers chrétiens : pour une approche prosopographique des cadres de la JOC-JOCF (1927-1968) », *op. cit.*

⁷⁷⁰ L. BERLIVET ET F. SAWICKI, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », *Politix*, vol. 27, no. 3, 1994, p. 123.

permet de mieux apprécier les expériences qui favorisent cet investissement. Son itinéraire est intéressant car il montre les tensions que génère cet engagement entre la loyauté à l'institution religieuse et la fidélité au monde ouvrier. Plus tard, sa relation amoureuse avec une militante l'amène à renoncer bon gré mal gré à son statut sacerdotal. On verra que ce processus génère en lui une forte culpabilité génératrice d'un *refus religieux de parvenir*.

Le sens privé de l'engagement syndical (Antoine)

Le cas d'Antoine montre comment son militantisme syndical répond à un désir de fidélité au monde ouvrier dont il est lui-même issu, mais dont il embrasse la cause à travers la JOC dans un contexte où le mouvement se déplace sur le terrain des luttes politiques. Aumônier de la JOC en Valais puis de la JOC nationale, Antoine « défroque » en 1974 et rejoint les rangs militants de la FSCG-CRT tout en travaillant comme nettoyeur. Son itinéraire met en lumière le processus qui l'amène à rompre un peu malgré lui avec l'état clérical. Selon Yann Raison du Cleuziou, la défection dont il est question ici résulte moins d'un conflit avec l'institution que d'un transfert d'intérêt vers d'autres sphères d'accomplissement personnel, et ce dans la continuité d'une fidélité. Chez Antoine, ce processus explique son obstination au « refus de parvenir », phénomène qui a davantage fait l'objet d'une analyse parmi les établis issus du gauchisme que chez les clercs⁷⁷¹. À la suite de Frédéric Gugelot, on veut montrer qu'il existe des formes catholiques de refus de parvenir qui s'exprime par un refus de dominer, d'être supérieur, dont la logique doit être comprise dans le cadre d'une trajectoire de défection. Ce refus se distingue des formes anarcho-syndicalistes par le fait que cet « enfouissement dans le monde ouvrier a un but de mission, pas de révolution », qu'il repose non pas sur une idéologie explicite, mais sur l'intériorisation d'un effacement évangélique consistant à partager la condition des plus misérables⁷⁷². Cette attitude n'est pas un produit mécanique d'une socialisation religieuse, mais le résultat d'un processus que l'on retrouve dans le témoignage de prêtres-ouvriers issus du monde rural ouvrier qui sont tiraillés par une « double fidélité » à l'Église

⁷⁷¹ Voir par exemple O. FILLIEULE *et al.* (éd.), *Changer le monde, changer sa vie*, *op. cit.*

⁷⁷² 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

et au milieu ouvrier⁷⁷³. L'itinéraire d'Antoine apporte un double éclairage sur les logiques du « travail d'ajustement identitaire »⁷⁷⁴ de ces prêtres. D'une part, le refus de parvenir et la culpabilité persistante qu'il éprouve à l'égard de son infidélité à l'Église – pour avoir rompu son sacerdoce et « succombé » à la vie conjugale et à la sexualité – démontre la force et les incidences à long terme de l'imposition de la vocation sacerdotale⁷⁷⁵. D'autre part, son statut subalterne de nettoyeur et délégué syndical constitue à ses yeux la marque de sa fidélité au monde ouvrier inspiré par le modèle du Christ, à défaut, dit-il de fidélité à l'Église. Au final, le lien religieux avec la communauté paroissiale est réinvesti dans l'appartenance syndicale « vécue comme une réalisation possible du lien religieux ». L'analyse de son itinéraire révèle comment son origine ouvrière, la déception de voir ses études de théologie écourtées par l'évêque, et l'insertion dans le milieu de la JOC suisse des années 1950 ont infléchi, en se combinant, le sentiment d'appartenance et la croyance religieuse au bénéfice d'un investissement politique.

Le séminaire : un « appel » vocationnel librement consenti

Né en 1933, Antoine grandit en région rurale catholique où plus de 90% de la population fréquente la messe et vote pour le parti catholique conservateur. Il est l'aîné d'une famille de quatre enfants enracinée dans un village de paysans-artisans encadrés par le prêtre⁷⁷⁶ et les notables locaux. Les hiérarchies sociales, très rigides, que « Dieu a voulues ainsi » s'inscrivent dans la conscience des paroissiens comme un ordre naturel-surnaturel⁷⁷⁷. Dans ces familles catholiques, la religion se reconduit par naissance et socialisation à travers une acculturation précoce. La religion « par corps et par cœur » est intériorisée à l'état pratique par la répétition de rituels et la messe. Les enfants les plus méritants ont le privilège d'être nommés servants de messe par le curé :

⁷⁷³ C. SUAUD ET N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers, une double fidélité mise à l'épreuve (1944-1969)*, Paris, Éd. Karthala, 2004, 600 p.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 484

⁷⁷⁵ C. SUAUD, « L'imposition de la vocation sacerdotale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n°3, mai 1975.

⁷⁷⁶ Dans ces milieux catholiques ruraux, le prêtre est le seul individu doté d'un capital de reconnaissance suffisant pour être consulté et écouté en cas de problèmes d'ordre familial ou économique au sein des familles, ou entre catégories professionnelles. » C. SUAUD, *La Vocation*, *op. cit.*, p. 20

⁷⁷⁷ C. SUAUD, *La Vocation*, *op. cit.*, p. 24

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.

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 garde le souvenir de « 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 à la messe et aux scouts catholiques en faisant preuve de docilité à l'égard de ses parents :

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.

Il est perçu comme un enfant « altruiste, tourné vers autrui » qui se démarque par ses qualités de bon élève : « J'ai souvent été premier de classe. J'ai même reçu comme prix l'imitation de Jésus-Christ. » Ces qualités l'amènent à être repéré par le prêtre-recruteur dans un contexte où la crise des vocations conduit le clergé à recruter au sein des couches paysannes les bons élèves, avec la complicité des parents pour qui avoir un prêtre dans la famille est un motif de fierté et de réussite sociale⁷⁷⁸. Le séminaire constitue une « filière » désirable pour ces ouvriers et paysans qui connaissent des difficultés financières, avec tout le prestige que procure le fait d'avoir un prêtre dans la famille. Mais le départ au séminaire des enfants « appelés » à servir Dieu en servant l'Église est vécu comme un « choix » librement consenti par la famille qui répond à l'appel divin. Le prêtre peut compter sur la complicité silencieuse des parents, et en particulier sur une « pédagogie maternelle de la vocation » par laquelle le « garçon pressenti pour être prêtre [est] pris dans un système d'attentes parentales et de comportements obligés par lesquels il [doit] faire la preuve d'un surcroît de piété »⁷⁷⁹. À 12 ans, Antoine intègre le séminaire sans avoir l'impression d'y avoir été forcé, de son

⁷⁷⁸ La région connaît le même processus, mais plus lent, de 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.*

⁷⁷⁹ C. SUAUD, « L'imposition de la vocation sacerdotale », *op. cit.*, p. 14

plein gré : « À 12 ans, je suis parti au petit séminaire. Donc j'avais l'impression d'être parti librement au séminaire. » Le départ à l'internat du séminaire provoque des déchirements inavoués qui ressurgiront des années plus tard : « 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. »

Le séminaire produit – par l'incorporation du rituel, la maîtrise du corps jusqu'à la privation volontaire de toute relation sexuelle, le rythme du cycle liturgique, l'immersion dans un espace séparé et structuré religieusement – un conditionnement corporel de l'habitus sacerdotal⁷⁸⁰. Les futurs prêtres apprennent à se concevoir comme des êtres « séparés » du monde à travers, par exemple, l'intériorisation de la « dissociation entre la sentimentalité et la sexualité »⁷⁸¹. La dévotion implique de mettre à l'écart les "distractions" et "erreurs" du monde moderne (les loisirs, la télévision, le parlementarisme, etc.). Parmi les comportements obligés figure l'abstention de tout « favoritisme de classe »⁷⁸², car toute « compromission » politique affecterait la légitimité de leur prétention à l'universel : « 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. » Au sortir du séminaire, la prêtrise devient « une seconde nature » qui ôte toute possibilité d'envisager un autre destin que celui auquel Dieu l'a appelé sans avoir « aucunement l'impression de succomber sous le poids d'un système très pesant »⁷⁸³.

Une « prise de conscience » graduelle et sans souffrance

Au moment de ses 18 ans, en 1951, Antoine intègre le Collège bénédictin d'Einsiedeln pour y obtenir une maturité latin-grec ouvrant l'accès au grand séminaire. Il conserve « un souvenir positif, lumineux de toutes ces années-là, parce que c'était des années faciles », tant sur le plan scolaire que des amitiés puisque « j'avais de bons copains ». Il prend toutefois vaguement « conscience » des facilités matérielles des autres séminaristes issus de familles catholiques aisées. Tout se passe

⁷⁸⁰ C. SUAUD, *Splendeur et misère d'un petit séminaire*, « Actes de la recherche en sciences sociales », vol. 2, n°4, août 1976. Morale et institutions. pp. 66-90.

⁷⁸¹ C. SUAUD, *La Vocation*, *op. cit.*, p. 120

⁷⁸² *Ibid.*, p. 123

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 99

comme si le sentiment d'élection vocationnelle interdisait de saisir ces différences sous l'angle de la privation et de l'injustice sociale :

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 gommiais parce que j'avais beaucoup de facilités, enfin beaucoup... les études n'étaient pas un problème.

Sa socialisation sacerdotale est toutefois interrompue et concurrencée par les six mois de service militaire obligatoire en Valais. Antoine côtoie des recrues de familles paysannes et ouvrières. Comme pour de nombreux prêtres-ouvriers⁷⁸⁴, cette immersion dans un milieu populaire et viril, catholique, mais éloigné du public paroissial, l'incite à mettre en sourdine les comportements les plus marqués religieusement et à ressentir les limites de la forme sacerdotale à laquelle il est formé : « 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'. » Antoine s'intègre « naturellement » et avec « bonheur » dans ce milieu populaire qui s'accommode 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 », c'est-à-dire le sixième commandement qui pouvait nous troubler⁷⁸⁵. Donc vous voyez, on rigolait ! On rigolait un peu de ce système dans lequel on se trouvait.

En 1943, Antoine intègre le grand séminaire de Sion. Contrairement à Fribourg, ce dernier n'est pas encore concerné par les transformations sociales qui amènent des vocations tardives, ou candidats passés par l'Action catholique, à souhaiter une plus grande ouverture du séminaire au monde extérieur, notamment au savoir profane et à la réalité du travail⁷⁸⁶. La région ne compte aucune université et son économie rurale et industrielle limite les transformations démographiques et sociales. Son séminaire achevé sans réelle remise en question de sa vocation, Antoine est envoyé chaque été – entre 1956 et 1960 – comme aumônier

⁷⁸⁴ C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers*, *op. cit.*

⁷⁸⁵ Cet article du décalogue traite de la « procréation entre un homme et une femme » voulue par Dieu.

⁷⁸⁶ L. PLANZI, *La fabrique des prêtres*, *op. cit.*, p. 134 et 160

au chantier du barrage de la Grande-Dixence. Il découvre les conditions de travail extrêmement pénibles que subissent les travailleurs immigrés d'Italie et d'Espagne qui se relaient nuit et jour pour couler le béton :

Je suis arrivé dans la baraque le premier soir avec un assimilé⁷⁸⁷, 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 sera par la suite déterminante dans la « prise de conscience » de la coupure entre l'Église et le monde ouvrier. 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 »⁷⁸⁸.

Le sacerdoce lui apparaîtra progressivement comme une régression vers un catholicisme abstrait et désengagé des questions sociales⁷⁸⁹.

Engagement et redéfinition : « la JOC, c'était la porte d'entrée dans le réel ! »

Son noviciat terminé, la hiérarchie l'envoie à la faculté de théologie d'Innsbruck pour y parfaire ses études de théologie. Il s'y rend à un moment où les méthodes de la discipline sont réévaluées par des théologiens qui interrogent avec les outils des sciences humaines certains énoncés de la théologie dogmatique et scolastique qui s'en tient à commenter les définitions dogmatiques et les consignes ordonnées par le magistère⁷⁹⁰. Ces théologiens amènent certains étudiants comme Antoine à relativiser et questionner des vérités qui leur ont été inculquées sur le mode de la naturalité :

⁷⁸⁷ Dictionnaire bilingue de base.

⁷⁸⁸ C. SUAUD et N. VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers, op. cit.*, p. 77

⁷⁸⁹ M. SÉVEGRAND, *Vers une église sans prêtres, op. cit.*

⁷⁹⁰ À ce propos, voir le chapitre 2, parti II, dans Y. RAISON DU CLEUZIQU, *De la contemplation à la contestation, sociobistoire 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.*

C'est une période assez importante. Et c'est vrai que moi j'ai fait d'excellentes études. J'avais des profs comme Karl Rahner⁷⁹¹ 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.

Les enseignements de théologien comme Karl Rahner substituent au théocentrisme qui légitime l'ordre institutionnel un christocentrisme qui bouleverse le sens que prend le message évangélique pour Antoine. Si Dieu s'est fait homme à travers le Christ, c'est dans le partage de la condition des hommes et des femmes ordinaires de ce monde que réside la fidélité à Dieu : « Innsbruck m'a donc donné une certaine colonne vertébrale et cette conviction que Dieu, le vrai Dieu, s'est fait homme. » Antoine 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, Mgr. Adam, hostile à l'égard des « innovations » théologiques. À la place, Antoine est nommé vicaire dans une paroisse de Sierre et animateur de la JOC : « Et tout est tombé, tous mes projets académiques, d'aller à Paris, de passer la licence à Innsbruck. » Malgré la déception, Antoine se soumet à 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 ! » À la JOC, il supplée à l'abbé Zufferey qui se rend quelques années plus tard 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 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.

Son activité d'aumônier prend place dans un contexte où le catholicisme social instaure un syndicalisme chargé de contrecarrer les abus de la libre concurrence et le risque de voir se propager la « lutte de classe »⁷⁹². Le syndicat chrétien social du Valais, « tenu en bride par les conservateurs

⁷⁹¹ Avant le Concile, Karl Rahner participe 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.

⁷⁹² 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

et le plus souvent animé par des hommes d'Église »⁷⁹³, recrute une partie de ses dirigeants au sein de la Jeunesse conservatrice et de la Jeunesse agricole catholique (JAC). Contrairement à l'Action catholique des régions de diaspora (Genève, Jura), les jacistes⁷⁹⁴ 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'abord⁷⁹⁵. 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.⁷⁹⁶ Les grandes usines métallurgiques comme AluSuisse à Chipi 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 difficile⁷⁹⁷. 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 1930, 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 détonnent dans cette région très majoritairement catholique conservatrice⁷⁹⁸. Avec la progression du Parti socialiste dans les villes des cantons catholiques, les élites politiques et religieuses conservatrices estiment 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 »⁷⁹⁹. 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 » en évitant « de parler des conditions de la vie ouvrière et des actions à

⁷⁹³ 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

⁷⁹⁴ 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 catholique (JRC).

⁷⁹⁵ Y. ABIVEN et E. CALVEZ, « Les avatars de l'identité catholique », *op. cit.*, p. 84

⁷⁹⁶ S. PAVILLON, « Les ouvriers en Valais, entre “révolution industrielle” et “révolution conservatrice” », *op. cit.*, p. 150

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 158

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 182

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 150

entreprendre»⁸⁰⁰. 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 limités⁸⁰¹.

Après une courte formation aux principes de l'Action catholique à Bruxelles, Antoine apprend sur le tas son travail d'aumônier. Il mène des entretiens individuels avec les jocistes dans le but de « connaître la personne pour l'aider à s'affirmer » dans son travail. Il découvre de 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 ou bien une dame, une bonne sœur. » L'approche de la JOC fondée sur l'écoute et le témoignage expose Antoine aux conditions d'existence et de souffrances des jeunes travailleurs et travailleuses qui se confient à lui :

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 de sa vie professionnelle, et tous les à-côtés dans ces stations comme Montana et Crans où ces femmes-là se faisaient manipuler.

Il se sent rapidement démuni face aux problèmes que subissent ces jeunes travailleurs. Le séminaire ne l'a pas préparé à assumer ces charges. Quant à la hiérarchie, elle se préoccupe surtout de maintenir les jeunes dans le giron de l'Église sans se soucier de fournir à Antoine une formation utile au travail social :

Je le reproche encore à certains de mes supérieurs de ne pas m'avoir assez cadré. On ne m'a pas dit 'écoute, stop, garde du temps pour toi et poursuis tes études, ou bien approfondis des choses ». (...) Imaginez... jeune vicaire, 25 ans, sexologue, assistant social, éducateur, maître de chœur, moi qui chante faux, diriger le peuple dans les messes.

C'est la rencontre avec des militants et aumôniers de la JOC plus expérimentés et politisés qui va lui offrir des ressources, des compétences et une connaissance historique du monde ouvrier. En

⁸⁰⁰ A. DAFELON, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse : 1932-1948*, op. cit., p. 79

⁸⁰¹ P.-A. PERREN, *Les chrétiens sociaux et leur influence sur la vie politique dans le Valais romand (1943-1997)*, op. cit., p. 9

1965, il est nommé aumônier cantonal à Sion. Cette nomination l'amène à collaborer avec l'équipe d'aumôniers régionale de la JOC en Valais et au Tessin, et le conduit à franchir régulièrement les frontières cantonales, régionales, nationales pour rencontrer d'autres responsables qui se pensent comme des hommes d'action. Antoine se lie d'amitié avec des aumôniers et militants de la JOC tessinoise engagés à Bellinzone, Lugano ou encore au Val Blenio. Il se lie d'amitié avec Stefano Colombo, plus tard psychiatre, et Damiano Scaroni.

[Damiano Scaroni 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'il l'estimait pas assez politique, pour finalement se lancer dans le social.

Antoine collabore étroitement avec ces militants et « prêtres tessinois » qui « ont marqué toute la JOC ». À leur contact, Antoine s'efforce de sortir de sa réserve. Il est aussi proche de Sergio Reggazoni (1943-2009), secrétaire national de la JOC en 1963 et de la JOCI en 1969. Antoine ne conserve pas « le souvenir d'attitudes partisans » de cet « adversaire du 'jusqu'au-boutisme' » qui cherche avant tout à comprendre « dans le respect des autres »⁸⁰². Les activités de la JOC consistent à échanger sur la vie au quotidien, à faire se rencontrer des milieux différents pour mettre en partage les points communs. Les aumôniers n'hésitent pas à innover en organisant des messes ouvertes aux jeunes protestants et en appliquant les méthodes du groupe de parole, du partage émotionnel, de la « prise de conscience » qui aboutissent à l'affirmation et au désir de changement. Ils invitent des connaissances et parfois amis du séminaire pour parler de solidarité entre personnes exploitées. Antoine voit des jeunes passer de la préoccupation à satisfaire les attentes et les normes religieuses au désir de s'affirmer, de se forger ses convictions, de ressentir ses propres souffrances, besoins, désirs⁸⁰³. Il est rapidement amené à initier des jeunes aumôniers à la perspective de la JOC :

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 de jeunes travailleurs ? Qu'est-ce que vous savez d'eux ?' Et puis ils ont joué le jeu.

⁸⁰² *Ibid.*

⁸⁰³ F. BELLEC, THOMMEN-STRASSER, M., REGAZZONI, S., REGAZZONI, S., *Sergio Reggazoni, la solidarité n'a pas de frontières*. Paris, La Toison d'or, 2011.

Au fil du temps, il devient demandeur d'éléments de compréhension du monde ouvrier susceptibles d'intéresser les jeunes dont il a la charge. À l'occasion d'un camp de la JOC, il invite Charles Delberg pour parler de l'histoire ouvrière :

Je voulais que les jeunes découvrent l'histoire ouvrière. J'avais organisé (...) des camps pour les jeunes. On avait une cabane de la JOC près de Montana. On faisait trois semaines de camp, dont une semaine sur l'histoire ouvrière.

Cet intérêt pour le mouvement ouvrier devient une dimension inséparable de sa « foi », même s'il garde la primauté du spirituel sur les préoccupations concrètes ici-bas : « 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... » Autrement dit, cet intérêt n'est pas vécu comme un choix idéologique ou politique, mais comme un « choix évangélique », motivé par une foi christocentrique valorisant un Dieu incarné par le Christ présent au milieu des pauvres :

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 ce n'est pas une conversion politique. Il y a quelque chose d'un peu évangélique là derrière, l'attention aux plus pauvres, le souci de la promotion collective.

Crise, rupture et reconversion de l'engagement

Le souci d'inscrire la foi dans la réalité quotidienne des travailleurs ordinaires se reflète dans ses sermons. Ces derniers rappellent la condition humaine du Christ, questionnent la réalité des rapports sociaux et sollicitent le jugement des paroissiens plutôt que d'affirmer des vérités abstraites :

La JOC, c'était la porte d'entrée dans le réel. Si vous relisez mes sermons, 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. C'est des trucs qui ont alimenté mes sermons.

La pratique religieuse de ces militants ouvriers s'exprime par l'intermédiaire des réunions de la JOC, et non par la messe dominicale

en paroisse⁸⁰⁴. Elle renforce chez Antoine sa conception christocentrique de la foi qui entre en inadéquation avec les attentes d'un public paroissial éloigné des milieux ouvriers et « fonctionnant sur l'effacement des différences de classes et d'opinion entre ses membres »⁸⁰⁵. Ces paroissiens attendent du prêtre de ne pas manifester son opinion « 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 »⁸⁰⁶. Les réactions des paroissiens affaiblissent son sentiment d'appartenance à la communauté paroissiale :

J'ai été très vite catalogué comme un homme de gauche. (...) J'avais des filles qui étaient manœuvres à l'usine Chippi, et les parents leur disaient 'ne va pas te mettre là-dedans [à la JOC], tu vas avoir que des ennuis avec ton patron !'

On retrouve ici l'un des mécanismes de détachement que Jean-Marie Donegani identifie à partir des récits biographiques de catholiques de gauche en France. En effet, l'intégration d'Antoine dans le milieu ouvrier via l'Action catholique le conduit peu à peu à se sentir en décalage avec la communauté paroissiale. Une étape décisive intervient lorsqu'il est nommé aumônier national de la JOC en 1969. Il déménage à Genève où se trouvent les bureaux de la JOC et prend rapidement contact avec des aumôniers de la JEC, de la JOC et de l'ACO engagés pour la plupart à Chrétiens du mouvement. Pour ces chrétiens, les formes de spiritualité et de dévotions sont disqualifiées par les jocistes comme des dualismes qui trahissent l'esprit de l'Évangile. Les militants de la JOC prennent position contre l'initiative schwarzenbach. De nombreux chrétiens de gauche s'impliquent dans les campagnes et actions de mobilisation jusqu'à la votation de juin 1970 qui rejette à 54% l'initiative « contre la surpopulation étrangère ».

Il y a Schwarzenbach. Et puis c'est là que le problème des saisonniers s'est révélé. (...) J'ai quand même fait trois ou quatre étés à la Grande Dixence entre 1954 et 1957. J'ai vécu avec les saisonniers là-haut. (...) Donc pour vous dire, ça, ça me scandalisait.

⁸⁰⁴ J.-M. DONEGANI, « Itinéraire politique et cheminement religieux », *Revue française de science politique*, 29^e année, n°4-5, 1979. p. 704.

⁸⁰⁵ *Ibidem*, p. 707.

⁸⁰⁶ C. SUAUD, *La Vocation, op. cit.*, p. 123-124

L'insertion dans ces réseaux militants, et les sollicitations à l'engagement qui en découlent, incitent Antoine à prendre position en qualité d'aumônier. Cependant, ces multiples incitations à l'engagement se heurtent à ses dispositions cléricales. La politisation sacerdotale est vécue comme une transgression qui génère une profonde culpabilité, en plus de la crainte de la sanction hiérarchique.

Les premières manifestations qui se sont déroulées à Genève, je disais 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 des responsables qui me dit, « mais dis seulement que tu as peur ! On comprend. » (...) J'avais une peur d'aller manifester (...) avec l'excuse de me dire 'ce n'est peut-être pas ta place'. C'est quand même une période que j'ai dû franchir.

Son engagement est toutefois conforté par des prêtres et aumôniers de Chrétiens du mouvement, comme Charles Philipona, vicaire et aumônier à la JOC : « Avec Philipona on était très copain. C'était des relations d'amitié. » L'amitié qu'il entretient avec ce prêtre engagé dans les mouvements de contestation contribue à légitimer la politisation sacerdotale. En s'engageant dans les mobilisations, le prêtre manifeste qu'il est un homme ordinaire qui ne peut déroger à la responsabilité de chacun d'œuvrer pour un monde plus juste. Une seconde modalité de politisation consiste à faire usage de son statut de prêtre pour donner à la mobilisation des effets d'autorité dans l'Église et dans l'action politique⁸⁰⁷. Antoine franchit une nouvelle étape en participant aux actions militantes des jocistes. Il s'enchaîne avec eux sur la place fédérale à Berne pour manifester leur désaccord avec la politique étrangère de la Suisse au Brésil :

Je partais avec la voiture pleine de chaînes, et puis je récupérais en route un gars du mouvement pour aller se faire enchaîner au Palais fédéral. Ça, c'était aussi une prise de position qui m'avait aidé à me situer.

Il décide également d'adjoindre sa signature à la liste des 32 ecclésiastiques refusant de payer la taxe militaire, sachant « que si mon père l'apprend, lui qui était sergent-major et pompier, il allait faire une

⁸⁰⁷ Y. RAISON DU CLEUZIQU, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 42, no. 2, 2017, pp. 103-126.

crise cardiaque ». Il est condamné à deux reprises à la prison, « une fois 24 heures, une autre fois 48 heures », mais la « question, là, c'était de franchir une étape sur le chemin de la rupture. C'en était une. » Le passage par la prison l'amène à partager la solitude des accusés et condamnés de qui l'exercice de la prêtrise en paroisse tient nécessairement éloigné. Cette condamnation lui fait subir les récriminations de l'évêque, mais les conflits que ce dernier entretient avec d'autres prêtres en rupture en atténuent certainement la portée. Car Antoine se sent appartenir à un mouvement de prêtres qui contestent l'autorité de l'évêque. L'idéal évangélique intériorisé à travers la JOC et ses engagements mettent à mal sa docilité à l'institution et les justifications religieuses qui la fonde. Antoine s'implique dans le Comité d'action pour l'abolition du statut de saisonnier avec d'autres aumôniers. Il emmène également, à la demande de Sergio Regazzoni, des jeunes jocistes à Besançon pour soutenir les ouvriers de l'usine LIP. Le mouvement européen et genevois de prêtres-mariés et le soutien des jocistes à un aumônier sanctionné par l'évêque pour sa relation amoureuse avec une militante l'amènent aussi sans doute à envisager une relation sentimentale, bien qu'il ne soit « pas un militant du mariage des prêtres »⁸⁰⁸. Cette relation est un facteur décisif dans le choix de mettre un terme à son sacerdoce lorsque prend fin son mandat à la JOC :

Pour moi, tout s'est fini en 1975. (...) En 1975, quand j'ai terminé mon mandat, je n'étais pas encore très au clair sur ma situation sentimentale. Par contre, c'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 cette relation qui commençait à se développer. Et vu que je n'étais pas un militant du mariage des prêtres, je me suis dit, « sois honnête, tu ne respectes pas le célibat, donc tu n'exerces plus le ministère. »

Ce choix est aussi facilité par le soutien de Charles Philipona qui défroque à son tour et lui facilite l'accès à un studio, avant de prendre un petit appartement avec sa compagne dans un immeuble d'un quartier populaire. Mais contrairement à Charles Philipona qui se reconvertisse

⁸⁰⁸ C'est là un indice probant de la priorité qu'il accorde à la solidarité avec le 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.

dans l'enseignement, Antoine se projette en « bon militant » dans un travail « au bas de l'échelle ». Il trouve un poste de nettoyeur à l'hôpital sur les conseils d'un ami, secrétaire syndical à la FSCG, qu'il a rencontré dans le cadre du militantisme :

J'ai été voir Franco Guggiari qui était un des responsables syndicaux avec Bernard Mathey, 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 pour la campagne 300 francs / 40 heures !'

Militant syndical à la CRT, il est rapidement nommé délégué du personnel « vu que j'étais l'homme du dialogue et du compromis ». En 1977, « crevé » par ce travail, il accepte le poste d'aide-postier que lui propose un ami « chef de poste ». Il effectue ce travail jusqu'à la retraite, vivant d'une maigre pension dans son petit appartement en périphérie de la ville.

Dans cette trajectoire, le refus de parvenir l'emporte sur les opportunités d'ascension professionnelle : « 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. » Le sentiment d'illégitimité culturelle que peuvent éprouver les enfants d'ouvriers a peut-être aussi pesé sur le refus de reprendre des études. Il insiste toutefois sur son désir de fidélité au monde ouvrier qu'il place en contradiction avec la « réussite » professionnelle. Cette fidélité lui permet de recouvrer une estime de soi fragilisée par le sentiment d'avoir trahi l'institution à laquelle il se sent encore appartenir :

Pour moi c'était important que j'aie une vie de militant. Et que je gagne ma croûte. J'ai fait deux ans de nettoyeur de 4 heures du matin à midi, plus les engagements syndicaux parce que j'étais tout de suite dans le bain. Donc je me suis crevé la peau un peu. Je me suis beaucoup bagarré. J'ai fait des débrayages, des grèves avec les nettoyeurs. (...) Je peux m'estimer heureux d'avoir été au moins fidèle à ça. Cela me console ou me rassure.

Son refus de parvenir exprime le « sens privé de son engagement⁸⁰⁹ », c'est-à-dire son désir de fidélité évangélique au monde ouvrier. Cette fidélité est ce qui lui permet de faire tenir ensemble les « morceaux » de sa vie passée de prêtre et présente de travailleur « défroqué ». Ce travail de mise en cohérence biographique apparaît clairement dans le journal

⁸⁰⁹ L. WILLEMEZ, « Perseverare Diabolicum », *op. cit.*, p. 77

intime qu'il rédige chaque semaine durant toute sa carrière professionnelle. Apparaît de ce journal dont il en tire un livre autobiographique, une « vision fidéiste » de son appartenance à l'Église. Elle consiste à montrer que, malgré sa « trahison » de l'Église - notamment en matière d'abstinence sexuelle -, subsiste une autre fidélité au Christ. Celle-ci repose sur le témoignage par sa présence en milieu ouvrier, le partage du sort des démunis et les luttes ouvrières :

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 communié. (...) Je me dis que je n'ai peut-être 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.

De ces propos se dégage ce que Marie-Hélène Lechien appelle un « mode de réassurance ». Il consiste pour les militants à entretenir un « sens privé de l'engagement » propice à son maintien face aux doutes, à la fatigue et aux difficultés subies⁸¹⁰. Ce « sens privé » résulte du travail personnel et souvent intime consistant à rattacher la cause défendue aux convictions intimes de l'ordre de la foi, des convictions intellectuelles, ou encore de ses propres expériences personnelles. Chez Antoine, ce sens passe par l'écriture dans un journal intime. Ses notes décrivent son quotidien d'aumôniers auprès de travailleurs « exploités », la série d'humiliations subies au travail, ses interventions auprès de la hiérarchie, etc. Au-delà du maintien de l'engagement au long cours que l'on retrouve chez de nombreux enquêtés qui disent avoir conservé « quelque chose » du « bonhomme Jésus », pour citer une enquêtée, ce besoin de sens est sous doute aussi ce qui motive Antoine à rassembler ses notes dans des fragments autobiographiques.

Conclusion

Si les événements de 68 ont influencé les revendications nouvelles que portent les militants d'origine chrétienne dans les syndicats chrétiens, les transformations ont été initiées bien avant. Les militants catholiques formés dans les mouvements d'Action catholique d'après-guerre rompent avec le corporatisme et engagent avec d'autres un tournant à

⁸¹⁰ M.-H. LECHIEN, « Des militants de la « cause immigrée ». Pratiques de solidarité et sens privé de l'engagement », *Genèses*, vol. 50, no. 1, 2003, pp. 91-110.

gauche au sein de la FSCG. Ces catholiques de gauche issus de milieux populaires important, via l'Action catholique et MPF, une éthique militante qui articule étroitement les revendications pour la qualité de vie du groupe ouvrier (loisir, éducation, logement) et l'amélioration des conditions de travail. Longtemps tenue à l'écart de la gauche syndicale et politique, les pionniers de ce catholicisme d'engagement ont subverti un syndicalisme autrefois lié au Parti indépendant chrétien social (PICS) qui entendait faire bloc contre le socialisme. La rupture des liens d'interdépendance avec le PICS par ces pionniers qui valorisent la participation « à la base » s'inscrit dans un processus de redéfinition et de repositionnement à gauche des syndicats chrétiens au sein de la configuration syndicale, et contribuent ainsi au renouvellement de l'offre syndicale dominée par l'USS. Pour nombre d'enquêtés succédant à cette génération, le scoutisme, la JOC, mais aussi les groupes tiers-mondistes, les luttes de quartier et les collectifs militants fonctionnent comme des « passerelles » vers le syndicalisme. Dans l'immédiat après-68, la FCOM, la CRT et plus tard le SIT offrent des débouchés militants. La plupart des enquêtés qui militent dans une organisation « gauchiste » privilégient l'insertion syndicale dans les fédérations de l'USS, car elles sont envisagées comme la principale force syndicale du mouvement ouvrier à l'échelle nationale. Ces militants d'origine catholique en rupture avec l'Église entendent ne plus avoir à faire avec des organisations – politique, syndicales, etc. – chrétiennes stigmatisées par leur affiliation passée à l'Église et au PICS. D'autres enquêtés, dont l'itinéraire militant se caractérise par un attachement aux groupes de défense d'une cause plus directement issus de la JOC et investie par d'anciens jocistes, envisagent plus volontiers un engagement au sein de la FCOM et de la CRT. Parmi ces derniers se trouvent des enquêtés issus des milieux catholiques populaires destinés à fréquenter la JOC. Ces militants sont animés par un éthos militant forgé à travers le dispositif pédagogique de l'Action catholique, orienté vers de jeunes ouvriers coupés du monde syndical. Cet éthos les porte à valoriser la participation de « la base » à la vie du mouvement syndical, à se désintéresser des « batailles d'appareils » et à défendre la cause des travailleurs oubliés de l'action syndicale.

Les itinéraires analysés confirment toutefois l'importance de certaines instances de socialisation comme la famille et les groupes militants, ainsi que le rôle des réseaux sociaux sur la prise de contact, les modalités et

le maintien de l'engagement syndical⁸¹¹. En amont, la famille et les « camarades » militants apparaissent bien comme des instances de socialisation à l'engagement syndical, mais aussi comme des vecteurs de prise de contact avec les organisations syndicales.

Dans tous les cas, l'étude de ces itinéraires amène à relativiser la dimension idéologique – tant politique que religieuse – de l'engagement syndical. Bon nombre de remarques qui tentent de rendre compte des orientations syndicales des militants d'origine chrétienne dans les années post 68 par des motifs politico-religieux doivent ainsi être prise avec précaution⁸¹². Les interprétations post hoc prennent la forme de rationalisations qui simplifient à outrance la pluralité des itinéraires syndicaux et qui ignorent presque tout de l'influence des dispositions et insertions sociales.

⁸¹¹ B. DURIEZ, F. SAWICKI, « Réseaux de sociabilité et adhésion syndicale. Le cas de la CFDT », *Politix*, vol. 16, n°63, Troisième trimestre 2003, pp. 17-51.

⁸¹² On se réfère ici au numéro de revue intitulé « À gauche, ces chrétiens..., groupuscules isolés ou mouvement d'avant-garde ? », *Autrement*, n° 8, février 1977.

Chapitre 5

À gauche entre critique et fidélité à l'institution

Une troisième famille de militants regroupe les enquêtés qui privilégient un engagement en dehors des organisations syndicales et politiques. Pour la plupart de ces enquêtés, le militantisme à travers la profession cléricale ou paracléricale et l'engagement associatif tel que le militantisme de défense des droits de l'homme, la défense des chômeurs ou encore l'aide au développement constituent un moyen de rompre avec les insatisfactions des formes traditionnelles et paroissiales de fidélité religieuse. Ces enquêtés recherchent de nouvelles manières d'être « croyant » dans le monde, bien que certains d'entre eux admettent ne plus entretenir aujourd'hui d'intérêt particulier pour la « foi », quand d'autres déclarent y être attachés tout en étant « en recherche ».

Peut-être par hasard ou au contraire significatif du milieu, la majorité des enquêtés d'origine protestante qui privilégient ce type d'engagement ont accompli des études de théologie et exercent par la suite une activité cléricale (pasteurs) ou paracléricale (aumôniers, animateurs, etc.). Face aux milieux paroissiaux qualifiés de « conservateurs » et refusant toute implication de l'Église dans les questions touchant de trop près à la politique intérieure (e.g. travailleurs immigrés) et étrangère (e.g. activités des multinationales) de la Suisse, une partie des enquêtés rompt avec l'institution. La plupart font ce choix dans les années 1968-1970 suite notamment à la campagne contre l'initiative Schwarzenbach. D'autres, pourtant, persévèrent au sein de l'institution à laquelle ils se sentent appartenir, tout en adoptant des pratiques et discours critiques à son égard. C'est le cas de trois d'entre eux dont l'itinéraire est analysé en première partie. Leur propension à militer « par la profession⁸¹³ » est indissociable de leur « conformation » à l'institution, c'est-à-dire d'une tentative de réajustement entre leurs dispositions (désir, aspiration, croyances, etc.) et les rôles, normes et contraintes institués par l'Église. Ce faisant, ces clercs participent – avec plus ou moins de succès – à élargir les frontières du pensable de l'institution en modifiant son champ d'action. On verra qu'aux avantages matériels (bourse d'études, revenus, etc.) motivant cette « fidélité paradoxale⁸¹⁴ » s'ajoutent des appartenances « calculées » (e.g. accéder à une tribune, instrumentaliser

⁸¹³ J. PAGIS, « Incidences biographiques du militantisme en Mai 68 », *Sociétés contemporaines*, 2011/4, n° 84, pp. 25-51.

⁸¹⁴ Y. RAISON DU CLEUZIQU, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 42, no. 2, 2017, pp. 103-126.

le statut de théologien, etc.) et « affectives » (se sentir « protestant », être un héritier du patrimoine familial protestant, etc.).

Côté catholique, les prêtres qui restent fidèles à l'institution tout en s'affranchissant à travers le militantisme de certaines normes instituées sont rares. Les prêtres-ouvriers sont un exemple évident de ce type de stratégie. Le cas d'Antoine examiné plus haut qui, pendant un temps, travaille comme nettoyeurs et assume un engagement syndical sans renoncer officiellement à son statut clérical, s'en rapproche également. Cependant, cette attitude ne concerne pas uniquement des prêtres ou des religieuses et religieux. Parmi la masse des fidèles, celles et ceux qui se politisent à gauche dans les années 68 ont très bien pu adopter ce type d'attitude. Leur engagement dans des groupes à plus ou moins forte « tonalité chrétienne » tout en faisant preuve d'une attitude critique à l'égard de l'Église, voire d'une indifférence à son égard, les situe quelque part entre la rupture et la docilité à l'institution. C'est ce type d'attitude que nous voudrions analyser à travers la trajectoire de deux d'entre eux. Contrairement à celles et ceux qui rompent avec l'institution et poursuivent un engagement syndical ou gauchiste, ces enquêtés vivent un détachement progressif avec l'Église qui prend aussi bien la forme de l'indifférence que de l'auto-marginalisation ou du silence contestataires. Ces catholiques d'origine, qui peuvent sembler indifférents vis-à-vis de l'Église, entretiennent néanmoins un lien fort avec des organisations directement issues du militantisme catholique, et parfois encore situées dans le champ de l'institution. C'est le cas par exemple de la Commission tiers-monde de l'Église catholique ou de certaines organisations de solidarité internationale fondées par des catholiques « tiers-mondistes », dont les fondateurs et pionniers sont issus de la mission étrangère de l'Action catholique. Parmi les enquêtés, les jeunes ouvriers ou employés semblent toutefois plus nombreux à privilégier ce type d'engagement. La comparaison de leur trajectoire permet de questionner les influences réciproques entre activité professionnelle et militantisme. Plus précisément, elles révèlent que ce type d'engagement leur offre des rétributions symboliques et matérielles plus directement accessibles que l'activité syndicale ou partisane.

Le choix des cinq itinéraires analysés dans ce chapitre – trois protestants et deux catholiques – repose également sur le fait qu'ils font apparaître deux types principaux d'engagement de solidarité. Le premier type d'engagement concerne des enquêtés nés vers la fin des années 1930 qui se rendent en Afrique pour favoriser le « développement » du Tiers-

Monde. Côté protestant, le bénévolat à la CIMADE en France ou les voyages itinérants organisés par les aumôniers constituent souvent une première étape vers un engagement « tiers-mondiste ». Côté catholique, la participation aux activités de la JOC a parfois nourri un intérêt durable pour le Tiers-Monde. Dans les deux cas, les motifs religieux de l'engagement s'érodent à mesure que les interrogations et intérêts que soulève leur expérience dans le Tiers-Monde relèguent la fidélité à l'institution au second plan.

Le second type d'engagement regroupe les enquêtés plus jeunes qui se politisent vers la fin des années 1960, assistent aux coups d'État et l'instauration de dictatures militaires en Amérique latine qui mettent un terme aux espoirs suscités par les mouvements de révolution populaires. Dans les milieux chrétiens, ces événements provoquent des débats théologiques sur la légitimité du combat révolutionnaire. La circulation en Europe d'une théologie « de la libération » qui dénonce la « violence institutionnalisée » générée par le système d'échanges commercial entre nations riches et nations pauvres, ainsi que les « structures de péché » qui entretiennent l'exploitation des pauvres, ouvrent de nouvelles perspectives pour les chrétiens en quête d'un autre christianisme. Si la critique anti-impérialiste constitue pour certains enquêtés qui rompent avec l'institution et la foi un vecteur de passage entre « l'humanisme chrétien » et l'anti-impérialisme des organisations marxistes-léninistes, d'autres enquêtés, qui manifestent une attitude de fidélité critique à l'institution, adoptent des pratiques d'innovation.

Des trajectoires de « clercs » protestants façonnées par une fidélité critique à l'institution

« Si c'est prêcher la naissance virginale du Christ, qu'il est ressuscité, et que l'humanité est sauvée à travers ça, qu'est-ce que les gens en ont à faire !? Et quand on voit l'abominable souffrance du monde, n'a-t-on pas autre chose à dire ? »⁸¹⁵ C'est en ces termes que Paul, fils de missionnaire et bénévole à la CIMADE après ses études de théologie en 1964 avant d'intégrer l'organisation de la Déclaration de Berne en 1970, décrit la perte de signification que prend pour lui le discours chrétien tel que formulé par l'Église. La grande majorité des enquêtés qui se déclarent croyants durant leur jeunesse et qui s'investissent dans

⁸¹⁵ Entretien avec FV, juin 2015.

l'institution religieuse grandissent dans un monde et vivent des expériences qui mettent en crise le sens que prend pour eux la croyance et fidélité religieuse. Pour ces jeunes chrétiens, l'articulation entre la « foi » et les problématiques sociales de leur temps, en particulier le Tiers-Monde, met en question leur système primaire de croyances et devient une problématique existentielle qui trame leur itinéraire biographique.

L'adhésion à l'ensemble de croyances est soumise à une contrainte de sens, bien que la plupart du temps l'appartenance et la fidélité à une institution comme l'Église « ne résultent pas prioritairement d'une adhésion intellectuelle à la doctrine ni d'une mission raisonnée au pouvoir qu'exercent les dirigeants »⁸¹⁶. Si le sens de la fidélité religieuse et la docilité consentie à l'institution va généralement de soi, certains contextes peuvent fragiliser la « plausibilité »⁸¹⁷ des croyances partagées par un groupe. Ces contextes peuvent susciter chez le croyant une réflexivité sur ses motifs réels d'adhésion et sur le sens profond des croyances auxquelles il est attaché. Certaines conditions peuvent favoriser cette réflexivité, par exemple le fait de disposer de temps pour réfléchir et approfondir ces questions (étudiants, jeunes scolaires, etc.)⁸¹⁸.

Ce travail de subjectivation est un aspect central de la politisation religieuse de certains enquêtés. Il peut conduire à l'abandon de la croyance et engager un processus d'alternation, c'est-à-dire un changement radical de vision du monde. C'est le cas pour celles et ceux qui adhèrent à une lecture marxiste et matérialiste au détriment d'une lecture religieuse du monde : l'engagement militant (syndical, gauchiste, féministe, etc.) se substitue alors à la fidélité aux idéaux évangéliques. D'autres enquêtés, en revanche, privilégient d'autres modalités d'attachement à l'institution religieuse en s'appuyant sur de nouvelles lectures théologiques et innovations pratiques. Les enquêtés qui endossent cette attitude sont généralement socialisés dans un univers familial croyant et pratiquant qui fait preuve d'une relative ouverture aux débats questionnant les contenus et pratiques institués. La formation intellectuelle de ces enquêtés passe par un cursus de théologie dans des facultés universitaires œuvrant au dialogue avec les sciences

⁸¹⁶ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholique en France aujourd'hui*, Paris, Economica, 2009, p. VII.

⁸¹⁷ P. L. BERGER, *L'impératif hérétique. Les possibilités actuelles du discours religieux*, Paris, Van Dieren, 2005, 191 p.

⁸¹⁸ B. LAHIRE, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998, 256 p.

humaines. Ils se heurtent toutefois à un univers paroissial qu'ils qualifient de « conservateur », retroussé sur lui-même et allergique à toute implication « politique » de l'Église. Ces enquêtés se trouvent ainsi en décalage avec l'univers institué. L'analyse des itinéraires biographiques de Pierre (1940), Jean (1944) et Mathieu (1950) permet de reconstituer les vecteurs de socialisation de cette « unité générationnelle⁸¹⁹ » de clercs protestants et les modalités d'accommodation et de recomposition de leur appartenance à l'institution.

Aumôniers et animateur social dans les années 68 (Pierre)

L'originalité du récit de Pierre, né en 1940, tient non seulement au poids qu'il accorde à l'héritage familial du milieu paysan et « libriste⁸²⁰ » dans lequel il grandit à travers l'existence d'une conscience de son histoire et de son contexte local, mais aussi à la singularité de sa trajectoire d'aumônier des jeunes dans les années 68. Le fait que la très nette attitude critique qu'il manifeste vis-à-vis de l'institution religieuse et de la société « bourgeoise » ne se traduise pas directement en orientation et engagement politique constitue une source d'interrogation. Son récit invite à réfléchir aux logiques de la traduction militante de cette attitude critique, et au-delà sur les stratégies déployées pour recomposer son appartenance à l'institution. À cela s'ajoute l'importance qu'il donne dans son récit à l'influence de Taizé et de la vie communautaire pour refonder des solidarités porteuses de transformations sociales. L'influence de « l'utopie sociale » portée par les revendications communautaires des milieux œcuméniques bien avant l'année-événement de 68 relativise la portée de celui-ci. Son récit montre également comment cette utopie sociale se réactualise dans les années 1970 et 1980 au cours de sa trajectoire professionnelle dans le milieu associatif.

Sa socialisation religieuse dans le contexte des années 1960, puis son itinéraire d'aumônier mettent précisément en lumière les affinités entre les idéaux communautaires, un schème anti-institutionnel et l'autogestion pédagogique valorisant la participation plutôt que la formation de *leaders* que l'on retrouve chez d'autres militants comme Amos (cf. chapitre IV).

⁸¹⁹ K. MANNHEIM, *Le problème des générations*, Paris, Armand Colin [2^{ème} édition], 2011, 168 p.

⁸²⁰ Le terme « libriste » désigne les membres de l'Église libre du canton de Vaud.

Un terreau paysan « libriste » dans une ville ouvrière

« Dans la famille élargie, on est paysan et les femmes sont infirmières. » Pour qualifier le milieu familial élargi, Pierre a choisi cette formule. Dans la famille, on est paysan de père en fils. Les parents, cousins, oncles et tantes sont aussi tous des « libristes ». Marié à une fille de paysan de la région nyonnaise, son père reprend la ferme de ses beaux-parents dont la propriété et le terrain appartiennent à la « famille Haensch, de la Banque Haensch ». La ferme se situe à quelques pas de Nyon, une ville ouvrière et paysanne. Dans la famille, « on travaille dur » pour faire tourner l'exploitation. Chacun y met du sien. Mais « ce qui est aussi déterminant, c'est l'engagement ». Le mot revient souvent :

Mes deux parents sont des gens très sociables, très actifs dans le monde politico-associatif. (...) Ma mère dans les Unions chrétiennes féminines qui ont une dimension plus sociale. Jusqu'à sa mort, elle sera très engagée là-dedans, ce sera un lieu de référence pour elle. Et puis le monde associatif, le monde paysan.

Son père, qui vient d'une famille « libérale paysanne » dans laquelle « on lit *La Gazette* », un quotidien proche du parti libéral vaudois, siège un temps au Conseil communal sous l'étiquette du Parti radical (démocratique). Pierre raconte qu'après s'être d'abord rendu dans le groupe local du Parti libéral où il ne trouve « que des notables, avocats, médecins », son père « s'en va au Parti radical parce que c'est là qu'il retrouve les paysans de la ville et de la région ». Cet engagement, Pierre le qualifie de « social », à la rigueur de « politico-associatif ». Ce qui compte, c'est son caractère local, proche des gens, loin de la politique de grande échelle. Pierre y voit l'expression d'un esprit de solidarité qui, cela va de soi, est inscrit dans l'histoire familiale :

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.

Si son père s'engage au parti, c'est parce qu'il y retrouve le monde paysan et que c'est à l'échelle de la municipalité que l'engagement social trouve les moyens de sa réalisation. Cet intérêt pragmatique pour la politique reste néanmoins une exception dans la famille : « Tous les autres [membres de ma famille] sont dans un engagement religieux, et

d'abord social, à travers la profession, à travers l'église. Mais [contrairement à mon père] ils ne le sont pas à travers les partis. » Pierre illustre ce rapport non partisan à la politique en évoquant la collaboration qu'entretient son père avec les élus communistes. Durant les années 1930, le Parti communiste obtient plusieurs sièges à la ville et mène une politique sociale ouvrière ambitieuse. La ville de 5000 habitants compte plusieurs fabriques. La plus importante est une usine d'allumettes, succursale d'un fabricant suédois qui emploie une centaine d'ouvrier-ère-s⁸²¹. À la fin de la décennie, la droite – le Parti libéral et le Parti radical (majoritaire), ainsi que le Parti socialiste (minoritaire) tiennent les rênes de la municipalité qui vote l'interdiction des défilés et joutes oratoires du Parti communiste. En 1940, ce dernier est interdit sur l'ensemble du territoire national. Dix ans plus tard, le Parti ouvrier populaire (POP), qui succède au Parti communiste, remporte quatre sièges sur cinq à la Municipalité et devient avec l'Ouest lausannois (Renens) l'une des plus importantes sections régionales du Parti du travail (PdT)⁸²². À Nyon, Armand Forel incarne le POP. Député national et « médecin des pauvres », il est membre du Conseil communal en 1949 et Conseiller municipal de la ville de 1958 à 1962 : « 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. » Plus tard, il découvrira en dépouillant les bulletins de vote de la commune que son père fut élu au Conseil communal grâce aux voix d'électeurs communistes qui le tiennent en bonne estime.

Dans notre famille, la question [de l'adhésion au communisme] ne se pose pas, mais mes parents ne sont pas anticommunistes parce qu'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. Je suis assez sûr qu'au Parti radical où des élus doivent être foncièrement anticommunistes, cela ne se pose pas dans ces termes. On est plutôt au service de la société. Cet engagement radical, il est local, c'est la défense du monde paysan. (...) 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

⁸²¹ M. DENISART et J. SURCHAT, *Le cigare et les fourmis : aperçu sur l'histoire des ouvrières nautoises : l'exemple de Vevry et Nyon*, Lausanne, Suisse, Éditions d'en bas, 1987, p. 75 et ss.

⁸²² *Ibid.*, p. 79

la maison gratuitement. Tout cela se joue en dehors des schémas politiques.

Pierre garde aussi en mémoire la grève des ouvrières et ouvriers de l'usine d'allumette en 1949⁸²³ alors qu'il a tout juste neuf ans : « 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. » Les paysans et ouvriers de la région se solidarisent avec les grévistes. Ses parents distribuent ainsi de la nourriture aux grévistes : « Et par la suite, il y a une politique très sociale menée par la ville. » La politique sociale du POP est menée en bonne coopération avec les élus du Parti radical, et avec l'appui de responsables locaux et compagnons de route du parti tel que le directeur du collège et chef du service de l'enseignement secondaire. Elle aboutit notamment à un système de bourses d'études dont Pierre bénéficiera une fois sa scolarité achevée.

Si les produits de la socialisation primaire peuvent être affaiblis, voire générer des attitudes d'opposition lorsque les individus sont confrontés à des situations d'incohérence entre agents et agences de socialisation⁸²⁴, Pierre souligne au contraire 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 ». L'attitude politique de son père serait même une valeur centrale de la communauté libriste, tout au moins parmi les plus engagés.

Autre souvenir marquant, Pierre vit assez mal l'ascendant des propriétaires-banquiers du domaine agricole familial. Leurs allées et venues au domaine qui leur sert de maison de vacances l'amène à réaliser le fossé qui sépare les conditions d'existence de la bourgeoisie bancaire et la vie laborieuse du monde paysan :

Dans la famille, parmi mes trois frères, je suis celui qui ressent le plus fort la différence avec la famille Haensch, la différence 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.

Cette expérience douloureuse des différences sociales suscite précocement un sentiment d'injustice à l'égard du milieu social incarné par cette famille de banquiers. La suite de son récit indique que ce milieu

⁸²³ Cette grève est évoquée par P. JEANNERET, *Popistes, op. cit.*, p. 451

⁸²⁴ B. LAHIRE, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles, op. cit.*

a contribué à un autre aspect essentiel de sa socialisation, à savoir l'intériorisation d'un sens du monde social marqué par l'idéal d'une « société la plus juste, la plus égalitaire, avec le souci des pauvres », ainsi qu'une appétence à la vie en communautaire.

Goût pour le voyage, socialisation à la vie communautaire et confrontation à la misère des quartiers populaires

La famille fréquente régulièrement la communauté libriste de Nyon. L'envoi de missionnaire par la communauté et les témoignages de ces derniers nourrissent l'intérêt de certains paroissiens comme sa mère pour les pays lointains et les voyages : « Ma mère aimait voyager, mon frère est allé à Londres, moi je suis allé à Glasgow et après en Afrique, mes parents sont venus nous voir. Ma mère adorait voyager. Elle disait 'mais allez-y !' » Cette ouverture familiale au voyage et à la rencontre de l'autre est aussi favorisée par les contacts réguliers qu'entretient la famille avec un oncle de Budapest. Pierre entend ainsi régulièrement parler « de l'oncle et des cousins de Hongrie ». La famille entretient des contacts réguliers avec les cousins et cet oncle, un intellectuel communiste engagé dans le parti local, mais critique à l'égard du régime soviétique.

Jeune adolescent, Pierre participe aux séjours d'évangélisation en France organisés par les Gais vagabonds (GV), destinés aux jeunes de l'Église libre et de l'Église protestante vaudoise. Durant l'été 1960, il se rend à Marseille avec GV qui planifie une action d'alphabétisation dans un quartier populaire de la ville avec la CIMADE⁸²⁵. Il participe également chaque année aux camps bibliques de Vaumarcus et aux camps d'évangélisation de GV en France :

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, très militant, c'était une sorte de rite de passage pour beaucoup de jeunes libristes et de l'Église nationale.

Parmi les lectures encouragées à GV, Pierre garde en mémoire *De la vie communautaire* que le théologien Dietrich Bonhoeffer écrit dans les

⁸²⁵ 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 partisans.

années 1930, durant sa période d'évangélisation en France. La déclinaiton religieuse des idées communautaires est aussi diffusée par les rassemblements œcuméniques de Taizé auxquels Pierre participe à plusieurs reprises. À l'instar de la communauté de Boquen, Taizé incarne un christianisme lyrique et festif, un lieu aussi où se multiplient les nouveautés liturgiques et les recherches spirituelles. Les idées et expériences de partage communautaire contrastent avec les attitudes de condescendance qu'expriment les propriétaires du domaine familial et certains libristes de professions libérales. Plus encore, l'esprit communautaire de Taizé et la multiplication des expériences communautaires en Europe portent en germe la critique de l'Église-institution et l'utopie d'une transformation de la société « par le bas ». Intéressé par le travail social, Pierre renonce toutefois à poursuivre ses études dans une école sociale, car « l'image » qu'il s'en fait se résume à « son côté un peu superficiel, alors que moi j'aimerais une formation plus solide ». Après un stage dans une maison de jeunes à Genève, il porte son choix sur la faculté de l'Église libre dans un contexte où celle-ci s'efforce de recruter de nouveaux étudiants⁸²⁶ : « Je fais de la théologie, pour avoir quelque chose de plus nourrissant, qui fasse plus réfléchir. Et puis c'était le cas. » Il débute ses études en 1959 grâce au soutien matériel de sa famille, tantes et oncles. À la faculté règne « une piété, un lien avec la parole », un lieu où « on lit [les textes] de façon intelligente, cultivée », sans manière scolastique⁸²⁷. Les étudiants participent régulièrement aux débats en petits groupes et sont sollicités pour animer des études dans les paroisses : « Les profs animent des études bibliques dans les paroisses du canton. Nous, les étudiants, on anime aussi les études les uns les autres. »

⁸²⁶ À partir des années 1940, le nombre d'étudiants-e-s 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 du renouvellement du corps ecclésiastique à laquelle est confrontée l'Église libre et auquel Pierre 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.

⁸²⁷ 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.

En 1963, Pierre bénéficie d'une bourse d'études pour réaliser un stage en Écosse dans « une cité ouvrière de 20'000 chômeurs » au cœur d'une région industrielle sinistrée. Les étudiants de la faculté locale le sollicitent pour rejoindre l'équipe d'animation auprès des jeunes des cités ouvrières :

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 de jeunes gars des quartiers chauds.

Cette expérience renforce sa « prise de conscience des problématiques sociales d'une société ». C'est aussi durant ce séjour qu'il suit de près les débats suscités par le best-seller de l'évêque anglican J.A. Robinson, auteur de *Honest to God* dont « tout le monde parle » : « À 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. » Pierre découvre ainsi une théologie critique à l'égard de la lecture mythologique des récits bibliques sur lequel repose le langage abscons de la « religion » instituée. Pour ces théologiens, la lecture littérale des récits et miracles rapportés dans les textes fait obstacle à l'actualisation de leur portée sociale et immédiate pour la société d'aujourd'hui :

Je lisais ça en 1965 dans une société 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 c'est comment transmettre cela en termes non religieux. (...) Et cela rejoignait bien quelque chose qui m'a animé, je pense, durant toute ma carrière, le souci d'être dans l'actualité, de dire 'être chrétien, cela veut dire quoi aujourd'hui'.

De retour en Suisse, Pierre réalise deux années de stage au sein de l'Église française de Zurich « parce que j'avais peur de rester dans le canton de Vaud et qu'on m'envoie dans une paroisse de village ». À Zurich, il rencontre par hasard un neveu de Bonhoeffer avec qui il échange régulièrement sur la pensée du théologien dont il a déjà lu quelques ouvrages :

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 Yvan Tillich [penseur anarchiste chrétien] pour mes copains d'études, et puis de Bonhoeffer.

L'intérêt qui l'anime pour « une lecture non religieuse de la foi » comme le défendent Robinson et Bonhoeffer le motive à rédiger son travail d'étude sur « l'interprétation non-religieuse des notions bibliques chez Bonhoeffer », un thème central des lettres de prison du théologien rassemblées dans *Résistance et Soumission*. Ce travail alimente sa critique de la coupure entre l'Église – son langage, ses rites, sa lecture mythologique et individualisante de l'Évangile – et la réalité sociale du monde contemporain.

Un aumônier sur deux fronts

En 1965, Pierre se voit proposer un poste d'aumônier des jeunes par le Conseil synodal de l'Église libre. Il y voit l'occasion de travailler dans les milieux de la jeunesse tout en assurant son autonomie financière sans être astreint à une fonction pastorale. Son sens critique du cléricalisme le fait toutefois hésiter à se conformer à la procédure de consécration, avant de s'y résoudre⁸²⁸, tout en s'associant plus tard aux « 22 » étudiants de théologie à Genève qui la refuse :

J'étais furieux d'avoir été consacré parce que je m'associais absolument avec eux. On est consacré pour une tâche précise, pour une mission précise, ce ne devrait pas être une consécration à vie, ce n'est pas un état.

Pierre investit cette fonction en ayant à l'esprit « l'idée de Taizé qui [nous] dit : 'Mettez-vous ensemble, partagez ensemble entre protestants et catholiques, engagez-vous dans la société !' Je me rattache clairement à ce courant-là. » L'idée de créer une communauté en milieu urbain, à Lausanne, est aussi motivée par la situation de célibataire qu'il vit assez mal au vu de l'ambiance conviviale et communautaire dans laquelle il a grandi : « J'étais rentré de Zurich depuis une année, j'avais mon petit deux-pièces, et j'avais envie de vivre autre chose. » En août 1966, il met sur pied une communauté dans une église désaffectée au centre-ville de Lausanne.

⁸²⁸ La fusion de l'Église libre avec l'Église protestante officielle implique que la consécration devient pour Pierre un passage obligé pour accéder à l'exercice d'une fonction pastorale.

Alors l'origine de cette communauté, c'est Taizé. Taizé, peut-être que j'y suis allé deux ou trois ans avant, dit aux jeunes catholiques et protestants, « mettez-vous ensemble, faites des communautés ».

La communauté réunit des étudiants, dont quelques boursiers africains et latino-américains soutenus par la mission protestante⁸²⁹, ainsi qu'un jeune prêtre orthodoxe et une théologienne un peu plus âgée. Certains d'entre eux, « très engagés dans le cadre [des groupes d'étudiant-e-s] de l'université », rejoignent les rangs des groupes gauchistes. Pierre s'investit dans la communauté imprégnée d'un contexte marqué par « l'utopie communautaire » en tant que projet visant à transformer corollairement l'Église et la société, à abolir le dualisme Église-Monde⁸³⁰. Le mode de vie communautaire est un moyen de montrer à l'extérieur qu'une « autre manière de travailler, de consommer, de vivre en couple et en famille »⁸³¹ 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. (...) 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 janvier⁸³², mais on fait de plus en plus de choses ensemble.

Pierre y encourage les discussions et échanges sur des thèmes qui attirent d'autres jeunes extérieurs à la communauté, que ce soit sur la sexualité, les rapports de pouvoir au sein d'un groupe ou le communisme. Il est aussi sollicité par un groupe de jeune d'une paroisse locale désirant s'investir dans l'action sociale : « Et je les engage pour faire de l'alphabétisation que m'avait demandée l'association des Algériens de Lausanne. Il y avait en 1966-1967. Et comme j'avais été à Marseille... »

⁸²⁹ 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. »

⁸³⁰ Y. RAISON DU CLEUZIQUO, « 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* - 2018 - Vol. XXVII.

⁸³¹ D. HERVIEU-LÉGER et B. HERVIEU, *Le retour à la nature. « Au fond de la forêt... l'État »*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. VII.

⁸³² La semaine de prière pour l'unité des chrétiens.

Animé par les idéaux de service, d'entraide et d'ouverture au monde de Taizé, Pierre organise des rencontres entre jeunes « catholiques et protestants » avec l'idée aussi « d'être tiers-mondiste, international, interconfessionnel, ouvert sur la société ». Aumônier de la « Fédé », Pierre rencontre Gilbert Sberen qui travaille pour le département missionnaire. Ensemble, ils transforment les Gais vagabonds en groupe volontaire outre-mer qui, dans les années 1970, se rend au Nicaragua pour du volontariat. Il contribue aussi à mettre sur pied les camps Tiers-Monde sur le site de Vaumarcus. Y participent notamment des aumôniers catholiques en rupture avec l'Église, le dominicain Louis Cardonnel, ainsi que de jeunes protestants et catholiques dont certains rejoindront la LMR ou Émigration et Impérialisme à Genève :

C'est un lieu où des gens comme moi, qui viennent de ce milieu chrétien ouvert à l'engagement social, et parfois même plus loin que l'engagement social, rencontrons des jeunes politisés.

Pierre intègre également 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 ». Il obtient de la commission d'organiser des voyages en Europe de l'Est, et « embarque des jeunes romands » pour se rendre à Budapest⁸³³ et à Berlin-Est pour y rencontrer « des jeunes chrétiens de DDR, de Hongrie, de Tchécoslovaquie, de Pologne, après de Bulgarie, de Roumanie ». Il œuvre aux échanges avec d'anciens résistants et « leaders » protestants des pays socialistes, en y voyant une manière de sortir les jeunes du carcan anticommuniste de l'Église vaudoise, tout en favorisant un regard critique sur les dérives des idéologies :

Et eux nous disent qu'on peut être chrétien « im Sozialismus ». C'est ça le thème, être chrétien dans nos différences sociales. (...) Face aux questions très idéologiques des gens de l'Europe de l'Ouest, ils nous disent : « nous on est chrétien dans le socialisme, c'est possible et cela vaut le coup, et c'est même mieux qu'être chrétien dans le capitalisme. »

Il fait également venir dans la communauté un cousin éloigné et communiste hongrois, dont l'exposé attire « 25 ou 30 gars et filles, dont pas mal de la gauche estudiantine, qui viennent entendre le témoignage

⁸³³ Il a plusieurs cousins à Budapest, dont une cousine communiste « très engagée » qui réalise des émissions pour le Parti communiste hongrois en langue française.

direct d'un communiste de Budapest ». Comme d'autres clercs, Pierre lutte ainsi sur un « double front » : contre l'idéologie bourgeoise de l'Église et contre l'adhésion aux idéologies politiques.

Un pied « dedans » et un pied « dehors »

En février 1968, il est convoqué par le Conseil synodal qui lui retire son ministère après avoir reçu des plaintes de confrères exerçant en milieux de paroisses, plus âgés, proches ou membres de la Ligue vaudoise, qui l'accuse « d'éloigner les jeunes des paroisses ». Célibataire, de gauche, séjournant dans les pays communistes et vivant en communauté, il incarne une déviance qui déplaît au sein de l'institution : « Cela m'a refroidi, et je me suis dit "bon, ce n'est pas moi qui vais faire vivre les institutions", donc après je vis un pied dedans un pied dehors. »

Il reçoit toutefois de nombreuses lettres de soutien de groupes de jeunes chrétiens « de divers coins du canton ». Sans revenir sur sa décision, le président du Conseil synodal admet s'être mal renseigné et lui confie le poste d'aumônier en milieu ouvert. Pierre se saisit de l'occasion pour orienter son activité dans les milieux apprentis en investissant l'École technique des métiers de Lausanne où il enseigne la *Lebenskunde* (art de vivre), ainsi que les maisons de quartiers de la ville, dont plusieurs sont tenus par les Unions chrétiennes de jeunes gens (UCJG). Cette orientation « qui était un ministère marginalisé dans l'Église vaudoise » lui vient notamment de ses contacts avec des aumôniers de la JOC. Dans ce cadre, il fréquente et collabore avec d'autres animateurs : « J'étais aumônier et quelqu'un d'accepté dans ces milieux parce que je connaissais les animateurs qui étaient des gens de gauche. Et eux m'associaient aux débats. »

Début 1969, ses relations avec d'autres aumôniers de jeunes et son intérêt pour l'engagement communautaire porteur d'une critique anti-institutionnelle l'amènent à s'impliquer à la Paroisse œcuménique des jeunes aux côtés de Jacques Nicole, son successeur, et Arnold Jaccoud, promoteur des nouvelles techniques d'animation de groupe : « J'y ai participé volontiers. J'adore la musique et le chant, mais mon life motive c'était toujours de dire que ce n'est pas par la liturgie qu'on va renouveler l'Église. » Son aversion pour l'institution, suite au blâme du Conseil synodal et la fin précipitée de la Paroisse œcuménique, renforce alors sa tendance à militer « au bord des institutions ». Avec le dominicain et aumônier de gymnase Georges Kolb qui, comme lui,

« avait l'orientation politique ou plutôt l'engagement dans la société », il crée la Paroisse critique dans un local d'étudiant : « C'était un terrain idéal et un bon terrain d'engagement critique de cette initiative [Schwarzenbach] et du nationalisme ».

Un rapport au politique structuré par le schème anti-institutionnel

Pierre insiste tout au long de son récit sur sa posture autogestionnaire critique vis-à-vis des institutions, que ce soit l'institution religieuse ou les partis politiques. Ce rapport négatif aux institutions est en partie le produit de son rapport positif au modèle d'engagement familial, porteur d'une critique implicite des carcans idéologiques, et incarnant une posture pragmatique autour des valeurs de partage et d'entraide. Cette appétence pour l'engagement communautaire est ensuite favorisée par la fréquentation d'instances de socialisation valorisant le partage et un sens de la vie communautaire en s'inspirant plus explicitement des modèles d'engagement de résistants tels que Bonhoeffer. La fréquentation d'aumôniers et chrétiens de gauche impliqués dans l'encadrement de la jeunesse, notamment étudiante, constitue une modalité d'actualisation de cette appétence à la fois pratique et intellectuelle, mais aussi de transposition dans d'autres sphères d'activité. Arnold Jaccoud, animateur d'un groupe scout et des premières maisons de jeunes à Lausanne, « a eu un rôle déterminant en 1968 en organisant des 'training group' en Suisse romande » dans lesquels il « nous embarque ». Il initie certains aumôniers comme Pierre à la psychosociologie de groupe. Grâce à cette formation et s'inspirant de la JOC avec laquelle il entre en contact, Pierre organise des ateliers d'analyse de la réalité sociale avec les apprentis : « Donc dans un milieu ouvrier, et c'était politique au sens de 'conscience des rapports de force dans la société', un peu dans l'état d'esprit de l'après-68, c'est-à-dire 'soyons conscients où est le pouvoir'. »

À l'inverse, les quelques lectures et échanges avec des militants de la LMR lui suffisent pour refuser d'entrer dans un cadre « idéologique » qui brise une dynamique qu'il associe à une forme d'autogestion en l'enfermant dans un prêt-à-penser.

[Les militants de la LMR] sont un peu plus jeunes que moi. Moi je suis aumônier, j'ai 28 ans et eux 25 et ils sont encore à l'université. Et moi la réalité et puis les lectures que nous on fait de la réalité, les lectures collectives, critiques, de gauche, sont très critiques sur le pouvoir, on

analyse où est le pouvoir. (...) si je vais à une séance, je pars après 30 minutes parce que je m'embête et que je les trouve trop idéologiques.

Non seulement son ministère d'aumônier interdit tout engagement de cette nature, mais surtout il revendique une posture anti-institutionnelle qu'il associe rétrospectivement à « l'ambiance post-68 » et à laquelle se réfère son milieu d'interconnaissance :

Pour nous, l'après-68, c'est la redistribution du pouvoir. Où est le pouvoir ? Toutes ces années on est marqué par 'qui exerce le pouvoir ?' en référence au pouvoir démocratique. On va décider ensemble. (...) On se réfère aussi à la Yougoslavie qui pratique l'autogestion.

La conjugaison de son intérêt pour la critique des rapports de domination et de son attitude anti-institutionnelle s'exprime ainsi par un engagement en dehors des organisations et partis politiques. Cette attitude structure fortement la suite de sa trajectoire qui, dès lors, se décline indissociablement dans une démarche à la fois militante et professionnelle.

Retrait stratégique vers l'action sociale et la pédagogie autogestionnaire

Parallèlement à son mandat d'aumônier en milieux ouverts, Pierre et d'autres ex-aumôniers poursuivent leur formation de formateur d'adultes sous l'égide d'Arnold Jaccoud. La formation s'opère en dehors des institutions certifiantes dans une humeur « anti-institutionnelle ». Le groupe élabore lui-même le programme sur trois ans et s'octroie le choix des intervenants. Parmi ceux-ci figurent des psychosociologues, Louis Schorderet, un ancien prêtre devenu sociologue, ou encore Henri Hartung, spécialiste de l'autogestion pédagogique. Pierre est aussi sollicité par Pro Familia, une association financée par l'État de Vaud qui lui délègue la mission de promouvoir le planning familial plutôt que de créer et d'assumer intégralement les centres de planning familial par l'administration cantonale. Parmi les membres du Conseil général de Pro Familia figurent des représentants de l'État, des communes, la Société vaudoise de médecine, mais aussi des Églises catholique et protestante. Les relations qu'entretient l'institution religieuse avec

l'association favorisent la possibilité offerte à Pierre d'intervenir comme formateur à mi-temps pour l'équipe du planning familial⁸³⁴ en tirant profit de son expérience d'aumônier :

Quand j'étais aumônier des jeunes, on parlait de sexualité régulièrement dans les camps et les rencontres. Et puis il y a débat, débat sur l'homosexualité, c'est des discussions qui reviennent tout le temps, sur la contraception bien sûr. (...) Et je dis « je me joins à l'équipe ». Et je me forme pour animer des discussions dans les classes.

Il figure ainsi parmi les pionnières et pionniers de l'éducation sexuelle en Suisse romande dans un contexte marqué par l'avènement de la pilule contraceptive et une politique cantonale de lutte contre l'avortement par la promotion du planning familial. Suite à cette première expérience, en 1973, il met un terme à son ministère d'aumônier en milieu ouvert – il apprendra que le Conseil synodal ne reconduira pas ce ministère – et demande un congé pour s'investir dans le travail de formateur d'adulte. Pour Pierre qui est depuis peu marié et jeune père, ce choix relève en partie du retrait stratégique :

Je quitte l'Église, je demande un congé de cinq ans, parce que la seule chose que l'Église protestante me proposait était d'aller en paroisse. Moi cela m'intéressait pas. Honnêtement, je n'étais pas assez sûr de mes convictions pour être pasteur. Je me disais « je peux être très croyant et deux jours après très incroyant, c'est moi qui vais pouvoir amener la vérité ».

Ce retrait stratégique à la marge de l'institution est sans doute aussi motivé par le désir, resté inchangé à ce stade, de vivre en conformité avec ses idéaux communautaires en se soustrayant aux normes implicites de l'institution religieuse. D'autant plus que le couple semble uni autour du projet communautaire. En effet, Pierre et sa femme poursuivent leur expérience en créant une nouvelle communauté avec un jeune couple d'amis, dans un contexte où circule une aspiration à « d'autres façons de vivre en couple, en famille aussi, éducation, partage des tâches ménagères, on cuisine tous, partage des salaires ». À Pro Familia, il s'autorise à initier une série d'innovations en décloisonnant la formation des éducateurs des secteurs du planning familial, de

⁸³⁴ Le centre de planning familial compte d'abord deux Services à son ouverture, le planning familial et la consultation conjugale, auxquels s'ajoute le service d'éducation sexuelle trois ans plus tard, en septembre 1969.

l'éducation sexuelle et des conseillers conjugaux, et en mobilisant les principes de la pédagogie autogestionnaire : « Il y a cette critique des institutions et du pouvoir qui fait qu'on se sent autorisé à faire cela, par le brassage des idées. » Toutefois, à la fin des années 1970, « l'usure » et le sentiment d'assister au « délitement » de la dynamique « créatrice » et autogestionnaire des années post-68, dans un secteur qui s'institutionnalise et qui se professionnalise, amènent Pierre à mettre un terme à son engagement de formateur.

Fidélité militante et attachement distancié à l'institution

De 1979 jusqu'à sa retraite, Pierre poursuit une carrière professionnelle dans les marges de l'institution sans grande satisfaction, hormis son voyage au Bénin pour le centre missionnaire de l'Église protestante. Le couple s'y rend « pour comprendre c'est quoi l'Afrique ». Sur place, sa femme enseigne dans un lycée tandis qu'il remplace un professeur de théologie avec le projet « de les aider à créer un christianisme africain ». Dans un contexte où la mission protestante se profile dans l'action spécialisée en faveur du développement, cet engagement volontaire réactive tout un imaginaire tiers-mondiste : « On a vécu tous ces camps tiers-monde, cette réflexion avec Cardonnel pour sortir du paternalisme, du colonialisme, du néocolonialisme, et faire une critique de la transposition culturelle et s'ouvrir à l'interculturalité. »

Suite à cette expérience puis un contrat de six mois au CSP pour « évaluer le secteur jeunesse », Pierre hésite à reprendre un ministère pastoral à un moment où il peine à trouver un emploi : « Je fais une année à mi-temps dans une paroisse pour voir si je peux mettre les pieds dans une paroisse. C'était une paroisse ouvrière, mais j'ai vite eu l'impression de faire marcher la machine. » Après une période de chômage, il accepte un poste à mi-temps d'aumônier pour l'accueil des étudiants étrangers à l'université, sans grande satisfaction et intérêt pour « ce monde du chacun pour soi, du savoir pour le savoir ». Outre le désir de trouver un emploi, ce choix est aussi le produit des attaches sociales qui le lient indirectement à l'institution : « J'avais des copains qui avaient le souci de me garder en lien avec l'Église. » En parallèle, il dispense des formations d'animation et gestion de groupe à la Haute école sociale. En 1987, il reprend pour dix ans la responsabilité du service des bourses de l'EPER, un poste à temps plein qu'il fait à 80% quelque temps après pour « respirer ». Il prend ensuite la direction du CSP les huit dernières

années de sa carrière professionnelle. Père de trois jeunes adolescents lorsqu'il intègre l'EPER, il voit désormais davantage dans la vie communautaire « les aspects pratiques » qu'une utopie visant à changer la société. Durant cette phase de « désenchantement global », le couple finit par déménager dans une maison pour profiter des dernières années de vie commune avec leurs enfants.

Ces postes successifs l'amènent néanmoins à côtoyer des chrétiens de gauche dont les trajectoires d'engagement convergent vers les métiers de l'animation socio-culturelle, l'éducation spécialisée ou l'action sociale, à l'instar d'Amos qu'il connaît bien (chapitre IV). Ces sociabilités extra-militantes facilitent le maintien d'un engagement vers la défense des requérants d'asile, tandis qu'il occupe des emplois en lien avec son parcours militant. Impliqué à l'EPER dans la lutte contre le racisme et l'accueil des boursiers étrangers, puis nommé directeur du CSP, Pierre intègre ainsi divers collectifs de défense et accueil des migrants durant les années 1980 et 1990. Il s'implique notamment dans le mouvement de défense d'un groupe de requérants d'asile qui occupe l'église catholique dans le quartier populaire de Bellevaux sous l'égide de pasteurs et chrétiens de gauche. Mais les quelques liens avec l'institution religieuse relèvent plus du pragmatisme. Au CSP, il s'efforce de garder le lien avec les paroisses « pour expliquer ce qu'on faisait puisqu'on est soutenu par les paroisses vaudoises ». Grâce à son expérience en Afrique et sa maîtrise de la dynamique et gestion de groupes, il se voit aussi confier par le COE la mission de faciliter le processus électoral en Afrique du Sud en assurant un travail de médiation sur le terrain.

Une fois la retraite, les derniers liens institutionnels avec l'Église se délitent. Sur le plan militant, s'il est désormais membre du Parti socialiste comme d'autres de ses amis proches, il s'investit désormais dans « la vie des réfugiés ici, pour rendre leur vie possible, leur donner accès à la formation ». Il est particulièrement actif dans la défense des droits humains, en Palestine notamment où il se rend avec un organisme du COE pour « rencontrer des groupes militants palestiniens », dans le but de faire « remonter l'information » par d'autres canaux médiatiques. Il soutient également le travail militant en Amérique latine d'anciens jeunes qu'il a rencontrés et encadrés dans le cadre de ses activités d'aumônier. On voit ainsi combien son engagement est nourri par son passé, tant mémoriel que dispositionnel, mais aussi par ses attaches sociales au sein de la nébuleuse des « chrétiens de gauche ».

De la découverte du christianisme sociale dans le Paris de Mai 68 aux usages politiques de l'éthique (Jean)

L'histoire des intellectuels religieux de gauche en Suisse est plutôt bien documentée⁸³⁵. De même sont désormais mieux connues les modalités de politisation de ces clercs⁸³⁶. En revanche, les parcours militants de ces clercs au-delà de la conjoncture des années 68 n'ont pratiquement pas fait l'objet de travaux, encore moins en ce qui concerne les protestants. L'étude biographique et contextualisée de la trajectoire de politisation et d'engagement de pasteurs et théologiens permet d'appréhender les modalités d'engagement de ces clercs, en particulier les articulations possibles entre la foi et la politique⁸³⁷.

Est restituée ici la trajectoire d'engagement de Jean, né en 1944. Socialisé dans un milieu familial d'intellectuels protestants proches de la revue *Esprit* et de la théologie de Karl Barth, Jean se politise au contact des événements de Mai-Juin 68 à Paris à travers le cercle parisien du christianisme social. Son itinéraire livre les étapes d'une politisation sacerdotale conduisant à la confrontation à l'institution religieuse, mais qui se heurtent à l'impossibilité de sa réforme. Si de nombreux clercs quittent l'institution, Jean poursuit une trajectoire de conformation. La notion désigne une attitude de fidélité qui, contrairement à la docilité, implique un investissement réflexif dans un effort de réajustement et rationalisation de l'investissement dans l'institution⁸³⁸. Son itinéraire livre la manière dont la fidélité à l'institution est, dans son cas, singulièrement réactualisée à travers la « conversion » au christianisme social, et les conditions qui furent nécessaires pour que s'opère une telle conversion. Loin de se réduire à la simple exposition à l'événement, on verra que celui-ci réactualise des appétences et favorise l'appropriation de significations nouvelles de la fidélité religieuse dans un contexte où le sens de l'engagement religieux ne va plus de soi.

⁸³⁵ 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.

⁸³⁶ Voir notamment les travaux de Yann Raison du Cleuziou, de Charles Suaud et de Nathalie Viet-Depaule en bibliographie.

⁸³⁷ Y. R. DU CLEUZIOU, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 42, no. 2, 2017, pp. 103-126.

⁸³⁸ Y. R. DU CLEUZIOU, « Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *op. cit.*, p. 271 et ss.

L'héritage intellectuel et religieux parental

La politisation de nombreux militant-e-s des années 68 est en partie tributaire de l'héritage politique familial dont différentes modalités ont été explorées ailleurs⁸³⁹. L'itinéraire de Jean présente un cas particulier où son appropriation de l'héritage intellectuel et religieux de ses parents contribue fortement aux affinités qu'il entretient par la suite avec les idées et orientations du Christianisme social valorisant une « éthique de la responsabilité »⁸⁴⁰, et dont les leaders parisiens formulent une critique radicale de l'institution dès les années 1968-1969. En effet, Jean grandit dans un contexte religieux et familial protestant où le barthisme, avec ses traités de dogmatique et sa théologie théocentrique, constitue des références incontournables. Fils d'un archiviste et d'une lignée protestante libérale, son père poursuit une carrière universitaire en philosophie. Universitaire, il travaille sa vie durant à décloisonner la théologie par la philosophie. Il rédige régulièrement dans *Esprit* et fréquente occasionnellement les intellectuels de la revue dont Emmanuel Mounier (1905-1950) et Karl Barth (1886-1968). Figure de proue de la résistance au fascisme pour l'un, et de la lutte contre le nazisme pour l'autre, ces intellectuels religieux contribuent à faire germer dans certains milieux protestants, en France notamment, le désir de former des groupes de réflexion et d'action sur les enjeux politiques, économiques, sociaux et religieux, nationaux et internationaux du moment⁸⁴¹. Ce besoin se concrétise par des revues telles que *Témoignage chrétien*, *Revue du Christianisme social* ou encore *Esprit*.

D'origine allemande, la mère de Jean est la fille d'un professeur de philosophie 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 Schleiermacher⁸⁴². Elle mène à son tour des études de philosophie et de littérature française qui la conduisent, en juillet 1943, à obtenir son doctorat à l'Université de Bâle. Berceau du barthisme, la ville de Bâle abrite plusieurs communautés protestantes qui amènent la jeune intellectuelle à se « convertir » au barthisme. :

⁸³⁹ O. FILLIEULE *et al.* (éd.), *Changer le monde, changer sa vie, op. cit.*, p. 369 et ss.

⁸⁴⁰ 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.

⁸⁴¹ S. ROUSSEAU, « Des chrétiens français face à la guerre du Vietnam (1966) », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, vol. 47, n° 1, 1995, p. 177.

⁸⁴² 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.

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.⁸⁴³

Dans un premier temps proche du christianisme social, la théologie dialectique du jeune Karl Barth refuse d'assimiler tout projet politique, religieux ou de guerre à une volonté divine. Elle invite celui qui se confesse à interroger constamment ses actions, certitudes et croyances à la lumière de l'exégèse biblique. Elle institue un rapport réflexif à la foi qui entretient des liens affinitaires avec la formation intellectuelle du jeune couple :

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.

Le jeune couple emménage avec ses trois jeunes enfants à Lausanne où il fréquente une paroisse protestante du centre-ville : « 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. » Le couple s'engage activement dans cette paroisse dont le public se compose en partie d'universitaires. Durant l'enfance de Jean, le salon familial accueille régulièrement des théologiens. Sa mère joue un rôle central dans cette vie familiale animée par les convives proches ou membres de la paroisse :

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

⁸⁴³ 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 XIXe siècle qu'elle juge a-critique et n'accorde aucune liberté au 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.

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.

Dans l'entourage familial figure notamment Pierre Bonnard (1911-2003)⁸⁴⁴ qui est un ami de son père. Proche du christianisme social, Pierre Bonnard est aussi le cofondateur du Séminaire social de l'Église libre créée en réponse à la « réduction de l'action sociale au principe moral et à la communauté chrétienne ». C'est avec lui que son père lance à Lausanne, entre 1945 et 1950,⁸⁴⁵ le Centre protestant d'étude « avec d'autres amis personalistes qui voulaient un centre où l'on puisse faire des études philosophique, théologique, sociale et politique ».

La situation familiale à partir de laquelle Jean est amené à construire ses propres dispositions et marquer son appartenance religieuse est donc celle d'un milieu d'interconnaissance intellectuel valorisant l'appropriation personnelle des vérités religieuses. Mais c'est principalement avec sa mère que Jean prend l'habitude de discuter de la prédication. C'est surtout « son type de foi qui m'a influencé puisque c'est avec elle qu'on allait au culte et qu'on en discutait toujours ». Cependant, Jean ignore les orientations politiques précises de ses parents, notamment de son père qui décède subitement : « Ils étaient antinazis, ça, c'est clair, et le personalisme de mon père signifie forcément qu'il n'était ni libéral ni communiste. »

Le scoutisme constitue, comme pour la plupart des enquêtés, une autre instance heureuse de socialisation durant son enfance, dans la continuité des autres sphères d'activités, où il retrouve ses amis de la paroisse : « 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. » Le scoutisme et la JP lui permet de faire l'expérience de la vie collective, et l'encourage également à animer des études bibliques en petits groupes, éveillant en lui un attrait pour ce rôle :

⁸⁴⁴ Pierre Bonnard (1911-2003), un « ami de mon père », souligne-t-il, vient de l'Église 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'Église protestante officielle (1966-1978), il cofonde 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.

⁸⁴⁵ 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. 247

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'éclaireurs où j'étais moi-même l'animateur avec un petit carnet de lecture.

Lorsqu'il intègre le gymnase, Jean prend l'habitude d'écrire « des fiches et des fiches de prise de notes du contenu des prédications pour pouvoir en discuter » avec ses camarades. Cet intérêt l'amène à dépasser sa timidité en s'efforçant de prendre la parole en public :

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.

Si, durant cette phase, Jean estime avoir été un lecteur peu assidu, cette socialisation et la fréquentation d'un ami, fils de pasteur qui s'inscrit en théologie, l'amènent à se projeter dans le pastorat :

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. (...) C'est de là que m'est venu le désir d'être pasteur.

Durant son gymnase, les discussions avec l'aumônier favorisent l'acquisition d'un regard plus critique, moins doxique – au sens bourdieusien – des textes bibliques. D'autant plus qu'en fréquentant le gymnase, Jean entre davantage en contact avec des étudiants non-croyants :

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.

Son attachement à la foi et à l'Église est toutefois favorisé par le fait qu'il se met en couple avec une étudiante protestante et pratiquante.

L'intérêt pour la théologie politique

Son gymnase terminé, Jean accomplit son service militaire obligatoire « dans la radio » puisque « les scouts sont bien vus pour ça ». La rencontre avec l'antimilitarisme intervient plus tard, lorsqu'il fréquente des camarades d'études engagés au MIR et plus tard au Centre Martin Luther King. L'un d'eux recourt à l'objection de conscience sur des motifs théologique⁸⁴⁶, et subit une condamnation à la prison ferme. Dès ses premières années d'étude, Jean s'implique dans l'organisation de conférences dans le cadre de l'association des étudiants de théologie. Toutefois, il dit ne pas avoir eu de réel intérêt pour la politique, et les réflexions théologiques ne revêtent alors pour lui aucune portée politique :

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.

De ses dix-huit à vingt-cinq ans, Jean poursuit ses études dans une faculté de théologie qui s'ouvre au dialogue avec la philosophie et la psychanalyse⁸⁴⁷. C'est à cette période qu'il découvre les écrits de son père et s'approprie progressivement l'héritage intellectuel familial⁸⁴⁸. Dix ans plus tard, il publiera ainsi l'un de ses premiers articles dans une revue de philosophie qui conclut à la nécessité de repenser, à l'aune de la philosophie critique, le discours religieux trop souvent éloigné de la réalité des contemporains « qui, dans la plupart des moments de leur vie, ne font pas intervenir une référence à Dieu ». Quelques années plus

⁸⁴⁶ 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'État 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'État 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 objeteur de conscience) », *Voix Universitaires. Organe mensuel de l'Union des étudiants lausannois*, février 1966, p. 5-6

⁸⁴⁷ 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.

⁸⁴⁸ 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.

tard, il découvrira que 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 ».

Lors d'un échange d'étude à Göttingen, Jean découvre également la 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 »⁸⁴⁹. Les débats et lectures avec les autres étudiants l'ouvrent à la critique émise par des théologiens critiques appelant à rompre avec le langage suranné d'une théologie éloignée de la réalité sociopolitique du monde. Comme de nombreux religieux à cette époque⁸⁵⁰, Jean estime que son savoir théologique ne l'a pas préparé au ministère pastoral :

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.

Il reprend à son compte le constat de Moltmann, pour qui la préoccupation de la communauté croyante pour le temps présent à fini par « 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 ». C'est aussi parce que l'Église n'a plus le monopole de la vérité qu'il faut que les théologiens repensent la foi au prisme des sciences humaines et des expériences humaines⁸⁵¹. La nouvelle approche herméneutique à laquelle Jean s'intéresse déconstruit ainsi les présupposés de la « foi » au profit d'un « questionnement ouvert, c'est-à-dire incroyant ou

⁸⁴⁹ D. AVON et M. FOURCADE (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980 : colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, 2009, p. 97

⁸⁵⁰ Y. RAISON DU CLEUZIQU, *De la contemplation à la contestation : la politisation des Dominicains de la province de France (années 1940-1970)*, op. cit.

⁸⁵¹ Y. RAISON DU CLEUZIQU, *De la contemplation à la contestation, sociobistoire 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

agnostique afin d'*in fine* légitimer la pertinence de la foi »⁸⁵². Elle rompt « la digue » entre la réflexion philosophique et la théologie, comme l'écrit Jean dans un article qu'il publie en 1969.

La découverte du christianisme social

De retour à Lausanne, il choisit « de renouer une continuité avec son père à travers Paul Ricœur⁸⁵³, en suivant un troisième cycle de théologie et de philosophie ». Ce choix l'emporte sur son hésitation à poursuivre des études de psychanalyse. Il se rend à Paris pour écrire une thèse sous la direction de Ricœur. Venu sans sa compagne à Paris, il loge dans les dortoirs de la faculté libre de théologie. Les « échanges interculturels avec des gens qui faisaient autre chose que de la théologie » l'ouvrent aux enjeux de décolonisation et de développement du Tiers-Monde. Il fréquente aussi, grâce aux contacts noués avec d'autres étudiants et professeurs de la Faculté, le cercle parisien du Christianisme social. Plusieurs participants de ce cercle sont 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 dure jusqu'au début des années 1980⁸⁵⁴. Cette politisation s'accroît lorsque la *Revue du Christianisme social* relaie les actions contre la guerre du Vietnam et multiplie les appels à faire pression sur les gouvernements pour un accord de paix. C'est au contact de ce milieu engagé que Jean adhère à une lecture militante et politique de la foi d'autant plus légitime à ses yeux qu'elle est assumée par des théologiens qu'il tient en haute estime :

Le christianisme social, c'est ça qui est apparu, en plus de l'importance du Tiers-Monde, le fait qu'on peut être sensible en Europe à ce qu'il se passe ailleurs. C'est des choses que je n'avais pas du tout perçues. C'est aussi à cause du Vietnam, bien sûr. Et tous les

⁸⁵² Y. RAISON DU CLEUZIQU, *De la contemplation à la contestation, sociobistoire 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

⁸⁵³ Animateur du Christianisme social à Paris et l'une des principales figures du dialogue avec les sciences humaines, plaidant 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

⁸⁵⁴ 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

débats publics. J'ai vu que Ricœur était aussi dans le christianisme social. Casalis, Dumas, les professeurs de théologie y étaient aussi.

Jean noue avec ce groupe une complicité faite de « lieux communs, qui ne sont pas seulement discours et langages communs, mais aussi terrains de rencontres et terrains d'entente, problèmes communs et manières communes⁸⁵⁵ » d'aborder les problèmes. Le mouvement 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 »⁸⁵⁶. La critique porte 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 »⁸⁵⁷. Elle fournit à Jean le sentiment "d'être intelligemment chrétien", de « trouver un rapport vital entre la foi et la politique », de « se libérer des préjugés » pour « prendre position » dans la société et « secouer l'Église »⁸⁵⁸.

Les dispositions de Jean au travail intellectuel s'accordent aisément avec le répertoire d'action du christianisme social consistant à faire pression, par les prises de positions publiques, sur les autorités dans l'optique d'une « transformation de la société à l'aide de réformes entreprises par le haut »⁸⁵⁹. Il traduit le rapport social que ces militants entretiennent vis-à-vis de la politique, puisqu'ils entendent participer à la construction d'un socialisme moderne qui n'est inféodé à aucun parti, système, ou idéologie. En janvier 1968, Jean se rend ainsi avec plusieurs militant-e-s à la paroisse réformée de Palaiseau, dans la banlieue de Paris, pour débattre de l'avenir de l'Église. L'initiative provient de Georges Casalis et du pasteur Jacques Lochard, le secrétaire du mouvement. À l'instar de ce dernier, Jean fait partie de ceux qui estiment que le mouvement a vocation à interpeller les Synodes et à sortir l'institution de sa léthargie : « On s'est centré sur le fait qu'on [occupe une position de] responsable dans l'église. (...) 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

⁸⁵⁵ P. BOURDIEU, « Système d'enseignement et système de pensée », *Revue internationale des sciences sociales*, XIX, n° 3, 1967, p. 370

⁸⁵⁶ C'est ainsi que le mouvement se présente sur la première page de ses bulletins.

⁸⁵⁷ P. MAURY, « L'Église à la recherche de formes nouvelles », *Revue du christianisme social*, janvier-février 1967, n° 12, p. 119-120

⁸⁵⁸ 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

⁸⁵⁹ À ce propos, voir S. ROUSSEAU, *La colombe et le napalm*, op. cit., p. 134 et la première partie.

ligne politique. » Car le mouvement n'entend fournir ni de modèle politique ni de système moral rigide, mais plutôt une « utopie critique⁸⁶⁰ » du politique, pour reprendre les termes du théologien catholique François Biot. Une série d'articles de la *Revue* parue entre mai et juin 1968, soigneusement conservée par Jean, affirme que le mouvement universitaire incarne « le rêve d'une société nouvelle qui devient réel ». Le comité de liaison du 5 mai 1968 des « groupes informels de chrétiens de base engagés dans les luttes révolutionnaires » soumet un article à la *Revue* que Jean se procure sous forme ronéotypée, qui affirme que le « changement effectif de notre société a commencé »⁸⁶¹.

Début mai 68, Jean retourne brièvement en Suisse pour se marier avec sa compagne qui, entretemps, termine ses études de linguistique allemande. Le couple occupe un appartement près de la Place de l'Étoile lorsque surgissent les événements de 68. Dans leur sillage, les prises de position sur l'institution religieuse accélèrent la remise en cause de l'ordre ecclésial ébauchée les années précédentes. La *Revue* s'y engage à plein. Le dossier du numéro de janvier-février 1967 sur la « Théologie de la révolution » interroge le rôle des chrétiens et de l'Église dans la révolution. Les chrétiens ne doivent-ils pas participer, dans certaines conditions, à la révolution ? L'Église n'est-elle pas devenue une institution garante d'une société matérialiste et d'un système qui reproduit les injustices et inégalités en Europe et dans le monde ? Les militants de la *Revue* expriment un « rapport à la fois familier et désinvolte aux normes de l'institution dont on se sent l'héritier légitime »⁸⁶². Ils 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 »⁸⁶³.

Durant les événements, Jean « navigue entre Nanterre et le boulevard Arago » où se trouve la Faculté libre de théologie, où la plupart des étudiants et professeurs « expriment leur solidarité avec le monde

⁸⁶⁰ S. ROUSSEAU, « François Biot, la foi et la politique. Une conjoncture théologique au tournant des années 68 », dans *Écrire l'histoire du christianisme contemporain. Autour de l'œuvre d'Étienne Fouilloux*, Paris, Karthala, 2013, p. 350

⁸⁶¹ Document ronéotypé non archivé, « Chrétiens et révolution socialiste », *Revue du Christianisme social*, n°3-4, p. 232

⁸⁶² A. ROUSSEAU, « Mais ces "chrétiens-de-gauche", d'où viennent-ils ? », *op. cit.*, p. 27

⁸⁶³ A. ROUSSEAU, « Mais ces "chrétiens-de-gauche", d'où viennent-ils ? », *op. cit.*, p. 27

universitaire français »⁸⁶⁴. Les étudiants dénoncent à travers le référentiel marxiste la manière dont les schèmes de croyances de l'institution religieuse reproduisent 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.⁸⁶⁵

Avec sa femme, Jean 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 consommateurs passifs 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 »⁸⁶⁶.

Ce contexte encourage les militant-e-s du mouvement à recourir à des modes d'action plus frondeurs. En contact avec des animateurs de l'amphi de Saint-Yves, Jean rejoint le Comité d'action pour la révolution dans l'Église (CARE) et appose son nom sur la « liste des participants à

⁸⁶⁴ Document non-archivé, Lettre ouverte, « Les professeurs et les étudiants soussignés de la Faculté libre de théologie... », s.d.

⁸⁶⁵ « 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 DE CLEUZIQU, « À la fois prêtres et surpris : les chrétiens en mai 1968 »).

⁸⁶⁶ J.-L. SCHLEGEL, « La révolution dans l'Église », 2008, *op. cit.*

la commission »⁸⁶⁷. Âgés entre quarante et cinquante ans, les signataires sont majoritairement des « militants qualifiés » qui ont forgé leur éthos militant dans le creuset du progressisme chrétien et de la lutte contre la guerre d'Algérie. Ce sont des habitués de la révolte, « tant l'entretien d'une certaine contestation était devenu leur pédagogie, leur catéchisme en acte »⁸⁶⁸. Le 2 juin, Jean participe à l'escarmouche dans la paroisse Saint-Séverin pour dénoncer la « coupure scandaleuse entre le culte et la politique, entre le sommeil liturgique et l'action révolutionnaire, entre les croyants-enfants et leurs 'pères' : curés et pasteurs ». Le tract critique la récupération de l'œcuménisme par cette paroisse à la pointe de l'esprit conciliaire pour en réalité éviter tout débat politique au nom de l'unité des croyant-e-s⁸⁶⁹ :

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 rejoint avec sa femme l'intercommunion « sauvage »⁸⁷⁰ qui réunit dans un appartement 61 personnes, dont un tiers de protestants, dont sept pasteurs et Paul Ricœur, et deux tiers de catholiques, dont huit prêtres. Cette action médiatisée se présente comme le « signe d'un combat politique commun, qui vise aussi les structures instituées des Églises, dénoncées comme solidaires de l'ordre établi »⁸⁷¹. Jean participe également à l'action au Temple de la rue Madame, le 16 juin. Il fait irruption avec les militants du CARE pour dénoncer « la coupure entre le culte et la politique » et jeter des boules d'antimites aux paroissiens : « Vous êtes la naphthaline de la terre ! » Plusieurs éléments vont néanmoins pousser Jean à se retirer de l'action collective. Tout d'abord, Jean craint l'expulsion hors du territoire français, ce qui compromettrait son projet doctoral. Il n'est d'ailleurs

⁸⁶⁷ Des clercs comme Jacques Beaumont, André Dumas, Georges Casalis, Paul Blanquart, Marie-Dominique Chenu et Robert Davezies, un universitaire comme Paul Ricœur, 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.

⁸⁶⁸ Y. R. DE CLEUZIQU, « À la fois prêtres et surpris : les chrétiens en mai 1968 », *op. cit.*, p. 244

⁸⁶⁹ D. PELLETIER, *La crise catholique*, *op. cit.*, p. 38-39

⁸⁷⁰ Y. TRANVOUEZ. « Gauche catholique et liturgies « sauvages » dans le catholicisme français (1965-1978). Mythe ou réalité ? », *Liturgie et société : Gouverner et réformer l'Église, XIXe-XXe siècle* [en ligne], Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016

⁸⁷¹ D. PELLETIER, *La crise catholique*, *op. cit.*, p. 41

pas le seul. Il croise son ami Pierre Graber, ancien camarade d'étude et ex-président de l'AGE : « On s'est dit qu'on ne voulait quand même pas se faire renvoyer de France. » Ensuite, la réaction d'un paroissien lors de l'action du 16 juin 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 proches de moyens d'action extrémistes. Et c'était très mal ressenti par certains. (...) Je lui ai répondu qu'on n'a rien à voir avec ça. Mais le fait qu'il me le dise m'a fait dire qu'il a vécu autre chose que ce que je sentais.

Ce même 16 juin 1968, l'évacuation de la Sorbonne puis, quinze jours plus tard, la victoire des gaullistes marque un coup d'arrêt à la dynamique contestataire. *Le Lien* dont Jean se procure plusieurs exemplaires et qui a pour objectif de fédérer les groupes épars de chrétiens contestataires autour d'un « radicalisme révolutionnaire⁸⁷² » cesse de paraître. Enfin, la collaboration avec Paul Ricœur n'est plus d'actualité. Nommé doyen en 1969, Paul Ricœur démissionne et quitte Paris quelque temps après, suite à une série d'altercations avec des étudiants qui le prennent pour cible⁸⁷³.

Le choix de la fidélité critique

Privé de bourse, Jean bénéficie néanmoins du revenu de son épouse qui exerce comme enseignante. Le projet familial implique toutefois d'assurer un revenu plus important. En février-mars 1969, le couple rentre en Suisse et s'installe à quelques kilomètres de Lausanne. En réformateur de l'institution, Jean s'investit avec l'aide de sa femme dans la traduction en français de *Theologie der Hoffnung* de Jürgen Moltmann. Tandis qu'elle trouve un poste d'enseignante au collège, Jean obtient le poste d'assistant-remplaçant à la faculté de théologie pour y enseigner la philosophie à 25% durant cinq ans. Il se positionne alors clairement du côté de la théologie politique dont il fait la promotion auprès des étudiants : « Pour nous, la théologie débouchait sur la politique, c'était une théologie politique, et les autres c'était une théologie existentielle. »

⁸⁷² D. PELLETTIER, *La crise catholique, op. cit.*, p. 140

⁸⁷³ T. PAQUOT, « Paul Ricœur (1913-2005). En quête d'une éthique », *Hermès, La Revue*, vol. 43, n° 3, CNRS Éditions, 2005, p. 197-200

Le couple refuse toutefois de rejoindre la paroisse du quartier, car « il ne s'y passe rien ». Ils font toutefois usage de leur qualité de membre pour faire pression sur l'institution⁸⁷⁴ :

On a écrit une lettre à la paroisse : « 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, 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 ! »

Ce refus est aussi motivé par leur participation, en mars 1969, à la PODJ aux côtés d'autres étudiants de la faculté.

La forte dimension affective qu'il noue avec sa mère qui « a énormément suivi, quand j'étais à Paris, l'évolution critique de mes deux frères » engagés à la LMR, participe à un militantisme mère-fils qui s'actualise dans le contexte du lancement médiatisé de l'initiative Schwarzenbach en mai 1969 :

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.

Une politisation ascendante s'opère également entre les enfants et cette mère qui est « devenue à la limite soixante-huitarde avec eux ». Elle s'engage dans le groupe Femmes étrangères et suisses du Centre de contacts Suisses-Immigrés de Lausanne, mis sur pied par le Centre social protestant, et en devient « même l'une des animatrices ». Jean s'engage lui aussi dans les « amis du CSP sur ces questions-là ». Le 31 mai 1969, il participe avec sa mère à l'occupation de la cathédrale de Lausanne. Il lui arrive d'aller « humer de temps en temps telle ou telle manifestation et conférence de Charles-André Udry de la Ligue marxiste révolutionnaire », s'abonne un temps à *La Brèche* et à *Solidarité*, puis aux *Courriers du Parti socialiste*. Il consacre toutefois l'essentiel de son

⁸⁷⁴ Y. R. DU CLEUZIQU, « Chapitre 11. Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », *op. cit.*, p. 269

temps à ses activités universitaires et à la traduction, avec sa femme, de Jürgen Moltmann (*Théologie de l'espérance*) qu'il publie en 1970.

À cette période, Jean intervient à plusieurs reprises dans le débat public en adoptant une position critique vis-à-vis du désengagement de l'Église des questions sociopolitiques. En 1971, il participe aux travaux du groupe VEPA et participe au groupe de prêtres et pasteurs genevois à l'appel de Giovanni Chicherio et Jean Rouget, devenant un des signataires de la déclaration de solidarité avec les 32 prêtres et pasteurs. En avril 1972, il participe aux côtés de Giovanni Chicherio au débat qui se tient au Centre protestant d'étude sur le rôle des Églises face au pouvoir politique. Ses engagements ponctuels reposent ainsi sur le principe d'action du christianisme social qui, comme l'indique Sabine Rousseau, s'apparente à une « éthique de responsabilité » consistant à faire appel à l'opinion publique pour infléchir les décisions du gouvernement. Jean recourt également à une modalité de politisation sacerdotale dans laquelle le statut de théologien est « instrumentalisé pour donner à l'adhésion partisane ou à la mobilisation des effets d'autorité spécifique dans l'Église et en politique »⁸⁷⁵. Il entreprend aussi une nouvelle traduction de Moltmann (*Traduction historique et politique de l'Évangile*) dont il fait la promotion à sa parution en 1973.

Son contrat universitaire touchant à sa fin, Jean réalise un stage diaconal au Centre social protestant qu'il préfère au stage pastoral. Il réalise une étude sur les « conseils de consultation » des immigrés inspirés des Chambres consultatives en Belgique⁸⁷⁶. Le CSP devient le répondant romand de l'initiative populaire *Être solidaire* lancée en mai 1974. Jean devient le coordinateur romand de la campagne et le vice-président du comité jusqu'à la votation en avril 1981. Il sollicite son réseau militant, notamment des proches impliqués au Comité pour l'abolition du statut de saisonnier, mais aussi des pasteurs comme Jean Rouget, Jacky Corthey, Théo Buss ainsi que des prêtres comme Pascal Mercier, aumônier de l'ACO :

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.

⁸⁷⁵ 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, no 42, 2017, p. 106

⁸⁷⁶ Les Conseils offrent un espace de consultation des immigrés sur certains sujets politiques par le biais des associations d'immigrés, et cherchent à sensibiliser la population à la condition des immigrés.

Peu après le lancement de la campagne menée à titre bénévole, Jean trouve par le biais d'un ami d'étude devenu pasteur dans un quartier populaire de Genève un poste à la paroisse ouvrière des Accacias : « Quand j'arrive comme pasteur aux Acacias, les paroissiens savent déjà que je vais consacrer beaucoup de temps à la récolte de signatures pour l'initiative. » S'il se résilie à assumer ce poste pastoral, c'est aussi pour compenser le revenu salarial de sa femme qui n'est pas habilitée à enseigner dans le secteur public du canton de Genève.

Contre toute attente, Jean s'en accommode toutefois assez bien « parce que là, dans cette paroisse, je pouvais faire des expériences, faire un peu autrement que le règlement ». Avec une équipe de pasteurs rencontrés dans le cadre de ses engagements et des paroissiens « qui avaient envie d'en faire plus, de se former, de lire, et de réfléchir », il innove en mettant sur pied des ministères par « milieux » sur le modèle de l'Action catholique.

L'engagement religieux dans la défense des immigrés

La votation du 5 avril 1981 signe la fin de la campagne et le rejet massif de l'initiative. Le déménagement dans la maison familiale, en pleine campagne vaudoise, héritée par sa femme, l'éloigne des réseaux militants genevois. Sa femme trouve un poste d'enseignante dans la fonction publique tandis que Jean renoue avec le projet de réaliser une thèse. L'essor du néolibéralisme, la montée du chômage en Europe, le déplacement sémantique du discours sur les « travailleurs immigrés »⁸⁷⁷ vers « l'étranger »⁸⁷⁸ sont autant d'éléments qui influencent son choix. En effet, Jean révisé 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 ». Sur le plan professionnel, la thèse lui offre la perspective d'un poste universitaire :

Et j'ai quitté la paroisse des Acacias pour une autre paroisse, provisoirement, en sachant que deux ans plus tard ma vie sera toute

⁸⁷⁷ M.-C. BLANC-CHALÉARD, « 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

⁸⁷⁸ 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. PITTI, « Grèves ouvrières versus luttes de l'immigration. Une controverse entre historiens », *op. cit.*, p. 466

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.

Son choix est influencé par les travaux d'André Biéler⁸⁷⁹. Y contribue également sa participation à la sixième assemblée de l'Association des théologiens du Tiers-Monde (EATWOT) qui se tient en janvier 1983 à Genève. En effet, l'assemblée accorde une large audience aux représentants de la théologie de la libération :

C'était une étape importante pour le dialogue entre le Tiers-Monde et les théologiens critiques en Europe. Tout d'un coup on a compris 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 essayaient de coller à l'expérience, d'être inductives. C'est à peu près là que Georges Casalis a publié *Les justes ne tombent pas du ciel*⁸⁸⁰. C'est la théologie inductive à partir des conflits. »

Le théologien Lukas Vischer (1961-1979) « 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." » Le cofondateur de la Déclaration de Berne et secrétaire des études théologiques au Conseil œcuménique des Églises le convainc de l'importance de former des théologiens chargés de formuler une réflexion éthique sur les transformations du capitalisme.

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

⁸⁷⁹ Jean s'engagera à son tour dans l'actionnariat responsable, tout comme Baptiste, au sein d'Acatarès qui succède à la CANES.

⁸⁸⁰ 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

progressivement en 1984 et définitivement en 1985 en me disant que j'allais moins m'occuper des migrants, mais du monde du travail. On ne savait plus très bien 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.

Il s'investit dans le réseau européen de réflexion théologique sur le monde du travail. En 1984, il participe au cycle de conférences du Groupe de contact européen (ECG) à Manchester. De là, il s'engage dans le réseau œcuménique de la Mission dans l'industrie des Églises européennes. Il collabore avec le théologien belge Marc Lenders, porte-parole des Églises européennes sur les questions économiques et sociales auprès de l'Union européenne et experts auprès des syndicats européens. Il contribue également à la création du *Work and Economy Network in the European Churches* dont il devient le délégué pour la Fédération des Églises protestantes de Suisse. L'apologie de la vie chrétienne défendue par Jean s'appuie sur la théologie de l'espérance dont il est désormais le traducteur. Cette théologie estime que Dieu, en se faisant homme par le Christ, participe de l'histoire humaine. Il dévoile les signes du Royaume de Dieu que sont la justice et l'équité à promouvoir. La justice et l'équité sont les signes d'une espérance, celle d'une humanité libérée de l'injustice et de l'esclavage. Cette espérance doit inspirer les réformes et règles communes propices à l'épanouissement de chacun-e. En 1985, Jean publie un article qui pointe précisément du doigt l'absence de réflexion critique des Églises sur le « rapport des travailleurs au capital » dans le contexte néolibéral de dérégulation du monde du travail⁸⁸¹. Selon lui, l'Église n'incarne plus cette espérance dont elle est censée être porteuse. Face aux « attaques » et aux « démantèlements » des politiques sociales, Jean s'offusque « de voir des éthiciens, des porte-parole d'Églises se contenter souvent de faire appel aux individus et à leur courage ». Il tente également d'alerter les autorités religieuses de l'effritement du « modèle d'ordre social consensuel » par les idéologies néolibérale et néoconservatrice qui

⁸⁸¹ « Rapport de participant à la Conférence européenne sur le travail et le chômage et les stratégies de l'Église », 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.

substituent à la responsabilité partagée et collective le primat de la responsabilité individuelle.

Sa thèse terminée, la crise économique des années 1990 pousse Jean et un ami de longue date, pasteur et militant dans les réseaux de solidarité, à obtenir un financement provisoire du Synode pour un « Projet chômage » qu'ils parviennent à pérenniser. Il permet la création d'une permanence pour les chômeurs malmenés par le système administratif et la désinsertion du marché du travail. Jean met aussi sur pied *Le Pari* qui vise à transformer le bénévolat en proposition d'emplois temporaires subventionnés par l'État à de fins de réinsertion professionnelle, ainsi que *L'Étape* qui se veut un lieu d'écoute et d'accompagnement de personnes désinsérées. Enfin, il participe à l'association Église et monde du travail (EMDT) qui vise à « informer au mieux l'Église des réalités du monde du travail et à collaborer avec elle pour la rendre solidaire des femmes et des hommes qui le constituent »⁸⁸². En dehors de ces engagements, Jean s'investit dans les « chrétiens de gauche romands » qui organisent régulièrement des conférences sur des thèmes d'actualités, attirant principalement des protestants affiliés au Parti socialiste. S'il se sent proche du PS, Jean ne rejoint pas les rangs militants du parti dont il dit être déçu par l'absence de sollicitation plus directe à sa direction. En cela, il s'apparente à cette frange de chrétiens de gauche qui entretiennent un rapport distant avec la construction d'appareils censés participer aux structures étatiques, privilégiant notamment l'activité de base plutôt que les décisions des leaders⁸⁸³.

Amérique latine et luttes populaires, en quête de fidélité (Mathieu)

Issu d'un milieu familial protestant, Mathieu connaît une trajectoire militante et intellectuelle qui le conduit en Amérique latine. Parti pour quelques mois, il s'engage sur place toute sa vie en devenant un des principaux penseurs de l'éducation populaire en Amérique latine. On veut montrer ici les socialisations familiales, religieuses et scolaires au cours desquelles il intériorise un ensemble de dispositions et de schèmes de perception qui trouve à s'actualiser dans le cadre de ses engagements

⁸⁸² B. NICOLE, « Bulletin de l'association Église et Monde du travail », n°22, juin 1992, p.2

⁸⁸³ À ce propos, voir C. PÉCHU, *Droit au logement : genèse et sociologie d'une mobilisation*, Paris, Dalloz, coll. « Nouvelle bibliothèque de thèses. Science politique », vol. 5, 2006, en particulier le chapitre 3

militants en Suisse, puis en Amérique latine. On verra que son engagement en Amérique est fortement structuré par les interactions difficiles avec le milieu paroissial de son enfance à mesure que ses engagements dans des groupes politisés l'amènent à interroger la dimension politique de l'évangile. On ne saurait comprendre ses choix, militants, affectifs et professionnels sans garder à l'esprit cette tension constitutive de son existence entre appétence militante et attachement religieux. Son parcours offre un exemple de ces militants d'origine protestante qui trouvent dans le christianisme de la libération latino-américain une issue à cette tension. À la fin des années 1990, ce courant qui se heurte à l'expansionnisme des courants évangéliques charismatiques alliés de la droite politique offre à ces jeunes chrétiens une lecture militante de l'Évangile qui articule étroitement la foi et l'engagement⁸⁸⁴.

Une pieuse famille protestante

Né en 1950, Mathieu grandit dans un milieu protestant rattaché à l'Église nationale, au contact d'une paroisse située dans un hameau de la périphérie lausannoise. Les parents de Mathieu, ingénieur et enseignante de musique, sont tous les deux issus d'un vivier protestant. Ce milieu paroissial partage une religiosité qui se situe à cheval entre une religion de piété rituelle par la pratique régulière et quotidienne de la prière, et une religion de l'intériorité dans laquelle les croyants s'approprient personnellement les vérités religieuses reconnues par la communauté paroissiale. Ce milieu protestant comporte une part de « rigueur » et de moralisme qui tient du « puritanisme » et de « l'austérité calviniste » qui imprime toutes les sphères de vie du cadre familial de Mathieu. La transmission religieuse comprend toutefois une charge affective qui passe, chez Mathieu, par la « piété maternelle » (sa mère réalise chaque soir, à genoux, les prières du soir avec ses enfants) et des moments d'introspection et méditation religieuse, notamment lors des camps de catéchisme. Entre ses dix et treize ans, Mathieu participe à plusieurs retraites dans le domaine campagnard de Crêt-Bérard. Ces retraites, axées sur un thème biblique, comportent un temps d'activités ludiques, des repas communautaires et des temps de méditation propice à l'intériorisation personnelle, sur le mode de l'intériorité, des

⁸⁸⁴ Dossier « Les militants d'origine chrétienne », *Esprit*, p. 59.

fondements de la foi. Suite à ces retraites, Mathieu se met à lire et méditer régulièrement les textes bibliques.

Les parents de Mathieu font preuve d'un engagement religieux des « plus profonds » dans le cadre paroissial et social. Son père compte parmi les membres du Conseil de paroisse, et occupe durant plusieurs années la présidence du Conseil. Avec ses parents, ses frères et ses sœurs, Mathieu participe chaque dimanche au catéchisme, puis au culte, ainsi qu'aux activités extraparoissiales (camps de vacances, retraites paroissiales, etc.). Un trait marquant de sa socialisation religieuse concerne la relative ouverture de son père et d'une partie du Conseil de paroisse au mouvement œcuménique d'après-guerre. Son père, que Mathieu décrit comme « un scientifique et un vrai humaniste », se rend occasionnellement aux célébrations œcuméniques organisé avec la paroisse catholique voisine. Il est aussi animé par un intérêt marqué pour « les autres religions » et fait preuve d'une aversion pour « la religion », celle qui est arc-boutée sur ses certitudes et qui refuse le dialogue interreligieux.

Le Club de jeune et Taizé

En poursuivant ses études gymnasiales à Lausanne, Mathieu se retrouve quelque peu « catapulté hors du village » et du cercle paroissial. Avec ses amis du groupe de jeunes, dont l'un est fils de pasteur, Mathieu rejoint le groupe des Unions chrétiennes de jeunes gens (UCJG). Au fil des ans, les activités et lieux de rencontre du groupe dont il anime les sessions glissent de la salle de paroisse au café, la causette se prolongeant jusque tard dans la nuit. En dehors de la paroisse et des UCJG, Mathieu et ses amis se mettent aussi à fréquenter d'autres jeunes du village, plus « prolos et durs ». Une partie d'entre eux participe à la Société de sauvetage réputée pour « ramer et boire des verres ». Ils se retrouvent au Club des jeunes du village « fondé par une équipe de copains dont une partie est également engagée dans la paroisse », mais à l'écart du contrôle de celle-ci. Le Club dont la gestion se veut « minimaliste et spontanée » devient le lieu où l'on « fait la fête ». Le Club de jeune, les camps de ski, les kermesses et les fêtes des vendanges sont autant d'occasions de fréquenter « un cadre ouvert à de nombreuses sorties, soirées et réjouissances diverses » qui rassemble autant les étudiants et étudiantes du gymnase que des apprentis et jeunes travailleurs de l'industrie.

En parallèle de ces activités, Mathieu poursuit son engagement dans la foi en participant aux activités du groupe de jeunes de la paroisse et en s'impliquant dans l'enseignement de l'école du dimanche. Avec son groupe d'amis, il se rend à plusieurs reprises aux rencontres œcuméniques de Taizé. Les enseignements de Frère Roger les invitent à vivre chaque jour et intensément leur foi, à s'engager pour la justice, à ne pas séparer lutte et contemplation. Mathieu y découvre un christianisme qui relativise les orthodoxies, qui tranche avec le style plus « austère » et « réglé » de la paroisse au profit d'une recherche mutuelle qui passe par le témoignage personnel, l'échange d'expériences individuelles et l'approfondissement collectif des textes⁸⁸⁵.

Cette évolution de l'engagement dans la foi intervient à un âge où rejeter une pratique religieuse ou continuer est une question que les témoins de ce livre se posent⁸⁸⁶. Une contingence va amener Mathieu à persévérer dans l'engagement religieux. Durant son collège en voie classique, il subit une série d'humiliations par un professeur qui s'évertue à rabaisser et exclure les « moins bons » de la classe. Mathieu tombe malade, « détruit » par cet enseignant. Il interrompt ses études et séjourne six mois dans un centre de repos en montagne où ses amis lui rendent visite et prie avec lui.

Quelques mois plus tard, en 1968, lui et ses amis se constituent en groupe de prière à la suite d'une rencontre de Taizé. Ils réalisent une lecture collective *De la vie communautaire* de Dietrich Bonhoeffer, *Dynamique du provisoire* et *Violence des pacifiques* de Frère Roger, ou encore le recueil de prières de Madeleine Delbrêl. Ces lectures établissent un lien serré entre la foi, l'engagement et les modalités de vivre l'église. Elles partagent pour horizon d'attente « l'actualisation de la Parole de Dieu » et la « pratique des chrétiens engagés dans un monde nouveau »⁸⁸⁷. À Taizé, les témoignages des frères qui « s'établissent dans des lieux frappés par l'extrême pauvreté en Inde, en Afrique, en Asie et au Brésil » incarnent une vie chrétienne authentique qui articule naturellement « la foi, la spiritualité et la politique ».

Le « sous-développement » du Tiers-Monde en relation avec les mécanismes d'injustice d'une économie libérale mondialisée soulève chez Mathieu un intérêt particulier. D'autant plus que, dans ce milieu protestant qui repose sur une éthique de la responsabilité, le « sous-

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 53

⁸⁸⁶ Voir aussi A. GOTMAN, *Ce que la religion fait aux gens*, *op. cit.*, p. 221

⁸⁸⁷ D. AVON et M. FOURCADE (éd.), *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980 : colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, 2009, p. 7

développement » du Tiers-Monde est un thème récurrent. Paroissiens et membre du Conseil sensibilisent ainsi le groupe de jeunes à l'état du Tiers-Monde. Avec l'aide de paroissiens « ouverts », Mathieu et l'un de ses amis proches, plus tard nommé secrétaire vaudois de la Déclaration de Berne, se mettent à organiser des conférences sur le Tiers-Monde. Dans ce cadre, le petit ouvrage de Jean-Marie Albertini, *Les mécanismes du sous-développement*, que Mathieu se met à parcourir, porte un regard critique sur la responsabilité de l'économie libérale dans le sous-développement du Tiers-Monde. Le réseau familial de Mathieu n'est pas non plus étranger à cet intérêt. Son père, ses oncles et ses tantes sont issus d'une famille de commerçants protestants installés dans la ville de Bâle. Siégeant au conseil d'administration de l'Union Trading Company International, son grand-père entretient des liens étroits avec la Mission de Bâle. L'ouverture familiale au monde d'outre-mer est aussi et surtout favorisée par les activités de son oncle et de sa tante. Diplômé en droit et relations internationales, son oncle rejoint l'Institut-Africain de Genève puis son successeur, l'Institut universitaire d'études du développement (IUED). Animée par des convictions féministe et socialiste, la tante de Mathieu avec qui il reste toute sa vie durant en contact étroit est aussi anthropologue.

Un désir de vivifier les formes de piété

Durant son adolescence, Mathieu et ses amis sont animés par un désir d'émancipation des pratiques religieuses rigides de la paroisse. Ils organisent les dimanches soir à la paroisse des célébrations « alternatives » plus détendues et festives. Durant l'année 1968, le groupe organise un concert de swing gospel et negro spirituals dans les locaux de la paroisse, non sans réticence du Conseil qui prescrit aux organisateurs d'interdire les applaudissements et dérives trop festives. Le soir du concert, le groupe résiste à signaler la consigne au public, heurtant le Conseil de paroisse qui, par ailleurs, « surprend un couple en train de se bécoter » dans l'église.

Impliqué dans le catéchisme du dimanche matin, Mathieu éprouve de la difficulté à transmettre des contenus théologiques et une conception de la foi qui ne soit « ni ennuyeuse ni dépassée », en phase avec ses aspirations à une église communautaire, décloisonnée, hors des murs de la paroisse. Alors qu'il envisageait d'étudier l'ingénierie, comme son père, il s'inscrit en année préparatoire aux examens de latin-grec. Le

choix de la théologie est sans doute renforcé par sa participation à la Paroisse œcuménique des jeunes. Inspirés et guidés par des « pairs entraînés tous par une mystique » qui s'inspire des formules de Frère Roger, lui et ses amis inventent des célébrations qui répondent à leur aspiration de communauté en recherche ouverte à toutes et tous. Elle comporte une dimension prophétique par le désir de transformer la société par le bas en passant par les « différents domaines de vie ».

Au moment de ses dix-neuf ans, en octobre 1971, Mathieu intègre la faculté de théologie de Lausanne. Débute une période de sa vie où certains fondements implicites de sa croyance se heurtent à la réflexion critique, historique et théologique des textes bibliques. Les études de théologie brisent peu à peu « l'intégration existentielle qui existait alors entre vie quotidienne et prière ». Elles aiguisent sa « réception critique des sermons », notamment la frontière implicite qu'ils établissent entre engagement religieux et politique. Mathieu s'impatiente également des modalités de recueillement « qui baigne dans la routine », de la prière qui repose sur un « vocabulaire vague derrière lequel nous nous cachons et qui empêche une mise en commun véritable ». Des tensions éclatent avec ses parents, notamment son père qui ne partage pas ses « options théologiques et politiques », encore moins sa manière de les exprimer sans compromis, que d'aucuns justifient au nom de la diversité des sensibilités religieuses du public paroissial. Les provocations de part et d'autre fusent, provoquant des conflits en série « qui s'expriment principalement par le biais idéologique ». Un fossé grandissant sépare l'univers paroissial et familial de son enfance, et la faculté de théologie au sein de laquelle Mathieu fréquente les étudiants qui adhèrent à la théologie politique. Cette théologie est incarnée par certains professeurs, plus à gauche que d'autres, qui « ont sans doute des matrices communes avec le christianisme social, l'éducation populaire, les missions ».

Parmi les tentatives d'actualisation de la théologie par certains professeurs auprès des étudiants figure l'étude 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 reconnaît la valeur de la révolte contre un capitalisme qui « 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 ». Mathieu s'ouvre aussi aux énoncés politiques d'inspiration marxiste. Mais s'il entretient des contacts occasionnels avec les militants du Comité Action Cinéma et, déjà durant ses années de gymnase, avec les « différentes formes d'extrême gauche », Mathieu ne participe à aucune de leurs activités hormis « une ou deux manifs ».

La communauté et le militantisme

Durant ses études de théologie, Mathieu s'installe avec plusieurs amis et camarades d'études dans une maison de campagne pour y vivre en communauté. Cette décision marque « la fin de nos divers engagements ou insertions paroissiaux » et répond au désir de vivre un christianisme engagé dans les luttes sociales de leur temps, reposant sur un partage spirituel communautaire, jugé plus authentique, spontané et débarrassé d'un vocabulaire religieux creux et suranné. Si la plupart « n'entretiennent pas de relation stable de couple », la communauté est régulièrement fréquentée par des amies proches. Ce cadre de vie qui autorise les expériences amoureuses participe au développement de la sphère de vie affective et sexuelle. Les allées et venues de militantes et militants, dont certains s'engagent dans les groupes maoïstes, trotskistes et antimilitaristes, contribuent aussi à faire évoluer « certains idéaux » et « exigences » militantes de la communauté.

La communauté assiste ainsi aux procès de camarades jugés pour objection de conscience. Ils adhèrent au fondement du pacifisme – le refus de la guerre et la critique de l'idéologie militariste –, se sentent « proches de la non-violence » d'un Martin Luther King en raison de son ancrage dans le christianisme, certains d'entre eux se rendant régulièrement aux réunions du Centre Martin Luther King. L'adhésion du groupe au pacifisme est, pour Mathieu, un choix qui est loin d'être « naïf ». Il s'ancre dans 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 ». Mathieu s'engage alors plus vivement dans l'action militante. Soumis à l'obligation militaire, Mathieu qui « n'adhère pas totalement à l'objection de conscience » est affecté dans les sanitaires (troupe de soin et santé). Quelques mois avant le début de son service, en été 1972, il se rend à une « réunion d'information » organisée par les Comités de soldats, à Genève, dans le squat du Prieuré. Il y reçoit une formation qui « 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 ». Il entre également en contact avec les Comités de Soldats dont plusieurs militants sont engagés à Rupture, et s'implique dans la distribution aux nouvelles recrues, devant la caserne, d'un dépliant jetant un regard critique sur un questionnaire du Département militaire fédéral visant à sonder l'opinion des recrues sur divers aspects de la défense nationale. Le dépliant avertit les nouvelles recrues des présupposés idéologiques⁸⁸⁸ du sondage qui oppose, de façon caricaturale, le « monde libre au communisme ».

La police ne tarde pas à intervenir, saisissant le matériel et l'identité du groupe. Quelques mois plus tard, Mathieu intègre la compagnie sanitaire où il retrouve des recrues engagées aux Comités de soldats. L'apprentissage de la résistance à l'autorité militaire s'opère 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 qui vont du refus d'obéir à la moquerie des jeunes gradés. Le groupe de soldats réalise également des actions clandestines avec la complicité de militants de Rupture en dehors 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 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.

Fort de cette expérience qui « nourrit notre anti-autoritarisme », Mathieu décèle dans la voix autoritaire de ses commandants, avec les

⁸⁸⁸ 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. »

« exagérations d'un système forcément basé sur la hiérarchie et l'obéissance à des ordres toujours discutables et souvent absurdes », mais aussi dans le message officiel des autorités justifiant l'armée telle qu'elle existe, l'empreinte de « l'idéologie militaro-capitaliste » agitant un « anticommunisme primaire ». Cependant, ni Mathieu ni ses camarades de communauté n'adhèrent à une organisation gauchiste, et ce bien qu'ils entretiennent des contacts étroits avec Rupture pour le communisme et la Ligue marxiste révolutionnaire. L'ancrage de l'engagement dans une conception militante de la foi et la relative fermeture « idéologique » des organisations gauchistes au début des années 1970 participe de ce refus. D'autant plus que l'un deux, nouant des contacts étroits avec une cellule maoïste déployant une activité politique dans une usine non loin de la communauté, quitte l'organisation 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 de septembre 1973, la communauté prend contact avec l'Action Portugal Afrique Austral. Ils suivent une formation à la non-violence avec le Centre Martin Luther King et préparent soigneusement une action consistant à pénétrer dans l'enceinte du Comptoir pour s'enchaîner à la statue de la place. Dans un climat tendu, plusieurs d'entre eux subissent de sévères et violents coups par des policiers peu expérimentés au maintien de l'ordre et échaudés par les jets de pierres de militants de la Ligue marxiste. Quelques jours plus tard, Mathieu participe à une action de contestation à la paroisse de son village d'enfance. 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 » dans le temple paroissial. Au milieu du cérémonial, le groupe de militants parvient, peu avant leur arrestation par la police, à pénétrer dans l'église en brandissant des pancartes : « Avec Swissair plus près de Dieu », « Jésus, Bouddha, Capital : même combat ». Enfin, Mathieu se rend à quelques réunions des Chrétiens pour le socialisme mise sur pied à l'initiative d'étudiants de la faculté et militants 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, mais renonce en raison de son

« inorganisation et inexpérience »⁸⁸⁹. Divisés et incapables de dégager une vision commune, les Chrétiens pour le socialisme cessent leurs activités quelques semaines après l'évènement.

La transmission du savoir et les années 68

La formation universitaire suivie par Mathieu, qui se déroule peu après les évènements de 68, lui fournit maintes occasions de parcourir les réflexions critiques sur les modalités traditionnelles de transmission du savoir et de la reproduction des rapports de domination entretenus par la relation maître-élève. La critique, assez typique de cette période contestataire vis-à-vis de l'institution scolaire et universitaire, s'ordonne en deux axes principaux⁸⁹⁰ : la critique politique de l'institution scolaire qui participe à la reproduction de l'ordre social, d'une part, 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. Les lectures d'ouvrages comme *Pourquoi des professeurs ?* de Georges Gusdorf⁸⁹¹ font écho chez Mathieu à sa propre expérience d'enseignant de catéchisme, ouvrant la réflexion à une relation d'enseignement dans laquelle l'apprenant devient acteur de sa formation.

L'importance que prend chez Mathieu cette critique passe aussi par le mouvement de protestation interne à la faculté. L'examen préalable de latin-grec sanctionnant l'entrée aux études théologiques, auquel échouent chaque année plusieurs candidats motivés, apparaît aux yeux de plusieurs étudiants comme un archaïsme lié à une « idéologie humaniste » plus qu'à des exigences « proprement théologiques ». Durant l'hiver 1971, une trentaine d'étudiants se réunit pour débattre des contenus de l'enseignement et des « débouchés de notre formation et de la place de la théologie dans la société ». À l'ordre du jour :

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.

⁸⁸⁹ M. HONSBERGER, *Les chrétiens pour le socialisme à Lausanne. 1974-1978*, op. cit., p. 1

⁸⁹⁰ J. PAGIS, « Déscolarisons l'École », dans D. Damamme et al. (éd.), *Mai-Juin 68*, Paris, Atelier, 2008, p. 370-382

⁸⁹¹ Jean-Marie Albertini, *Pourquoi des professeurs ? Pour une pédagogie de la pédagogie*, Paris, Payot, 1963.

Le Conseil de Faculté accorde à quelques étudiants, dont Mathieu, de suivre et animer un « semestre expérimental » qui prend la forme d'un séminaire autogéré. La sociologie, la pastorale, la dynamique de groupe figurent au centre du programme dans lequel les professeurs interviennent uniquement à titre « d'informateurs, initiateurs et chercheurs ». L'intérêt de Mathieu pour la relation entre théologie et pédagogie le conduit à choisir l'option du stage pastoral qu'il réalise dans le groupe de catéchumènes de la paroisse de son enfance. Dans son travail, il s'interroge sur :

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.

Au fil des ans, la réflexion théologique dans ce qu'elle a d'abstrait le désintéresse : « Le pastorat et l'Église ne m'attirent pas, et je ne discerne pas d'autres débouchés. » Mathieu va progressivement privilégier une réflexion théologique dans la pratique du métier qu'il identifiera plus tard à celui de « l'éducateur chrétien ». Le professeur Klauspeter Blaser⁸⁹² avec qui il réalise son mémoire de fin d'études l'initie à la théologie de la libération. Mathieu acquiert peu à peu « la conviction qu'en Amérique latine, certains chrétiens vivent plus fortement qu'en Europe la dimension révolutionnaire de la foi ». Il prend contact avec Julio de Santa Ana, l'un des rares théologiens méthodistes latino-américains spécialistes de la théologie de la libération qui, en poste au COE, habite Genève. Mathieu obtient par son intermédiaire les contacts et informations lui permettant d'envisager un séjour d'études en Amérique latine, une fois sa licence terminée.

⁸⁹² Klauspeter Blaser se démarque de la plupart de ses collègues par son souci pédagogique prononcé, son accent mis 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

L'Argentine des militaires

Au printemps 1975, Mathieu obtient une bourse de l'Entraide protestante suisse pour financer son séjour d'une année en Argentine. Il se rend à l'ISEDET⁸⁹³ situé dans la ville de Buenos Aires. L'institut est réputé pour « la notoriété de certains professeurs, la force du mouvement progressiste au sein de l'Église catholique et le contexte général du pays ». À son arrivée, Mathieu s'immerge dans une Argentine dirigée d'une main de fer par le gouvernement de Peron. En proie à une instabilité politico-économique chronique, le pays tombe ensuite sous le régime militaire antisocialiste et néolibéral (1976-1983), éradiquant les groupes communistes et socialistes qu'ils participent à la lutte armée ou non⁸⁹⁴. Débute une phase de clandestinité des groupes de gauche et d'extrême gauche qui articulent la lutte révolutionnaire à la défense des droits de l'homme⁸⁹⁵.

Après quelques mois, Mathieu n'entend plus poursuivre les cours de l'institut calibrés sur la pensée philosophique et théologique occidentale. Son désir penche vers la découverte d'une manière plus authentique de vivre et inscrire la foi dans la réalité sociale, dont témoigne son choix de verser l'entier de sa bourse à l'organisation estudiantine. Il entreprend deux voyages durant lesquels il découvre les communautés ecclésiales de base, véritables groupes autogérés sous le *leadership* de prêtres qui, dans les petites communautés, cherchent à améliorer les conditions de vie des localités en développant des projets productifs, éducatifs et de santé⁸⁹⁶. Mathieu rencontre des prêtres, pasteurs et laïcs « extrêmement engagés », certains liés au groupe révolutionnaire de l'ERP⁸⁹⁷ et des Montoneros, et « qui, au nom de leur foi, se sont engagés pour une

⁸⁹³ 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.

⁸⁹⁴ « 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. », F. MALLIMACI, H. CUCCHETTI et L. DONATELLO, « Catholicisme et nationalisme : le politico-religieux et la "matrice commune" en Argentine », *Problèmes d'Amérique latine*, 2011/2, n° 80, p. 45

⁸⁹⁵ 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, Commission argentine des droits de l'homme, devient un « producteur d'identité militante et facteur d'identification politique à un projet de transformation radicale ».

⁸⁹⁶ M. J. GARCIA ORAMAS, S. R. VALLEJO et S. R. PIMENTEL, « L'éducation populaire en Amérique latine », *Agora débats/jenneses*, vol. 55, n° 2, Presses de Sciences Po, 2010, p. 23-34

⁸⁹⁷ La branche armée du Parti révolutionnaire des travailleurs (PRT) d'obédience trotskiste.

transformation radicale de leur pays ». Ces rencontres le bouleversent, d'autant plus que la liste des « disparus » sous le coup de la répression s'allonge au fil des mois. Pour Mathieu, c'est la découverte d'une autre foi qui ne se contente pas de prier et d'exprimer de vaines paroles, mais dont les implications se traduisent par un engagement sans faille pour la justice :

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 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.

Mathieu est aussi bouleversé par ces villages fantômes et paysages défigurés par les entreprises minières et agro-industrielles qui abandonnent un terrain en ruine une fois les ressources épuisées. À la tristesse se mêle ainsi « l'indignation »⁸⁹⁸ et 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.

Sa posture d'observateur est mise à l'épreuve par une « amie anthropologue » et militante de l'ERP qui ne cesse de le « provoquer » en l'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 ». Il participe à la distribution, de nuit, de tracts dans les quartiers populaires de la ville « sans que je réalise vraiment les risques encourus ». Au cours de son séjour, le christianisme de la libération « cesse d'être un objet d'études pour devenir un engagement de vie ». En 1976, suite à la rencontre fortuite avec le directeur d'un Collège méthodiste de La Paz, Mathieu se rend en Bolivie dans l'espoir d'obtenir un poste de chercheur-enseignant en pédagogie chrétienne.

⁸⁹⁸ L. MATHIEU, « Les ressorts sociaux de l'indignation militante. L'engagement au sein d'un collectif départemental du Réseau éducation sans frontière », *op. cit.*

Lutter par l'éducation populaire et les droits de l'homme

Une fois sur place, sans logement ni revenu substantiel malgré les heures d'enseignement que lui accorde le directeur, Mathieu peine à s'intégrer. Après quelques mois, il apporte toutefois la preuve de ses compétences auprès du directeur :

[qui 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'initie à la pédagogie de Paulo Freire et le soutient « à fond » sur un projet d'éducation populaire qui coïncide « parfaitement » avec ses intérêts et sa « vision progressiste du christianisme ». Le matériel didactique de formation qu'il contribue à élaborer est introduit dans les différents collèges méthodistes du pays : « Grâce à cette situation, j'ai vraiment pu pénétrer dans le pays et rencontrer ce que je venais chercher. » Mathieu participe aussi à la création de l'Assemblée permanente des droits de l'Homme (APDH) qui devient un des modes d'action collective contre les exactions des régimes militaires successifs⁸⁹⁹, puis intègre la CELADEC⁹⁰⁰ liée au Comité œcuménique des Églises avec lequel il est amené à régulièrement collaborer. Finalement, la rencontre de sa future épouse, une artiste et militante bolivienne, réduit la perspective d'un éventuel retour en Suisse. L'année 1975-1976 est « l'une des plus dures quant à la répression » du général Hugo Banzer qui proscrie 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

⁸⁹⁹ 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, composé 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.

⁹⁰⁰ La Commission latino-américaine évangélique d'éducation chrétienne (Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana, CELADEC) liée au Conseil œcuménique des Églises est fondée en 1962.

dans les principales villes du pays⁹⁰¹. Les conversations avec des religieux et laïcs engagés dans les luttes sociales font vaciller certaines de ses convictions pacifistes : « Je suis théologiquement proche de la non-violence, mais, politiquement, je tends à penser qu'il faut parfois forcer un peu l'histoire. » Le jeune couple soutient alors 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. Consacré pasteur de l'Église méthodiste bien qu'il n'assume « ni approfondi véritablement une identité doctrinale et pastorale méthodiste », exerçant un ministère pastoral à « temps très partiel » pour une petite communauté d'un quartier populaire, Mathieu héberge des membres armés du parti. Il subit des menaces, se fait fiché et réalise que l'un des enseignants du Collège travaille en réalité pour les services secrets. Un mois après le coup d'État du général Luis García Meza en juillet 1980, Mathieu fuit seul le pays pour rejoindre clandestinement le Pérou. Son épouse le rejoint et le couple décide de prolonger leur exil. Le mandat que lui propose la CELADEC contribue alors à 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.

Cet engagement provoque en lui « une profonde identification à un pays en résistance » et, sur le point de devenir père, « l'assurance que je suis devenu un véritable Bolivien ». Au Pérou, Mathieu travaille à poser les bases d'une nouvelle forme d'éducation religieuse scolaire inspirée de la pédagogie de Freire et de ses expériences du christianisme de la libération :

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.

⁹⁰¹ J.-P. LAVAUD, « Mères contre la dictature en Argentine et Bolivie », *Clio*, n° 21, avril 2005

Son projet s'inscrit dans le répertoire d'action des mouvements de « pauvres » en Amérique latine⁹⁰². En redéfinissant les « privations » comme le produit d'une injustice sociale, ces mouvements mettent sur pied des structures communautaires qui recourent notamment à l'éducation populaire. Celle-ci constitue un des moyens privilégiés pour convertir les secteurs populaires en acteurs du développement social en favorisant leurs capacités de participation active aux processus de transformation politique. En 1983, Mathieu participe à la création du Centre de théologie populaire qui met la réflexion théologique au service des laïcs et agents de pastorale engagés en milieu populaire. Il en devient le coordinateur jusqu'en 1987, bénéficiant d'un maigre revenu. Lors d'un séjour à Lausanne, un responsable du Département missionnaire, rencontré dix ans auparavant dans le cadre de la mobilisation au Comptoir suisse contre la présence du Portugal, lui propose de bénéficier du statut « d'envoyé ». S'il accepte, c'est notamment pour assurer « la sécurité de sa famille dans une Bolivie qui n'est jamais à l'abri de convulsions importantes ». En effet, Mathieu entretient une certaine ambivalence à l'égard du statut de pasteur et missionnaire, d'autant plus dans une Église méthodiste qui « n'a jamais reconnu mon travail théologique et pédagogique comme un ministère spécialisé ». En outre, il n'est pas en Bolivie « pour créer une paroisse réformée et "son travail" se situe presque exclusivement dans le domaine de la formation ». Parallèlement à son activité de théologien-éducateur, ils s'engagent dans le réseau militant national et international composé « surtout d'activistes et d'agents de pastorale ».

Tandis que sa « famille s'épanouit » avec la naissance de deux filles, et voyant un risque de « se complaire et de répéter un même discours sans le confronter aux exigences théologiques », Mathieu envisage de réaliser une thèse sur l'éducation populaire afin de « systématiser mes pratiques et réflexions éducatives et théologiques ». Durant la dizaine d'années que la famille passe en Suisse, Mathieu réalise sa thèse sous la direction de Klauspeter Blaser, avec Julio de Santa Ana et Pierre Dominicé, spécialistes de l'éducation, et tous les trois acteurs des mouvements sociaux des années 1960-1970 au sein de la mouvance des chrétiens de gauche. Avec cette thèse, Mathieu fait « de la cause qu'il sert un objet académique ».

Lorsque la famille retourne en Bolivie, au début des années 1990, la détente politique dans la plupart des pays d'Amérique latine entraîne

⁹⁰² C. GOIRAND, « Penser les mouvements sociaux d'Amérique latine », *op. cit.*, p. 450

l'épuisement des idéologies radicales. Ce phénomène s'accompagne de la transformation de certaines organisations de lutte armée en partis politiques dans le cadre d'un processus de paix incluant des éléments de démocratisation⁹⁰³. La cohabitation entre les forces politiques néolibérales et une social-démocratie « sans scrupule » au sein d'une « démocratie de pacte⁹⁰⁴ » provoque toutefois l'irruption de nouvelles mobilisations dont les formes, varient fortement d'un pays à l'autre⁹⁰⁵. En Bolivie, la contestation sociale conduite par la gauche se mène « dans les rues » par des groupes d'action populaires plutôt que par l'action partisane⁹⁰⁶. Dès son retour, Mathieu intègre l'Institut supérieur évangélique de théologie de la région andine qui, avec peu de moyens, divisé à l'interne, entend produire et enseigner une théologie propre à la réalité andine. À la suite de conflits avec des professeurs qui « désirent fonder un séminaire confessionnel » visant à étendre l'influence de l'Église méthodiste, Mathieu quitte le groupe pour créer, « non sans peine », un institut de formation œcuménique avec l'appui d'étudiants qui « réclament une formation théologique qui les soutienne dans un engagement politique et ecclésial libérateur ». Quelques années plus tard, la rupture du contrat qui le liait avec le Département missionnaire en Suisse le laisse sans revenu. Cette « rupture » inattendue le contraint 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 ». Il met ainsi sur pied les Services pédagogiques et théologiques dont l'objectif consiste à « apporter un soutien professionnel aux institutions d'éducation théologique, parfois de façon empirique, notamment en matière de pédagogie et d'organisation ». Cet objectif s'inscrit dans une posture de résistance aux réformes néolibérales de l'éducation menées dans le pays : « 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. »

⁹⁰³ D. GARIBAY, « De la lutte armée à la lutte électorale, itinéraires divergents d'une trajectoire insolite. Une comparaison à partir des cas centraméricains et colombiens », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 12, n° 3, De Boeck Supérieur, 2005, p. 283-297

⁹⁰⁴ *Ibid.*

⁹⁰⁵ 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

⁹⁰⁶ *Ibid.*

Des engagements associatifs de solidarité internationale

La solidarité avec le Tiers-Monde constitue dans le souvenir de la plupart des enquêtés un aspect central de leur socialisation militante. En raison de l'histoire missionnaire de l'Église, les milieux catholiques et protestants qu'ils fréquentent favorisent leur ouverture au Tiers-Monde durant leur jeunesse, en particulier au problème de la faim⁹⁰⁷. Si le « tiers-mondisme » ne se limite pas aux seuls investissements chrétiens, l'engagement des chrétiens pour le Tiers-Monde et leur contribution à la critique du « développementalisme » dans les années 1960 sont loin d'être un phénomène marginal. Le « tiers-mondisme » chrétien a irrigué une variété d'engagements allant du syndicalisme international à la défense des droits humains, en passant par la création d'ONG dans les années 1970. Bien que le rôle du Tiers-Monde dans la politisation religieuse de chrétien est maintes fois souligné par la littérature, rares sont les travaux attentifs aux processus biographiques conduisant de jeunes catholiques à s'investir dans les années 68 en faveur de la solidarité internationale.

Certains sociologues ont faussement interprété ce type d'engagement comme l'expression d'une attitude critique à l'égard du militantisme syndical et politique. Démontrant la portée instrumentale de ce discours tenu par les militants eux-mêmes, Marie-Hélène Le Chien voit plutôt dans cet engagement le désir, pour des salariés assignés à des postes de travail peu stimulants, de vivre des expériences plus riches et intenses⁹⁰⁸. Les itinéraires de Brieux (1935) et d'Annick (1939) dont il est question ici confirment en partie cet élément. Ils sont intéressants, car ils concernent des individus ayant une trajectoire de déclassement volontaire ou d'ascension sociale via l'Action catholique, qui évoluent vers un militantisme associatif de solidarité internationale plutôt que syndicale et partisan. Ils dévoilent néanmoins un autre aspect plus spécifique aux militants catholiques. Les itinéraires d'engagement s'inscrivent dans un processus de distanciation progressive avec l'institution religieuse sans pour autant prendre la forme d'une rupture *sans retour* comme c'est le cas pour d'autres enquêtés. Comme pour

⁹⁰⁷ C.-E. HARANG, *Quand les jeunes catholiques découvrent le monde. Les mouvements catholiques de jeunesse de la colonisation à la coopération, 1920-1991*, Paris, Éditions du Cerf, 2010, 440 p.

⁹⁰⁸ M.-H. LECHIEN, « Du syndicalisme à la 'solidarité internationale'. Une reconversion problématique », Sylvie Tissot (dir.), *Reconversions militantes*, Limoge, Pulim, 2005, pp. 107-119.

d'autres organisations⁹⁰⁹, la poursuite de l'engagement de ces catholiques, socialisés par le scoutisme ou la JOC, dans des associations à plus ou moins forte tonalité chrétienne, est facilitée par la diversité de l'écosystème catholique et la progressive autonomisation de ses composantes (MPF, COTMEC, DB, etc.). On verra que ce type d'engagement est tout autant ajusté à certaines dispositions relatives à l'entraide (e.g. Annick), que pourvoyeur d'une opportunité pour appliquer des connaissances et compétences qui ne trouvent pas leur place dans l'activité professionnelle (e.g. Brieux).

Quand la JOC mène à la coopération internationale (Brieux)

Brieux, né en 1935, grandit dans une famille de trois enfants – une sœur et un frère – issus du mariage entre un ouvrier italien immigré à Genève et une fille de paysans catholiques genevois. Son itinéraire montre comment la fréquentation de la JOC au début des années 1960 a non seulement constitué un vecteur de bifurcation biographique à travers le militantisme, mais a également modelé le choix de son thème militant de prédilection, à savoir la coopération internationale. Son récit permet d'apprécier une fois encore les qualités socialisatrices de la JOC. Outre l'apprentissage de la responsabilité et de l'ouverture au Tiers-Monde, la JOC lui permet d'acquérir et confirmer des savoirs et savoir-faire militants au contact d'anciens responsables, eux-mêmes issus du « séraïl », qui lui facilitent l'accès à certains cursus de formation à l'université populaire. Si la JOC a produit de cette manière des responsables syndicaux, on verra que certaines contingences ont toutefois détourné Brieux de l'action syndicale au profit d'autres engagements, plus ajustés aux contraintes familiales du moment et à certaines appétences constituées de longue date.

Le terreau catholique chrétien-social en campagne genevoise

Brieux grandit dans les années 1930 et 1940 dans un village de la campagne genevoise dont la population se compose d'ouvriers issus de l'immigration italienne et espagnole, côtoyant une population plus ancienne de paysans et notables catholiques, historiquement « partagée

⁹⁰⁹ A. TRENTA, « L'engagement associatif d'anciens militants communistes : carrières, pratiques et modèles », *L'Année Sociologique (1940/1948-)*, vol. 68, no. 1, 2018, pp. 249–279.

entre les radicaux et les démocrates-chrétiens ». Le père de Brioux immigré à Genève en 1913 où il rencontre « une fille de paysan » du village. Le jeune couple s'y installe et ouvre une petite entreprise dans le bâtiment. Croyant et pratiquant, il assiste régulièrement à la messe, lui rejoignant la chorale et le patronage, elle s'impliquant dans les activités de la paroisse. De sa mère un peu « bigote », Brioux reçoit une éducation catholique « très traditionnelle » :

Ma mère s'était scandalisée une fois parce qu'avec les copains on est 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 très traditionnel...

Ses parents votent pour le Parti chrétien-social indépendant, et Brioux apprendra peu après le décès de sa mère qu'elle détenait la « carte du parti ». La transmission indirecte et implicite de valeurs politiques familiales a ainsi pu contribuer à son engagement futur⁹¹⁰. À l'instar de sa sœur et de son frère, Brioux fréquente dès son enfance le cercle des jeunes de la paroisse et assiste régulièrement à la messe. Il garde le souvenir d'un clergé appartenant à la catégorie des notables, séparé et « au-dessus » de la masse des fidèles :

Le curé de la paroisse habitait 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, très strict.

Brioux se familiarise très jeune avec le travail de la terre qu'il associe au temps heureux passé à 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. » La situation d'entrepreneur de son père, qui ouvre des perspectives de mobilité sociale ascendante, n'est sans doute pas étrangère au choix de prolonger son cycle scolaire en intégrant le collège moderne, mais la perspective de l'apprentissage reste une évidence.

⁹¹⁰ Cette hypothèse est également soulevée dans O. FILLIEULE *et al.* (éd.), *Changer le monde, changer sa vie*, *op. cit.*, p. 372.

L'intégration à la JOC

En 1951, une fois son collège achevé, Brieux intègre l'école cantonale d'horticulture située à proximité du quartier populaire de la Jonction. Membre de la JOC, son frère l'invite à intégrer le groupe jociste de l'école d'horticulture. Brieux s'y rend ainsi régulièrement et noue rapidement de grandes amitiés. Il découvre une manière différente de vivre la religion, plus ancrée dans le concret et la réalité quotidienne :

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 et après il fallait traduire ça en action.

Les échanges en petits groupes valorisent la transformation du « milieu » plutôt que la piété, l'action plutôt que le rite, l'Évangile plutôt que le catéchisme, la responsabilité plutôt que la remise de soi au clergé⁹¹¹. Au fil des mois, Brieux prend goût aux activités du mouvement, si bien qu'il continue à fréquenter le groupe une fois son apprentissage terminé. La JOC le sensibilise en particulier au Tiers-Monde qu'il s'agit d'aider à se « développer ». Il réalise avec ceux qui constituent désormais son cercle d'amis un travail de documentation sur les conditions d'existence des jeunes travailleurs africains : « Une des choses qu'on a fait, 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. » À une période où « cette JOC était en train de se constituer au niveau international », il se rend au rassemblement de Rome qui regroupe « des membres de la JOC et de la JOCF du monde entier ». Sur place, il rencontre des délégués d'Europe et d'Afrique, et découvre avec enthousiasme les engagements du mouvement auprès des jeunes travailleurs du Tiers-Monde. Brieux participe aux campagnes de collectes de fonds afin de financer le séjour de délégués et cadres africains à Genève pour se former à l'Institut africain et dans d'autres organisations internationales : « On a eu l'occasion de rencontrer des jeunes qu'on a soutenus qui venaient d'Afrique-Équatoriale française, et qui venaient à la maison. On a rencontré pas mal de jeunes. » La valorisation de l'engagement pour l'autre « lointain » et l'imaginaire de

⁹¹¹ Y. Tranvouez, « Catholicisme et société dans la France... ».

l'outre-mer suscité par les témoignages de ces délégués africains constituent des éléments forts de sa socialisation :

J'ai découvert à ce moment-là, entre la préparation pour le rassemblement de Rome et le passage à Genève de ces délégués africains, qu'on était des chanceux ici parce qu'on avait un métier, un accès aux soins, un accès à l'école.

Jeune ouvrier qualifié, Brioux travaille aux Parcs et Jardins de la ville lorsque le départ d'un ami de la JOC, Fernand Vincent⁹¹², pour le Cameroun l'incite à partir à son tour pour l'Afrique du Nord. Son départ est motivé par son désir de contribuer à son tour à la construction du mouvement dans le Tiers-Monde, convaincu de participer à une cause juste et pertinente :

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.

Sans attache affective, Brioux s'engage pour deux ans au terme desquels il prévoit de reprendre le cours normal de sa vie. La JOC internationale qui lui assure un revenu vital lui confie la mission de fournir un soutien organisationnel aux jeunes travailleurs européens engagés au Maroc. Il se rend au centre de formation internationale à Paris qui prépare les envoyés à leur mission. La formation est assurée par Gérard Espéret, un ancien permanent jociste engagé dans la lutte anticolonialiste, chargé de cours à l'ENO⁹¹³ et vice-président de la CFTC-CFDT (1960-1967). En avril 1959, Brioux pose pied au Maroc, trois ans après l'accès du pays

⁹¹² 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 dirigé 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 chargés 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*.

⁹¹³ Créées en 1931, les Écoles 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 1950 » en prenant appui notamment sur l'expérience de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) dont elle s'inspire sur le plan pédagogique. 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

à l'indépendance. Sur place, il est chargé de visiter et renforcer l'organisation des centres de formation ouvrière :

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. (...) Comment s'aide-t-on les uns les autres pour réussir les examens et quelle solidarité avons-nous. C'était ce genre de chose, avec une solidarité qui ne se limitait pas aux Européens, mais qui s'étendait à tous les élèves présents.

Briex sillonne le Maroc, l'Algérie et la Tunisie, et cumule les expériences positives :

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.

Il se souvient notamment de sa rencontre avec un évêque dont le style simple et accessible le frappe :

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 l'évêque venait aux réunions et après nous demandait « qui est sur mon chemin que je peux ramener ? » Je tombais des nues. (...). Et l'évêque me disait, « quand vous passez à Rabat, venez me dire où vous en êtes ». J'ai donc connu une autre Église.

Briex va toutefois progressivement se distancier de l'Église et de la foi, tout en restant attaché aux références chrétiennes telles que transmises par la JOC.

Le développement, ça se passe ici

Après plusieurs mois de mission, Briex tombe amoureux d'une militante française « pied-noir » de la JOCF. Lorsque sa mission arrive à terme, il envisage alors de retourner rapidement au Maroc pour y rejoindre sa compagne. Mais alors qu'il s'apprête à repartir, ses échanges avec Gérard Espéret et d'autres militants l'amènent à changer d'avis : « J'estimais qu'étant bien formé, je prenais la place d'un Marocain ».

Entretemps, son ami Fernand Vincent, qui revient de sa mission dans un centre d'éducation d'adultes à Douala (1959-1962), l'incite à entreprendre avec lui des études en développement. Animé par la bonne volonté culturelle des « scolaires » parmi les jocistes, et soucieux d'articuler engagement et compétences techniques⁹¹⁴, Brieux envisage un « diplôme d'un niveau un peu plus élevé » afin de renforcer la pertinence de son engagement sur le terrain : « Et j'ai pris ma liste et je suis allé faire un tour à Paris. J'ai trouvé l'Institut des sciences sociales du travail (ISST) qui était disposé à prendre des gens comme moi. » Il obtient avec son ami Fernand Vincent une bourse d'étude de l'Institut africain dirigé par Pierre Bungener et avec l'aide d'André Chavanne⁹¹⁵ qu'il connaît « quasiment depuis que j'étais gamin puisqu'il m'avait donné des leçons de physique quand j'étais au collège moderne ». Questionné sur la notion de « sous-développement », il réussit l'examen d'entrée grâce aux connaissances acquises par sa formation militante et son expérience au Maroc.

En 1963, Brieux débute ainsi une formation de Conseiller du travail à l'ISST⁹¹⁶, qui doit lui permettre « d'assister la direction et connaître la législation du travail, de la sécurité sociale, etc. ». Bénéficiant d'une chambre au centre de formation et d'échange international de la JOC, il se lie d'amitié avec des étudiants africains dont certains occuperont ensuite des charges au sein de la haute administration de leur pays ou un poste dans une organisation comme l'OIT. À l'ISST, il suit entre autres les cours de Marcel David et d'Henri Bartoli qui l'introduisent à l'économie et à l'histoire du travail et du syndicalisme. Il découvre ainsi l'implication de la CFTC en faveur du développement des syndicats africains. Il demeure, en effet, dans les pays africains accédant à l'indépendance des liens étroits avec les syndicats de l'ancienne métropole et les internationales syndicales, le syndicalisme panafricain reproduisant la plupart des clivages syndicaux de la métropole entre

⁹¹⁴ 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

⁹¹⁵ 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'Équateur pour l'UNESCO en 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. En 1961, il est élu Conseiller d'État pour l'Instruction publique jusqu'en 1985, mandat durant lequel il travaille à « démocratiser » l'accès aux études (cycle d'orientation, collège du soir, école de culture générale, etc.).

⁹¹⁶ L'ISST est intégré à la Faculté de Droit, mais l'admission à l'institut ne donne pas accès aux études de droit.

mouvements cégétiste, cédétiste, FO et syndicats autonomes⁹¹⁷. Brieux, qui développe un véritable intérêt pour le sujet, est amené, dans le cadre d'un travail pratique, à étudier la relation des syndicats de métropole avec les syndicats d'outre-mer.

L'acquisition d'une expertise technique, juridique et économique du développement

Brieux envisage dans un premier temps de ne réaliser qu'une année de formation pour ensuite regagner le Maroc. Mais sa compagne ayant entretemps regagné Paris, le jeune couple se marie et emménage dans un appartement du 15^e arrondissement non loin de l'ISST. Elle trouve un emploi aux statistiques de la propriété intellectuelle du ministère de l'Industrie, tandis que Brieux choisit de poursuivre ses études. À l'ISST, il rencontre « des gens comme André Philip⁹¹⁸ qui a été l'un des fondateurs de l'INSEE et de l'OCDE ». Il échange également de façon régulière avec des ressortissants d'une élite africaine destinée à prendre les rênes des pays africains, à l'instar de Nathanaël Mensah, ancien responsable de la JOC béninoise, plus tard nommé ministre du Travail au Bénin puis président de l'OIT. Brieux fréquente ainsi des acteurs du développement qui remettent en cause la légitimité et les méthodes de la mission catholique, au profit d'une expertise technique, économique et juridique⁹¹⁹. Si la naissance de son premier enfant compromet un peu plus le projet d'un nouvel engagement au Maroc, le changement de sa conception du développement le convainc de la nécessité « d'agir ici » contre les exactions des multinationales dans le Tiers-Monde :

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, et toi, ta première responsabilité c'est d'agir ici ».

⁹¹⁷ F. BLUM, « Syndicalistes croyants et panafricains. Réseaux des années 1960 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 119, n° 3, 2013, p. 99-112

⁹¹⁸ André Philip (1902-1970), agrégé d'économie politique et ancien résistant, est profondément engagé dans le christianisme social. Il 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. Il contribue, après son exclusion de la SFIO, à la création du parti socialiste autonome (PSA), puis du Parti socialiste unifié (PSU). D. PELLETTIER et J.-L. SCHLEGEL (éd.), *À la gauche du christ*, *op. cit.*, p. 196-198

⁹¹⁹ C. PRUDHOMME, « De l'aide aux missions à l'action pour le Tiers Monde : quelle conti-nuité ? », *op. cit.*, p. 23

Bien classé dans les résultats des modules portant sur les pays en voie de développement, tandis que son épouse assure un revenu suffisant pour le couple, Brieux poursuit ses études jusqu'à l'obtention du diplôme de premier cycle. Il réalise son travail de diplôme sous la direction de Gérard Espéret qui l'encourage à travailler sur la CFTC et le Code du travail dans les territoires d'outre-mer « parce que si les juristes décrivaient ce nouveau code du travail, ils ne disaient rien de la bataille autour de ce code ». Ce travail lui fait découvrir la vision cédétiste du syndicalisme outre-mer qui porte en germe les principes de la JOC :

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]. (...) 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) avec le soutien de Gérard Espéret qui « s'occupait du secteur international de la CFDT ». Son travail de thèse porte sur la création, en 1952, du Code du travail d'outre-mer auquel a contribué Gérard Espéret, et sur la transformation de la législation dans les colonies françaises des Caraïbes par la CGT et la CFTC :

Et j'ai eu l'opportunité d'avoir [en main] les actions que la CFTC avait menées pour obtenir le 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 devenue la CMT, la Confédération mondiale du travail, alors très tiers-mondiste.

Durant sa thèse, il trouve un emploi à temps partiel comme enseignant dans les écoles techniques de la Chambre de Commerce de Paris. Il adhère à la CFTC comme force d'opposition au bloc CGT-PCF et alternative « démocratique » au gaullisme. Il rejoint ainsi un syndicat dont les militants d'origine chrétienne partagent un rapport distant à la politique partisane en plaidant l'autonomie des sphères d'action syndicale et politique, ainsi qu'un même éthos « anti-agonistique » et « antifactionnelle » qui fait qu'ils vivent difficilement les conflits, les luttes de tendances, les bagarres d'appareil. La CFDT s'engage alors sur

la voie du « syndicalisme de proposition » orienté vers la recherche d'accords dans le cadre de négociations entre « partenaires sociaux ». Brieux intègre très vite le Comité national des syndicats du personnel, des chambres du commerce et de l'industrie de France où militants ouvriers, intellectuels et « experts » qu'incarne à lui seul Brieux échangent leur point de vue. Toutefois, Brieux est moins porté par ce militantisme syndical qui renoue avec l'action partisane pour contrer le bloc CGT-PCF que par les questions de développement du Tiers-Monde pour lesquelles il a fini par acquérir une expertise.

Un engagement syndical de courte durée

Alors que Brieux entre dans la phase de rédaction de sa thèse, le couple, qui accueille un deuxième enfant, décide de s'installer à Genève pour se rapprocher de ses parents. Ce retour est aussi motivé par la possibilité offerte à Brieux de s'investir à l'Institut africain dirigé par Pierre Bungener. Cet « établissement d'enseignement supérieur » se présente comme « un lieu de rencontres, de réflexion et de recherche » qui « guide et conseille, notamment à la demande de la Coopération technique suisse, divers spécialistes se préparant à partir pour le Tiers-Monde »⁹²⁰.

Père de deux enfants, Brieux trouve un emploi de secrétaire syndical et collaborateur du CECOTRET⁹²¹ affilié à la Confédération des syndicats chrétiens. Mais le conflit qui éclate entre Brieux et le responsable du CECOTRET, Jacques Vittori, également secrétaire syndical de la Fédération chrétienne des ouvriers de la chimie, du textile, de l'habillement et du papier (FCOTH), va émousser le sentiment d'être « à sa place ». Le conflit surgit dans un contexte tendu au sein de la FCOTH qui s'installe notamment suite à la dénonciation, par la Ligue marxiste révolutionnaire, de l'accord tripartite conclu entre la direction de l'entreprise Iril, qui refuse de signer une convention collective, le secrétaire des syndicats chrétiens Jacques Vittori et le secrétaire syndical de la Fédération vêtement-cuir-équipement (FVCE) affiliée à l'USS. La FCOTH et la FVCE négocient un accord qui prévoit le partage du prélèvement obligatoire des cotisations syndicales sur les salaires de

⁹²⁰ P. BURGNER, « Institut africain de Genève », *Publications de l'Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles*, vol. 3, 1973, p. 175-186

⁹²¹ Centre de coopération technique et de recherche pour l'éducation des travailleurs dans les pays en voie de développement

l'ensemble des travailleurs. Le 8 mars 1973, un article de *La Brèche* dénonce la « politique de trahison et de collaboration » des « bureaucrates syndicaux » qui, foulant du pied le principe de la « liberté démocratique », se seraient liés à la direction par un accord qui ne tiendrait guère compte des intérêts des travailleurs. L'article publie un exemplaire de la lettre que Jacques Vitori adresse au secrétaire central. Son contenu témoignerait de la « collaboration des bureaucrates syndicaux » plus soucieux de se départager les cotisations que de mener une véritable politique de lutte syndicale⁹²². L'article conclut :

[que face au] rôle que joue la FCOTH dans l'affaire Iril, il convient d'exiger des militants syndicaux qui prétendent redonner un caractère de lutte à leurs organisations - comme c'est le cas, par exemple, des syndicalistes chrétiens groupés dans la Confédération romande du Travail (CRT) – une condamnation claire et nette de ce type de pratique, à défaut de quoi toutes leurs déclarations d'intention devront être considérées comme une couverture démagogique à ce scandale.

Brieux se souvient que « Jacques a contesté un peu cette version-là, mais pas l'USS. Mais qui a vendu l'accord ? Il m'a plus ou moins soupçonné. » Brieux se voit également reprocher de donner la priorité à l'écriture de sa thèse qu'il soutient en juin 1973, plutôt que de se rendre à Madagascar pour une session de formation avec les syndicats chrétiens, ou d'avoir délaissé l'organe Accueil Tiers-Monde chargé « d'accueillir les délégués du Tiers-Monde qui arrivent à Genève ».

Surtout, Brieux vit assez mal le conflit qui s'installe entre la Confédération des syndicats chrétiens en Suisse (CSC) et la CFDT. La déconfessionnalisation de la Confédération internationale des syndicats chrétiens (CISC), qui aboutit à la Confédération mondiale du travail (CMT), provoque d'après tensions entre les fédérations membres. La CFDT dans laquelle Brieux se reconnaît se distancie d'autres fédérations européennes telles que la CSC qui adoptent une disposition se référant 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 (...) ». De son côté, la CFDT s'accorde avec d'autres fédérations comme la Centrale latino-américaine des syndicats chrétiens (CLASC), principal moteur de la réforme de la CISC, en faveur d'une nouvelle déclaration

⁹²² CORRESPONDANT, « Syndicat obligatoire chez Iril », *La Brèche*, n° 64, 8 mars 1973, p. 14-15

de principes ôtant toute référence à la chrétienté. Fruit d'un compromis, le texte définitif du préambule de la « déclaration de principes » stipule *in fine* que la CMT est guidée « 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 »⁹²³. La formule qui n'apaise pas les tensions se répercute au sein des fédérations nationales et locales :

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 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 obtient le soutien de syndicaliste cédétiste qui l'encourage à négocier son départ : « Et puis j'ai pris mon sac et... enfin... [Jacques] m'a viré, quoi, il m'a viré du CECOTREC et je suis parti sur une dispute, sur un conflit. » Suite à cette expérience, Brieux renonce à poursuivre une carrière syndicale : « Fernand Pittet aurait voulu que je reprenne le secrétariat pour la FCOM, mais j'ai été échaudé par l'expérience du CECOTRET. »

Père d'un troisième enfant, Brieux finit par trouver un emploi dans un centre culturel de la grande distribution comme responsable de l'offre des loisirs, puis au Bureau de la statistique de Genève, mais « cela a duré deux ans parce qu'ils ont trouvé que je n'avais pas le profil pour le poste de responsable administratif ». L'emploi qu'il occupe jusqu'à sa retraite est celui de formateur dans un centre d'intégration professionnelle de mise à niveau pour les personnes en situation de handicap physique. Cependant, Brieux ne renonce pas pour autant à militer puisqu'il s'investit, dès son départ du syndicat jusque pendant sa retraite, dans la Fédération genevoise de coopération dont il devient le président durant les années 1980. Il y retrouve des anciens militants et militantes de la JOC et du Mouvement populaire des familles, ainsi que des figures tutélaires comme Sergio Regazzoni qui, en 1977, revient de son mandat à la JOC internationale. La dizaine de militants du MCI, qui partagent avec la Déclaration de Berne l'orientation consistant à agir sur les

⁹²³ CSC, « Préambule de la nouvelle déclaration de principe de la CMT », Rapport d'activité 1968-1970, Bruxelles, 1970, p. 314

structures politiques et économiques de la Suisse, participent également aux diverses manifestations de solidarité internationale à Genève et contre la construction du réacteur nucléaire de Creys-Malville en France voisine. Le MCI œuvre également à la création, au Brésil, d'une coopérative pour la formation professionnelle à l'origine de la création du Centre d'action communautaire (CEDAC). Le CEDAC œuvre à la formation de *leaders* (syndicalistes, responsables d'associations d'habitants, de structures d'alphabétisation, de coopérative, etc.) après la chute de la dictature militaire et devient un acteur clé du mouvement en faveur d'une économie sociale et solidaire. Brieux rejoint également la Commission internationale des syndicats chrétiens en tant que représentant de la CMT à l'ONU, rédigeant une série de travaux de vulgarisation critique sur les activités de la CNUCED (Conférence des Nations Unies sur le commerce et le développement). Enfin, il est nommé représentant du Syndicat interprofessionnel de travailleuses et travailleurs (SIT) auprès de la Fédération genevoise de coopération avec le Tiers-Monde (FGC) financée par la ville et les communes de Genève, avant d'en être nommé président. Enfin, Brieux rejoint en parallèle le comité de l'Université ouvrière de Genève. À sa retraite, libéré des contraintes matérielles du travail, Brieux intensifie son engagement dans ces instances, militant ainsi sans relâche sa vie entière.

On observe que la genèse de la carrière militante de Brieux remonte à la formation, durant l'enfance et la jeunesse, d'un intérêt religieux pour l'émancipation des « pauvres » incarnés, dans les années 1960, par les jeunes travailleurs du Tiers-Monde. Cet intérêt repose moins sur l'inculcation d'un esprit charitable que sur une précoce valorisation du secours aux autres, sous les auspices d'aumôniers soucieux de « conquérir » la classe ouvrière en formation dans les pays d'Afrique et d'Amérique latine. Le christocentrisme de l'Action catholique, qui valorise le secours aux autres et l'action dans le monde ici-bas, place au second plan la fidélité aux actes de piété. Dans le cas étudié, cet intérêt religieux motive l'engagement d'envoyé sur le terrain. Vécue comme heureuse, cette première expérience et les rencontres avec des ex-jocistes stimulent son désir d'acquérir une plus grande réflexivité en matière de développement. On ne saurait toutefois comprendre cet itinéraire sans l'inscrire dans le contexte de politisation de la JOC internationale. En effet, les travaux d'intellectuels catholiques critiques vis-à-vis du développement, comme ceux du centre Leuret, mais aussi

l'influence de militants latino-américains et africains impliqués dans les luttes politiques mettent en doute les représentations colonialistes du développement. Ce contexte contribue à infléchir l'itinéraire militant de l'engagement de terrain vers le syndicalisme international.

Pour les jeunes catholiques d'origine rurale ouvrière comme Brioux, la JOC a fourni le moyen d'une mobilité sociale ascendante à travers un itinéraire où militantisme et formation intellectuelle se confondent. Un deuxième constat renvoie au fait que, durant les années 1960, la JOC amène les militants à rencontrer et soutenir les leaders africains de passage dans les institutions internationales à Genève. Ces rencontres sont autant d'occasions d'interactions qui révèlent, à leurs yeux, les inégalités des conditions d'existence perçues comme injustes, comme lorsque Brioux s'aperçoit des avantages dont il a bénéficié en matière de formation professionnelle. On s'aperçoit également que la socialisation militante au sein de la JOC induit un éthos se traduisant par une appétence pour l'engagement au plus près du terrain à distance des idéologies. Plusieurs enquêtés mentionnent s'être référés à la méthode Voir-Juger-Agir dans le cadre de leurs activités militantes ultérieures et, parfois, professionnelles. L'attachement à une méthode qui leur semble avoir largement fait ses preuves s'exprime par le refus de la délégation du travail militant telle que mise en œuvre dans certaines organisations politiques. L'engagement associatif plutôt que politique semble aussi associé à leur expérience négative des hiérarchies, notamment religieuses, par opposition à l'horizontalité et la convivialité de l'entre-soi jociste fait d'amitié et de proximité sociale au monde ouvrier. L'itinéraire de Brioux, comme celui d'Antoine (cf. chapitre IV), montre à quel point le passage heureux par la JOC constitue pour ces militants un point de ralliement, une identification commune au projet de « transformation » du monde du travail ouvrier, à distance de la conquête du pouvoir, et qu'ils retrouvent dans le contexte associatif.

Un itinéraire militant de déclassement social volontaire (Annick)

Alors que tout laissait penser qu'Annick avait rompu avec la « foi » et se considèrait athée, cette prédiction ne fut pas vérifiée. Dans l'entretien mené avec elle, elle mentionne plutôt la difficulté à innover avec des

célébrations qui « liquident » les bigoteries et appareils religieux dont elle ne veut plus :

Ce n'est pas facile de liquider. Par exemple, on célébrait à la maison. Alors on liquide tout et on fait quoi ? Rien, parce qu'on ne sait pas ce qu'il faut faire. On ne sait pas ce qu'il faut dire. On n'a pas l'habitude. Ce n'est pas si simple.

Elle se dit croyante, ce qui ne veut pas dire qu'elle adhère aux divers points du dogme catholique. Ce qui compte pour elle comme pour d'autres enquêtés, c'est l'engagement qui est la véritable marque de l'authenticité de la « foi ».

Ce qui rend son récit unique, c'est le poids qu'elle accorde au rejet des normes, attitudes – y compris politique – et style de vie bourgeois-conservateur que lui imposent ses parents et qu'elle assimile à l'Église : « Je n'ai jamais accepté ce milieu ! » La suite de son récit révèle comment la fréquentation du scoutisme et d'un milieu populaire est vécue comme une rupture avec ce milieu d'origine catholique et « hypocrite ». On verra que ce déclassement est vécu à la fois négativement par l'insécurité matérielle qu'il engendre – elle évoque ainsi le poids de l'insécurité financière et matérielle qui la sépare, elle et son mari, d'autres militants catholiques de catégories plus aisées, non sans laisser transparaître de l'amertume –, et positivement en raison de ses appétences à l'entraide avec les pauvres. La rencontre avec des militants persécutés d'Amérique latine va renforcer cette appétence et l'amener à s'engager dans la défense des droits de l'homme et s'investir à la COTMEC.

« Je n'ai jamais aimé ce milieu ! »

Née en 1939, 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 bourgeois de la vieille ville, avoisinant non loin des quartiers populaires de la ville, comme elle le souligne ironiquement : « C'était du 'bon' côté, pas du côté de la Jonction [un quartier populaire], je vous en prie ! » Si ses parents ne se rendent pas systématiquement à la messe, « quand il y avait Monsieur le Curé, c'était comme ça (signe de déférence) ! »

Elle se souvient avoir « subie » une éducation stricte, rigoureuse et sévère, ses parents aspirant à ce que leurs deux filles gardent une position sociale « respectable ». Annick suit ainsi des cours de piano et fréquente l'École du Mail, un établissement public « qui faisait des recherches pédagogiques » et qui « testait de nouvelles méthodes » d'enseignement : « Mes parents étaient bien contents de cette école. C'était quand même une école 'pédagogique'. » Elle vit mal cette éducation rigoriste qui réprime ses désirs et aspirations puisqu'elle se voit interdire de fréquenter les terrains de jeux et autres activités de plein air privilégiées par les classes populaires :

Je suis née là-dedans ! Je devais mener la vie d'une fille de ce milieu, correcte, 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.

Jeune adolescente, elle aspire à intégrer une école d'art décoratif, mais 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 d'apprentissage d'employée de bureau qu'elle achève deux ans plus tard, en 1954.

Le scoutisme : un modèle viril d'engagement

Face aux réticences de son père et de sa mère, Annick les convainc finalement de l'inscrire aux 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. » Ce scoutisme lui offre une échappatoire « au carcan familial » et aux robes à dentelles. Il lui offre également un point de comparaison faisant voir le caractère arbitraire des normes éducatives de ses parents. Contrairement au curé et au modèle féminin des bonnes familles, le scoutisme l'expose à des modèles masculins et « viril » de loisir :

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.

Le scoutisme lui permet d'accéder à des activités qui entrent en contradiction avec les normes de classe et de genre de son milieu d'origine (à commencer par le port de l'uniforme relativement commun entre garçons et filles). Il procure une « contre-socialisation »⁹²⁴ qui délégitime les normes d'éducation et valeurs bourgeoises de son milieu d'origine. Cette opposition se durcit lorsque ses parents apprennent qu'elle entretient une relation amoureuse avec un jeune scout d'origine populaire : « J'ai rencontré Mathieu qui était aussi au scout, qui était d'un milieu complètement différent avec une maman couturière et un papa linotypiste. » Son compagnon poursuit un apprentissage d'ébéniste et ouvrira son atelier d'artisan-ébéniste dont il tire un revenu modeste. À sa majorité, Annick annonce à ses parents son intention de se marier avec lui : « [Mes parents] étaient complètement effondrés parce qu'on n'était pas du même milieu. Quand j'ai présenté Mathieu à mes parents, cela a été terrible. » L'opposition de ses parents et les conflits qui en résultent nourrissent une révolte : « 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 emménage aux Acacias, un quartier populaire de Plainpalais où le couple s'engage comme animateurs aux scouts. Cet investissement en milieu populaire comprend une dimension sociale qui la sensibilise à la fragilité de situation de certains jeunes : « Ce n'était pas difficile, mais ce n'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 modestes⁹²⁵. La même année, en mai 1954, l'abbé Pierre se rend à Genève pour parler du problème des sans-abri en Europe à l'invitation de la Croix-Rouge

⁹²⁴ 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

⁹²⁵ 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

suisse et de Caritas, puis 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. »

Le couple vit modestement du revenu de son mari ébéniste-ouvrier et de son salaire d'employée au contrôle des loyers, emploi 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 péter ma famille qui m'invitait à manger et qui me disait : « Tu 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 ! » »

Elles participent aux activités d'entraide de la paroisse de Saint-François, un engagement qui fonctionne aussi comme une marque de refus d'un destin social privilégié. 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 marque sa rupture avec sa famille.

De la révolte à l'engagement de solidarité

Attachée à la « foi », mais « en recherche », elle fréquente de moins en moins la paroisse dans laquelle elle s'est « très engagée », mais qu'elle a « déjà un peu abandonnée ». Si être en couple avec un protestant y contribue, s'ajoutent aussi les amitiés nouées avec des prêtres contestataires comme Charles Philipona, Jacques Mino et Giovanni Chicherio autour desquels se réunissent des catholiques de gauche : « Jacques Mino et Giovanni Chichério avaient commencé leur communauté à la Trinité. Et nous on y allait souvent. » Durant l'année 1969, le couple s'engage dans la contestation religieuse à travers Chrétiens du mouvement. Les réponses péremptoires de l'évêque aux critiques sur la nomination, sans consultation, de son successeur et la critique formulée par Chrétiens du mouvement à l'égard d'une Église dirigée par le haut, qualifiée d'autoritaire, et située du côté du pouvoir réactivent chez elle son rejet des normes d'obéissance et de soumission : « Je ne supportais pas l'autoritarisme de l'Église. Et la dichotomie entre

l'histoire, l'évangile et les machins, et ces cérémonies, ces faux "on doit", non je ne supportais plus. »

Elle participe à l'action durant la cérémonie d'intronisation du nouvel évêque, et garde le souvenir d'une paroissienne qui lui tire les cheveux pendant qu'elle distribue les tracts dans les rangs :

Et le lendemain, on est allé à la messe à Ste-Claire, là où on allait. Et le curé qui était un type bien, mais très curé de son époque, un peu carré, a dit : « Ceux qui ont fait ça se sont excommuniés eux-mêmes ». On s'est dit, « ben alors, nous, c'est fait ». Donc on ne va plus y retourner et on a milité à Chrétiens du mouvement.

De même, son implication dans la contestation des moyens financiers investis dans la construction « d'églises de luxe » fait directement écho à sa révolte contre son milieu bourgeois d'origine.

Le couple participe aux mobilisations de quartier, en particulier au Minoterie où Annick s'attache aux arbres pour éviter leur destruction. Il se rend également à quelques réunions du MSA animé par de jeunes intellectuels issus de la JEC, mais le couple se retrouve peu dans les discussions et débats, notamment « parce qu'on n'était ni ouvrier ni intellectuel ». Par ailleurs, les exigences du militantisme au sein de l'OLC où s'engagent les prêtres et jeunes catholiques plus disposés à cet engagement impliquent une disponibilité biographique dont ne dispose pas le couple : « C'était pas si simple. Vivre au jour le jour, essayer de payer son loyer de l'atelier ainsi que la caisse maladie, élever notre petite fille sans qu'elle soit péjorée par tous les problèmes financiers. » Annick garde aussi le souvenir des réunions à la Trinité où le couple rencontre les réfugiés et militants brésiliens :

Avec José Barbosa, qui était réfugié brésilien, on était bien copain. Il me racontait, lui venant d'un quartier super populaire de San Paolo. C'était une époque où il y avait une grande résistance brésilienne en Europe (...) J'ai trouvé cela passionnant et je lui ai dit : « Écoute José, si on peut te rendre service pour quoi que ce soit, alors on le fait volontiers, loger des gens ou je ne sais pas. » Alors cela a commencé comme ça.

Assez vite, le couple accueille des militants brésiliens de passage en Europe, « des gens de Paris, de Rome, que je voyais souvent pour organiser toute cette résistance ». Logeant dans un cabanon ouvrier, le couple loge régulièrement des militants clandestins : « On avait une chambre de plus. Nous, on dormait dans le salon. » Le couple endosse

un engagement de tous les instants qui passe moins par le débat politique que par le don de soi : « 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. »

Si le couple aux finances modestes se contente « de trouver ce qu'on trouvait, se démerder pour trouver des habits pas chers ou offerts », avec des périodes où « il fallait se serrer la ceinture », Annick évoque une « manière de vivre différemment » : « On aimait bien cette vie-là. » En accueillant des militants clandestins et en participant à des « transferts » de fonds ou passages illégaux de frontières, le couple prend de sérieux risques. Mais comme l'indique Daniel Gaxie :

[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 sensations d'apaisement, de sérénité ou de plénitude, des satisfactions morales⁹²⁶.

En parallèle, le couple s'engage à la COTMEC, au CSPB et à la LDH. Avec des amis et militants rencontrés à Chrétiens du mouvement et au MSA, Annick se rend à plusieurs reprises dans les quartiers populaires au Brésil, aux côtés de prêtres militants engagés dans les luttes syndicales et populaires. Elle offre également son appui aux leaders de mouvements tels que les *paysans sans terre*. Son engagement favorise sa réinsertion professionnelle puisqu'elle trouve un poste de secrétaire à Caritas, aidée par ses contacts militants. Cependant, Annick admet aujourd'hui encore en vouloir à certains amis militants qui, contrairement à elle et son mari, ont bénéficié durant ces années de militantisme de moyens financiers bien plus confortables qui leur assure une retraite confortable. Au-delà de ces souvenirs mémorables en compagnie de militants brésiliens en cavale, de la satisfaction d'œuvrer en faveur d'une cause juste, de l'excitation de participer à des actions illégales, les difficultés financières endurées par le couple ne semblent pas toujours être reconnues par leur entourage. À cela s'ajoute également le sentiment d'une marginalisation dans les collectifs militants en raison de l'illégitimité culturelle qu'éprouve son mari face à des militants et amis de longue date : « 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. » Un tel propos qui surgit durant l'entretien

⁹²⁶ D. GAXIE, « Rétribution du militantisme et paradoxes de l'action collective », *Swiss Political Science Review*, vol. 11, n° 1, 2005, p. 162

rappelle une fois encore que l'appréciation des coûts et rétribution de l'engagement implique d'être articulée avec l'étude des trajectoires biographiques et des liens entre sphères de vie⁹²⁷.

Conclusion

Durant les années 1960 et 1970, tous les militants d'origine chrétienne ne rompent pas totalement avec l'institution. Pour certains enquêtés, le marxisme a certes offert un cadre d'analyse critique des prises de positions politiques de l'Église prenant les apparences de justifications religieuses. Pour ceux-là, la conversion politique est vécue comme une expérience libératrice de l'emprise idéologique de l'Église-institution. D'autres enquêtés n'ont cependant pas vécu ce type de trajectoires de politisation religieuse. Ces chrétiens de gauche qui, pour la plupart, « croient sans appartenir⁹²⁸ » à l'Église, échappent à la liaison couramment établie dans les années 1960 et 1970 entre foi religieuse et conservatisme. L'étude de leurs itinéraires révèle par quels mécanismes et sous l'influence de quels facteurs ces enquêtés brisent « l'association mal vécue entre bourgeoisie-conservatisme et politique-appartenance religieuse »⁹²⁹.

Les configurations familiales d'où sont issus ces enquêtés sont fortement contrastées. Côté protestant, la première série de cas révèle l'influence de l'héritage protestant familial, source de fierté et d'inspiration. Les enquêtés se sentent porteur d'une histoire de longue durée faite de combats pour la justice sociale ou d'engagements pour sortir l'Église de son indifférence vis-à-vis du monde extérieur. Cela est particulièrement vrai pour les individus comme Pierre ou Jean issus de groupes ou courants minoritaires au sein protestantisme. Pour ces derniers, l'héritage familial leur fournit les premières acquisitions de valeurs et principes consciemment présentes aujourd'hui dans leurs choix politiques. Dans les trois cas étudiés, l'univers familial participe grandement à une socialisation religieuse vécue sur le mode de l'intériorité et favorisant l'appropriation personnelle de la vérité. Ces individus entrent également en contact avec la politique – au sens large,

⁹²⁷ O. FILLIEULE, C. LECLERCQ, ET R. LEFEBVRE, « Les tribulations de l'engagement. Contribution à une sociologie des affects », O. FILLIEULE (éd.), *Le malheur militant*, De Boeck Supérieur, 2022, pp. 7-31.

⁹²⁸ G. DAVIE, "Believing without belonging: A Framework for religious transmission", *Recherches sociologiques*, 1997/3.

⁹²⁹ J.-M. DONEGANI, « Itinéraire politique et cheminement religieux », *Revue française de science politique*, 29^e année, n°4-5, 1979, p. 737

de manière diffuse et implicite – à travers leurs parents, un membre de leur famille et par des ouvrages proposant une lecture théologique de la Bible en faveur des incidences sociales et éthico-politiques de la fidélité religieuse. Cette socialisation politique est ensuite renforcée par la fréquentation de groupes de jeunes partageant des références communes et par lesquels s'opère l'apprentissage militant.

Côté catholique, les deux itinéraires analysés montrent la transmission parentale d'un sens pratique de la religion durant leur enfance, l'appropriation subjective de la vérité apparaissant toutefois moins marquée. Le maintien – parfois ténu – d'un attachement à l'Église ou, du moins, d'un sentiment d'appartenance diffus au catholicisme semble reposer sur le souvenir positif de responsables religieux (prêtres, évêques, responsables religieux) et laïcs en raison de leur attitude d'ouverture et d'engagement, que ce soit dans le cadre du scoutisme ou de la JOC. Un aspect important qui contribue à façonner leur itinéraire militant concerne leur appartenance au monde ouvrier et populaire, que ce soit en raison de leur origine sociale ou par le rejet d'un univers parental apparenté aux normes de vie et d'éducation bourgeoises. Cette appartenance sociale contribue à façonner leurs trajectoires scolaires, professionnelles et familiales. Celles-ci limitent fortement les opportunités et possibilités d'intégration dans des groupes fréquentés par de jeunes intellectuels parfois issus de la nouvelle classe moyenne, valorisant un certain degré d'abstraction théorique tiré de lectures d'inspiration marxiste. Les deux individus dont nous avons étudié les itinéraires évoluent avec de jeunes catholiques issus, comme eux, des milieux populaires dont ils se sentent proches. Les liens d'amitié, les contraintes matérielles et les réseaux d'interconnaissance catholique façonnent des opportunités communes d'engagement.

L'abandon progressif des références religieuses ou la formation d'une attitude critique de l'institution s'opèrent, dans tous les cas, pendant les années de jeunesse et des premiers engagements. Là encore, on observe des différences notables selon les appartenances religieuses des enquêtés. Les jeunes protestants découvrent à travers Taizé un modèle plus communautaire de « faire Église ». Ce modèle rompt avec le style austère, formaliste et rigoriste auquel est attaché un public paroissial avec lequel ils jugent n'avoir aucun lien réel. Cette distanciation s'opère également à travers des expériences à forte charge émotionnelle propre aux contextes socio-historiques spécifiques, que ce soit la confrontation à la misère sociale dans les années 1960, la contestation collective de

l'institution en 68 ou la participation à des actions de désobéissance civile dans les années 1970. Dans tous les cas, l'intégration dans un milieu d'interconnaissance protestant, qui articule des convictions morales fondées sur une lecture militante de la Bible avec des pratiques communautaires visant à fonder un nouvel ordre de vie plus juste et égalitaire, contribue fortement à la recomposition de leur appartenance à l'institution religieuse. Les trois cas étudiés montrent que ces trajectoires de politisation ont façonné des dispositions anti-autoritaire, anti-institutionnelle et anticléricale qui les amènent à s'écarter plus ou moins fortement des rôles prescrits par l'institution en fonction des contextes et contraintes matérielles.

Leur récit donne raison à Philippe Cibois :

[pour qui] savoir s'il faut quitter l'Église est une question qui se pose à un certain nombre de personnes, clercs ou laïcs, avec d'autant plus d'acuité qu'ils sont psychologiquement et socialement plus insérés dans l'institution⁹³⁰.

S'agissant des deux autres cas étudiés, l'abandon progressif des pratiques religieuses instituées et le détachement de l'Église s'opèrent de façon moins problématique à travers la fréquentation de la JOC et du scoutisme. Les enquêtés s'immergent dans un univers de pratiques et de discours valorisant leur statut et appartenance ouvrière, tandis que les marques de fidélité dominicale y sont dévaluées. Cet univers d'engagement catholique favorise l'intériorisation d'une disposition à l'entraide que ces individus trouvent à réactiver dans le cadre de leur engagement ultérieur. De manière plus générale, leur itinéraire laisse entrevoir en creux la coupure entre théorie et pratique existant entre classes supérieures et classes populaires⁹³¹, mais aussi entre un habitus militant, catholique et populaire qui insiste sur « la nécessité de la vie et de l'action plus que sur les principes théoriques »⁹³².

⁹³⁰ P. CIBOIS, « Une vérité qui s'efface. Pourquoi on quitte l'Église », *Esprit*, n° 4-5, avril-mai 1977, pp.106-114

⁹³¹ Voir C. PÉCHU, « Les générations militantes à droit au logement », *Revue française de science politique*, vol. 51, no. 1-2, 2001, pp. 73-103

⁹³² M. PRÉVOT, « 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, no. 1, 2012, p. 23.

Conclusion générale

Récit à plusieurs voix, cet ouvrage rend compte de la diversité des itinéraires de militant-e-s d'origine chrétienne en Suisse romande dans les années 68. Socialisés entre les années 1940-1960 dans des milieux protestants ou catholiques, ces individus ont évolué vers la gauche au cours des années 1960-1970, plus précisément vers des engagements dans des groupements syndicaux, révolutionnaires, contestataires, religieux ou non religieux. L'objectif visait à comprendre comment ces individus en sont venus à acquérir des préférences, des orientations et des aspirations en rupture avec les modalités d'appartenance à l'institution religieuse, et bien souvent avec l'univers idéologique de leurs parents, tout en prenant en compte la diversité de leurs dispositions, de leurs itinéraires et des contextes successifs dans lesquels ils ont évolué.

Les trajectoires biographiques, par-delà leur diversité, sont révélatrices des modalités d'engagement, mais aussi plus largement des transformations socio-politiques caractérisant la conjoncture étudiée. L'entrée par la biographie a permis de faire remonter à la surface une histoire largement méconnue à propos de la Suisse romande par rapport à la France ou l'Italie : celle du rôle joué par les militants chrétiens dans « le moment 68 », mais aussi l'importance des relations d'échanges entre la France, dans les champs intellectuel (*Esprit*, *Témoignage chrétien*, *Économie et humanisme* et les rencontres que les responsables de ces revues organisent jouent ainsi un grand rôle) et religieux, comme dans l'espace des mouvements sociaux (la contestation de la guerre d'Algérie, le mouvement étudiant, l'occupation de l'usine LIP de Besançon...).

Les vecteurs de politisation religieuse

La complexité et la variété des processus de politisation et du façonnage des carrières militantes rendent difficile la tâche de résumer ces itinéraires d'un seul trait. Essayons néanmoins de dégager quelques traits communs et leçons de sociologie.

Tout d'abord, ces itinéraires font apparaître des mécanismes et logiques de formation des préférences politiques à gauche dans un contexte où les milieux catholiques et protestants entretiennent des liens serrés avec les droites libérales et conservatrices. À travers ces portraits apparaissent

les mécanismes de détachement religieux vécu par nos enquêté-e-s, que ce soit à la suite d'une désinsertion de leur milieu social d'origine ou en raison de la composition du public paroissial avec lequel ils entrent en désaccord. Chez certain-e-s enquêté-e-s, en particulier parmi les individus d'origine ouvrière, cette rupture ou la distance avec le milieu paroissial va de pair avec leur insertion dans une structure para-ecclésiale, en particulier au sein du scoutisme et de la JOC. Les pratiques religieuses sont alors réinvesties à travers des pratiques militantes, tandis que l'appartenance et la docilité consentie à l'Église-institution s'érodent au profit d'une sociabilité communautaire et militante.

Dans de nombreux cas intervient également le milieu familial dans la sensibilisation, transmission et appropriation plus ou moins explicite de schèmes et valeurs intervenant dans la construction d'une vision du monde. On se souvient par exemple de Louis qui grandit dans un contexte familial propice, à travers le style éducatif et les préférences de son père, artiste libertaire, à l'acquisition de préférences de gauche, mais aussi par le récit familial qui présente sa mère comme un renégat de la bourgeoisie. Ou encore l'exemple de Pierre qui grandit dans un cercle familial de paysans dont les conditions d'existence, le modèle d'engagement des parents – notamment la sympathie que voue son père pour certains dirigeants communistes – et l'exposition aux conflits sociaux contribuent à sa sensibilité pour la solidarité et son attachement au modèle communautaire. Autre exemple, Germain dont le père affiche quelques sympathies pour une droite catholique française, mais qui grandit entouré de membres de la famille engagés dans le syndicalisme, et dans un quartier populaire catholique au contact d'aumôniers et prêtres progressistes.

Apparaît parfois l'influence déterminante d'un membre de la famille. Ainsi le beau-frère et militant syndical dans le cas de Germain, les missionnaires et prêtres critiques dans celui d'Elise, ou encore l'oncle et intellectuel communiste chez Pierre. Dans d'autres cas, l'influence de l'héritage familial s'exerce plus tardivement. C'est le cas chez Jean qui découvre durant ses études universitaires l'œuvre intellectuelle de son père, décédé quelques années auparavant. Mais l'influence de l'univers familial peut aussi s'exercer à contresens. Par exemple, le dégoût d'une éducation stricte et bourgeoise a conduit certains enquêté-e-s au rejet des normes, attitudes et croyances familiales. Après une enfance malmenée par un cadre familial autoritariste associé à la bourgeoisie,

Annick et Nathan se révoltent et rejettent tout ce qui incarne pour eux ce milieu.

Il n'y a toutefois pas toujours « transmission » familiale de valeurs et attitudes politiques, car ce n'est parfois que plus tard, au contact d'aumôniers, de groupes politisés ou d'expériences à forte charge émotionnelle que certaines et certains enquêté-e-s développent une réflexivité sur la nature des inégalités, sur les rapports de pouvoir au sein d'une institution ou sur les soubassements politiques de croyances religieuses. Tous ces éléments sont confirmés par les récits de vie des enquêtés. Ils montrent en particulier l'influence déterminante qu'ont parfois exercée un aumônier, un prêtre ou un pasteur et théologien. Dans la configuration catholique, les « nouveaux prêtres » dont le style et l'attitude religieuse qualifiée « d'ouverture » par les enquêtés, qui contrastent avec l'austérité et la sévérité des « vieux prêtres », ont souvent été des agents socialisateurs d'importance. Sans avoir voulu éloigner les jeunes de la religion catholique, ces acteurs ont promu chez la plupart des enquêté-e-s une lecture christocentrique de la « foi » et ses implications en matière d'engagement, afin de transformer les « milieux de vie » dans la direction du Royaume de Dieu.

À ce titre, les itinéraires font apparaître l'influence considérable du passage dans des organisations religieuses d'encadrement juvénile (JEC-JOC, scoutisme) sur la politisation d'engagements religieux. Ce passage a parfois favorisé une transformation radicale sur le plan subjectif, suscitant des aspirations nouvelles et incitant à devenir un acteur de sa vie et du monde social. Les exemples ne manquent pas sur la force socialisatrice de l'Action catholique, du scoutisme ou des communautés de vie, dans un contexte où ces groupes constituent de rares espaces de loisir et d'entre-soi juvénile. Ces organisations permettent aux enquêté-e-s de surmonter l'isolement, d'expérimenter la force du groupe, et de saisir la dimension collective de ses propres problèmes. Nombre d'enquêté-e-s sont marqués par l'audace d'aumôniers progressistes qui encourage les camarades à mener des enquêtes et lancer des actions au collège ou à l'usine.

Ces groupes favorisent également des rencontres improbables entre individus appartenant à des milieux sociaux séparés. La rencontre amoureuse avec un jeune scout protestant d'origine ouvrière participe ainsi au spectaculaire et volontaire déclassé social d'Annick issue d'une famille catholique bourgeoise. Ou encore Nicolas, cloîtré dans un univers familial bourgeois et autoritaire, chez qui le scoutisme le met en

contact avec des jeunes d'origine populaire. Ce type de rencontre favorise la « prise de conscience » des privilèges des « riches » à travers la découverte des conditions de vie et du destin social des moins privilégiés. C'est notamment le cas d'Antoine, fils de tonnelier, qui après avoir côtoyé la bonne société catholique au séminaire se confronte en tant qu'aumônier de la JOC à la dure réalité des jeunes travailleuses et travailleurs.

Enfin, la fréquentation de ces groupes amène nombre d'enquêté-e-s à inscrire leur histoire dans celle d'un mouvement qui entend changer le cours de l'histoire et le destin de ses membres. Ainsi Louis découvre dans le scoutisme et la JEC un espace de sociabilité où prévalent l'entraide, le partage, la défense des plus faibles. L'impression que lui laisse le mouvement s'apprécie toutefois à l'aune de son expérience scolaire, de la solitude qu'il éprouve suite au déracinement provoqué par le déménagement de la famille en Suisse romande.

Apparaît aussi l'influence des communautés de vie dans la sensibilisation à une lecture militante de la « foi », en particulier chez les protestant-e-s. À travers Taizé, certain-e-s enquêté-e-s découvrent d'autres modèles de fidélité et pratique religieuses, plus vivantes, plus dynamiques, et ancrées dans la réalité de leur existence. À l'instar de l'Action catholique, le modèle communautaire disqualifie les pratiques et normes de fidélité paroissiales. Les enquêté-e-s reviennent de Taizé enthousiastes. Ils aspirent à inscrire l'évangile dans tous les aspects de leur vie. Le militantisme est alors perçu comme une manière de mettre en pratique sa « foi », palliant parfois à la culpabilité générée par le décalage entre les discours d'intention et les pratiques, les rôles institués et les dispositions à agir⁹³³. Chez Pierre, par exemple, l'expérience de Taizé nourrie par la nouvelle théologie devient un modèle d'engagement tout au long de son parcours d'aumônier. Le modèle communautaire incarne aux yeux d'enquêté-e-s comme Pierre à la fois un évangile « areligieux » débarrassé de ses oripeaux institutionnels, un modèle de société plus juste et égalitaire et un mode de vie subversif à l'égard d'une société inégalitaire. À ce titre, les communautés chrétiennes ont contribué à l'essor des mouvements sociaux de la période par transfert d'utopie, du religieux au politique.

Enfin, certains événements constituent des moments de basculement dans la vie des enquêté-e-s, transformant des doutes, des hésitations ou

⁹³³ B. LAHIRE, *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 419.

des ressentiments en décisions. Les itinéraires montrent qu'au-delà des événements de 68 que tous les enquêté-e-s n'ont pas directement vécus, mais dont la majorité d'entre eux a été affectée par la critique des formes d'autorités, la contestation de l'Église-institution et les multiples mobilisations contre les dictatures, la destruction d'anciens quartiers populaires ou les licenciements ont constitué des temps forts de l'engagement.

L'entrée par les biographies a permis de saisir les incidences de tels événements sur les individus en les situant dans la trajectoire des enquêté-e-s. Autrement dit, les récits de vie évitent l'écueil d'un regard centré sur le seul dispositif de socialisation de ces organisations au profit d'une analyse sur leurs effets différenciés en fonction des propriétés sociales (origine sociale, univers familial, etc.), des expériences et des situations propres à chaque individu (scolaire, professionnelle, cercle d'ami-e-s, etc.). Ainsi, une même socialisation religieuse à la JEC ne produit pas mécaniquement les mêmes effets, et les propriétés et dispositions acquises ne suffisent pas à elles seules pour saisir ce qui se passe par la suite pour ces militant-e-s si l'on oublie les configurations, les contextes et les processus. Chez Amandine et Louis, la JEC permet de transformer un sentiment mêlé de honte et de révolte en refus du destin scolaire, pour l'une, en engagement antiautoritaire, pour l'autre. L'un comme l'autre y découvre des solidarités forgées dans l'amitié qui leur permettent de sortir de l'isolement social relatif dans lequel elles et ils sont placés. De même, la fréquentation du scoutisme ne produit pas de dispositions univoques. Chez Annick, le scoutisme lui permet de troquer les robes à dentelles pour la chemise et le foulard, et à choisir le déclassement social à travers une relation amoureuse nouée dans le cadre du scoutisme. Chez Élise, il nourrit un désir d'aventure et tout un imaginaire d'outre-mer que l'on retrouve en partie chez Annick.

Ces exemples indiquent que la nature des dispositions acquises à travers ces instances de socialisation juvénile ne peut se résumer à la formation d'un habitus « altruiste ». Une telle simplification est d'autant plus problématique qu'elle manque de préciser les contextes et conditions d'actualisation d'un tel ensemble dispositionnel⁹³⁴. De même, la politisation à gauche de ces catholiques et protestants d'origine n'est

⁹³⁴ B. LAHIRE, « Risquer l'interprétation », *L'esprit sociologique*, La Découverte, 2007, pp. 40-65. Les dispositions font ainsi l'objet d'un travail de réactivation et d'actualisation par les organisations. Voir par exemple B. HAVARD DUCLOS ET S. NICOURD, « Le bénévolat n'est pas le résultat d'une volonté individuelle », *Pensée plurielle*, vol. no 9, no. 1, 2005, pp. 61-73.

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. La fréquentation de certains réseaux de sociabilité ou de certains groupes, la participation à certaines actions que ces individus enclenchent doivent ainsi se combiner à l'étude fine des dispositions acquises et expériences vécues au sein de la famille pour rendre compte de la diversité des trajectoires.

Toutes ces observations vont dans le sens de Julie Pagis qui souligne que :

[seule] l'analyse contextualisée de trajectoires de poly-engagements, prenant en compte l'articulation singulière des facteurs micro, méso et macro-sociologiques permet (...) de mettre à jour les conditions sociales ayant contribué à modifier la représentation du monde d'acteurs ayant cherché le salut par la voie d'un militantisme successivement religieux puis politique⁹³⁵.

À la différence toutefois que tous les itinéraires ne se résument pas au « passage » d'un engagement religieux à un engagement militant. En effet, les récits font apparaître des enchevêtrements entre ces deux sphères d'engagement. On a souligné ainsi la diversité des attitudes adoptées par les enquêtés au sein du spectre - de la *rupture* à la *loyauté* - des modalités d'implication au sein de l'espace institutionnel de l'Église. Dans certains cas comme pour Luc, la rupture avec l'institution s'accompagne d'une « alternation » de la vision du monde - au sens de Berger et Luckman - c'est-à-dire d'une transformation totale de la réalité subjective⁹³⁶. Le marxisme-léninisme lui offre une vision du monde et de sa propre place dans ce monde qui l'amène à rompre définitivement avec « l'emprise idéologique » de l'Église. Dans d'autres cas, comme chez Mathieu et Jean, les changements d'attitudes et de vision du monde se font plus progressifs et marque le passage de la quête du salut vers l'au-delà à la fidélité ici-bas. Il n'y a pas chez eux de « passage » de la fidélité religieuse à l'engagement militant, mais leur articulation en s'efforçant de produire consciemment une identité stable. Dans tous les cas, on s'accorde avec Jean-Marie Donegani pour qui « il faut qu'un sujet perçoive un minimum de cohérence entre la

⁹³⁵ 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 », École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), 2009, p. 168.

⁹³⁶ P. BERGER ET T. LUCKMANN, *La Construction sociale de la réalité*. Armand Colin, 2018 [1966].

réalité sociale qu'il rencontre et l'ensemble de ses représentations politiques [et on ajoutera religieuses] pour que celles-ci demeurent stables ». Dans le cas contraire, ses « représentations initiales sont ébranlées » et des choix politiques et religieux plus cohérents « viennent traduire son rapport à ses groupes de référence et d'appartenance »⁹³⁷. Il ressort de ces portraits que la socialisation politique et les itinéraires militants sont des processus complexes et multifactoriels. Les groupes de jeunesse chrétienne ont joué un rôle essentiel dans la formation des individus, mais ils ne sont qu'une partie de la série de facteurs qui ont influencé les itinéraires d'engagements.

Agentivité militante et poids de l'institution

On observe – et de précédents travaux le confirment – une concentration des engagements militants d'individus d'origine catholique dans les organisations « gauchistes », tandis que les protestants privilégient des engagements associatifs et plus ponctuels. Ce constat interroge les affinités entre socialisation chrétienne et socialisation gauchiste par la mise en évidence de la place comparable tenue au sein du protestantisme par le libre examen, au sein du catholicisme par la critique de l'institution.

Le catholicisme d'alors met l'accent sur la mise en conformité des corps et des esprits avec la religion codifiée. Dans son récit autobiographique, la sociologue et féministe Rose-Marie Lagrave souligne la force de cette « imposition religieuse » par l'inculcation d'un « sens pratique⁹³⁸ » au sein d'une institution qui porte « en ses flancs un pouvoir disciplinaire »⁹³⁹. Cette discipline s'inscrit dans un « régime de vérité » catholique laissant peu de place à l'autonomie individuelle et censée assurer l'unité du « peuple de Dieu » suivant fidèlement la direction donnée par la hiérarchie. Exprimer des contradictions ouvertes – à travers des prises de position ou des pratiques – sur les injonctions de l'Église en matière d'usage des richesses ou d'accueil des travailleurs immigrés risque de mettre en péril, à terme, le fondement et la légitimité de certaines affirmations doctrinales, notamment celles qui fondent et légitiment les

⁹³⁷ 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. 446.

⁹³⁸ P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980.

⁹³⁹ R.-M. LAGRAVE, *Se ressaisir. Enquête autobiographique d'une transfuge de classe féministe*, Paris, La Découverte, 2023.

rôles et les modes d'exercice du pouvoir. La dissidence est alors d'autant plus réprimée qu'en découle un risque d'éclatement de l'Église et de perte de cohésion qui fait la force de l'institution. L'institution ne s'efforce pas seulement de maintenir l'adhésion des fidèles à la doctrine. Elle produit également des croyances sur la nécessité de subordonner les intérêts personnels à l'intérêt de l'Église, sur la compétence et la légitimité sacrée de la hiérarchie, sur les effets positifs de l'organisation en matière de sauvegarde et promotion de la « vérité »⁹⁴⁰. Dans les années 1950-1960, ce régime de vérité tire sa force d'un contexte où l'Église parvient à rassembler sans difficulté des milliers de fidèles et de jeunes militant-e-s, à faire preuve de visibilité et à exercer une influence sociale considérable. L'institution fait ainsi régulièrement la démonstration de sa force de mobilisation, au point de ne rien envier au parti communiste. A la stigmatisation des attitudes déviantes s'ajoutent les procédures de surveillance, de contrôle et de répression de soi « condensées dans un acte, la confession, sacrement de pénitence et de pardon de Dieu par l'intermédiaire d'un prêtre ». Michel Foucault indique que la confession par la pratique de l'aveu 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*)⁹⁴¹. Les fidèles sont amenés dès l'enfance à opérer un examen de conscience et d'aveu qui invite à une réflexivité sur soi, et qui prédispose « à faire des retours critiques à l'égard d'autres embrigadements idéologiques ». Il est difficile d'évaluer les effets de cette acculturation religieuse sur l'attrait qu'a pu exercer le « gauchisme » chez certains enquêtés, mais on ne congédie pas si facilement des années d'exposition rituelle et culturelle destinée à inculquer un habitus catholique, y compris chez celles et ceux qui déclarent ne jamais avoir adhéré en âme et conscience à la doctrine de l'Église. Les activités menées à la JEC prolongent et renforcent sous certains aspects cette socialisation tout en en congédiant d'autres. Les révisions de vie, la valeur accordée au groupe, l'examen des causes et remèdes aux injustices subies dans le cadre scolaire, l'organisation d'actions collectives constituent autant d'aspects de l'apprentissage militant qui ont pu être réinvestis dans le militantisme

⁹⁴⁰ J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris, Économica, 2009.

⁹⁴¹ Voir 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*, no 235, 1er 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, no 2, Presses Universitaires de France, 2018, p. 201-218.

marxiste-léniniste ou trotskiste. Les principes et injonctions mis en œuvre et répétés par ces groupes tels qu'ils apparaissent dans les archives et pour partie marqués, du fait de leur genèse, par la culture communiste reposent sur des pratiques analogues. En effet, ces groupes exigent un degré de fidélité sans condition à l'organisation, une discipline justifiée au nom de l'efficacité, et une hostilité forte à l'expression de contradictions ouvertes en son sein⁹⁴². On retrouve dans ces organisations l'héritage communiste de l'autocritique qui participe au contrôle panoptique des militants⁹⁴³. Les techniques d'aveu figurent au cœur des organisations communistes, hostiles à l'expression ouverte d'un point de vue minoritaire et non conforme à la « ligne politiquement objective ». La « confession » par l'autocritique, 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 sollicitent des dispositions que la socialisation catholique a contribué à forger⁹⁴⁴.

Participant aux réunions de la JEC puis côtoyant la jeunesse communiste à l'université, Amandine rejoint l'OLC en 1973 comme le font ses amis de la JEC. Dans son récit, elle mentionne son appétence pour la discipline que l'organisation exigeait d'elle : « J'étais un petit soldat à l'époque. J'adorais ça. J'y croyais vraiment, vraiment. » À certaines occasions, les militants de ces organisations sont appelés à se justifier, sur le mode de « l'autocritique », des actes et prises de position contraire à la « ligne »⁹⁴⁵. Les comptes rendus, PV de séances et assemblées générales de l'OLC où militent d'ancien-ne-s jécistes témoignent sans ambiguïté des efforts constants pour « clarifier » la « ligne » du parti et renforcer le « niveau théorique » des militant-e-s afin de renforcer leur adhésion aux exigences de l'organisation⁹⁴⁶.

En même temps, la plupart des militant-e-s d'origine catholique qui s'engagent dans ce type d'organisation militante se distinguent d'autres

⁹⁴² 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 Fillieule, Olivier (dir.), *Le malheur militant*, Paris, Presses de Sciences Po, 2022, p. 135-154.

⁹⁴³ C. PENNETIER ET B. PUDAL (dir.), *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le monde communiste*, Paris, Belin, 2002.

⁹⁴⁴ Voir J. LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, *op. cit.*

⁹⁴⁵ Voir par exemple P. GOTTRAUX, C. PÉCHU, ET N. PEREIRA, « La variation des émotions négatives lors de scissions. Le cas d'une organisation marxiste-léniniste dans les années 1970 », Olivier Fillieule (éd.), *Le malheur militant*, De Boeck Supérieur, 2022, pp. 135-154.

⁹⁴⁶ On se réfère notamment au document des AC, Fonds Giovanni Chicherio 063_GC_S02, OLC, « Formation politique et transformation idéologique », octobre 1974

militant-e-s par leur attitude critique à l'égard de la prétention des « leaders » à fournir l'interprétation correcte des principes marxistes-léninistes. C'est le cas au sein de l'OLC où certains enquêté-e-s critiquent la division du travail militant entre, d'une part, l'action sur le terrain et d'autre part la direction de l'organisation par le « Bureau politique ». Amandine se souvient :

C'est 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.

Parmi les militants qui « scissionnent » de l'OLC ou du CLP se trouvent des ex-catholiques dont l'itinéraire est marqué par les conflits qui les ont opposés à la hiérarchie de l'Église. Tel est le cas de Luc :

Après sur le maoïsme, on a fini par abandonner tranquillement, parce qu'on s'est rendu compte très vite qu'on était reparti dans une autre histoire qui ressemble à du stalinisme. De nouveau, on n'est pas dans les églises, voilà.

Un trait commun qui caractérise les carrières militantes antérieures de ces « scissionnistes » est d'être passé par les groupes d'Action catholique, en particulier par la JEC. Cet aspect est important à prendre en compte puisqu'à travers la participation à la JEC s'est forgée des affinités et liens d'attachement qui perdurent au-delà de l'engagement jéciste. L'Action catholique favorise en deuxième lieu une agentivité chez les enquêté-e-s. Elle les initie à l'action militante dans la mesure où, réunis au sein de petites équipes, les militant-e-s font l'apprentissage de l'enquête, de la réflexion sur les données recueillies et de l'action de masse pour changer la société. Elle encourage à la formation personnelle et à la prise de responsabilité au sein du monde scolaire et universitaire. Cette agentivité entre en tension avec la prétention des institutions à régenter les conduites, et la critique des institutions a fini par se retourner contre l'Église. La formation progressive d'une attitude anti-institutionnelle chez ces catholiques d'origine explique en partie la critique qu'elles et ils ont formulée à l'égard de l'organisation militante. En comparaison, les enquêté-e-s d'origine protestante partagent moins d'affinité avec l'entreprise militante telle que la conçoivent les organisations marxistes-léninistes et trotskystes. Au-delà de l'absence d'instances de socialisation analogues à l'Action catholique, les tensions

se construisent différemment au sein du militantisme protestant, en raison notamment de la tradition du libre examen et de l'héritage de l'œuvre du théologien Karl Barth, notamment tel qu'il est réinterprété à travers une « théologie du monde » et l'idée d'un « christianisme sans religions », dans le sillage de la redécouverte de Bonhoeffer. En effet, les fidèles protestants ne sont pas soumis à une autorité suprême et à un ordre rigoureusement hiérarchisé. En désacralisant l'institution religieuse à travers l'affirmation que seule l'Écriture est le lieu de la vérité, le protestantisme relativise les régulations humaines de la vérité. Comme le note Jean Baubérot, si « du point de vue protestant, rien n'est sacré, ni l'organisation ecclésiastique, ni le bâtiment cultuel, ni le personnage du clerc, ni même les chartes doctrinales que sont les *confessions de foi*, on comprend que cela ne soit pas sans conséquences sur la façon dont les Églises protestantes gèrent la vérité chrétienne et le fonctionnement du pouvoir »⁹⁴⁷. Une des conséquences est que le protestantisme accorde une certaine liberté de conscience et conçoit la prière de repentance comme un acte personnel appartenant au for intérieur.

La plupart des enquêté-e-s d'origine protestante se spécifient également par la poursuite d'études de théologie dans les années 1960 et 1970. Ils se familiarisent avec la pensée de théologiens engagés dans la résistance contre le nazisme et critiques des idéologies impliquant une adhésion totale à des principes absolus. Tandis que de nombreux intellectuels catholiques lisent Marx en tant que catholiques⁹⁴⁸, et que certains jeunes prêtres se familiarisent avec la pensée marxiste, ces étudiants s'initient au dialogue avec la psychanalyse et la philosophie.

Enfin, le pasteur ou l'aumônier protestant est avant tout un théologien formé dans une université. Ils tiennent leur pouvoir de leur qualité d'exégètes et non de la légitimation sacrée de leurs fonctions. Le pasteur est un prédicateur-docteur affilié à aucune orthodoxie croyante. Cette socialisation a pu nourrir un rapport critique à l'égard des groupes marxistes-léninistes et trotskistes que certain-e-s qualifient de « dogmatique ». Tel est le cas de Fabrice, fils d'un couple d'ouvriers protestants, bénévole dans un Magasin du Monde situé dans la rue du

⁹⁴⁷ J.-P. WILLAIME, « Les Églises protestantes comme types particuliers d'organisation religieuse », J.-P. WILLAIME (éd.), *Sociologie du protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 38.

⁹⁴⁸ D. PELLETIER, « Les catholiques français et le marxisme, des années 1930 au 'moment 68' », J.-N. DUCANGE (éd.), *Marx, une passion française*, Paris, La Découverte, 2018, pp. 306-319.

Simplon dans le quartier populaire Sous-Gare où les militants de Rupture mènent une action de défense des habitants :

Ce mouvement a fait beaucoup pour défendre ces habitants du quartier. J'ai trouvé leurs actions tout à fait remarquables. Ils allaient voir les gens, ils faisaient des pétitions avec eux. Je me suis dit que c'est un truc auquel je pourrais adhérer.

Il se dit prêt à rejoindre Rupture durant l'année 1969, mais fait marche arrière lorsqu'il apprend que le mouvement a pris la forme d'une organisation marxiste-léniniste :

J'ai eu une bourse pour étudier la théologie noire américaine aux États-Unis pendant une année entre 1975 et 1976. Et avant de partir j'ai dit au responsable qu'une fois de retour des États-Unis je vais probablement adhérer au mouvement. À mon retour je vois une des responsables qui me dit « écoute, on a un petit peu réfléchi à l'orientation de notre mouvement dans notre plate-forme. » Et elle me donne un document qui avait un nombre incroyable de pages. Ça, c'était la plate-forme du parti. C'était devenu hyper dogmatique.

Parmi les enquêtés de famille protestante séduits par les utopies « gauchistes », rares sont ceux qui s'y engagent concrètement comme militant. Luc, par exemple, est né en 1947 ; fils d'un pasteur, brillant orateur à « l'intelligence exceptionnelle » et très apprécié dans la région, et d'une mère à la santé mentale fragile, il abandonne les études de droit auquel le destinait son père au profit de la théologie. À l'université, il entre en contact avec des étudiants trotskistes, participe au débat organisé par la LMR et se fait une réputation auprès du leader Udry. Dans son récit, 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 peu sur le terrain et se montre plus intéressé par le « côté très intellectuel » de la LMR, lisant « tout parce que je militais moins ». Il se souvient avoir été très critique à ce qu'il compare à des « réunions de catéchisme » dispensées par les cadres de l'organisation. Son intérêt pour ce militantisme exprime en partie le ressentiment et la révolte qu'il éprouve à l'égard des attentes déçues de son père à son égard.

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.

Enfin, comment expliquer que, parmi les enquêté-e-s partageant des socialisations religieuses et militantes analogues, certains s'engagent dans une organisation plutôt qu'une autre ? Le choix tient parfois du hasard des rencontres amoureuses et des amitiés, des contingences de la vie et des contraintes de la vie professionnelle et familiale. Les itinéraires étudiés montrent aussi que l'insertion préalable dans certains réseaux de sociabilités militantes n'est pas sans importance.

Configurations religieuses

Tout ce que l'on a dit jusqu'ici rappelle à quel point les groupes de jeunesse chrétienne dans les années 1950-1960 ont été des vecteurs de socialisation politique pour les enquêtés nés entre 1935 et 1950. Les itinéraires étudiés attestent de l'influence forte de la fréquentation de ces groupes (JEC, JOC, scoutisme, Paroisse œcuménique des jeunes, etc.) sur les processus de politisation et d'engagement. Ces groupes ont notamment contribué à « l'ouverture au monde » des enquêtés durant leur jeunesse. Ils ont aussi fourni l'opportunité de forger des amitiés durables entre futur-e-s militant-e-s, de faire collectivement l'apprentissage du militantisme et de s'appropriier une vision du monde commune leur permettant de se sentir concernés et de se positionner vis-à-vis des « grands problèmes » de leur temps. Les groupes d'Action catholique comme la JEC et la JOC en particulier ont fourni une culture, un langage et un savoir-faire militant transposables dans d'autres univers d'engagement. Ces groupes ont produit des individus d'autant plus ajustés à l'activité militante que certaines pratiques d'engagement y sont fortement valorisées⁹⁴⁹. En outre, le passage du milieu familial et paroissial de la pratique religieuse vers les groupes d'animation de quartier, d'écoliers ou de jeunes travailleurs, vers le scoutisme et les groupes « tiers-mondistes » s'est accompagné de la marginalisation de la pratique culturelle et conduit parfois à s'émanciper des schèmes religieux transmis par le milieu d'origine.

⁹⁴⁹ J. SIMÉANT-GERMANOS, « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », *Le Mouvement Social*, vol. 227, no. 2, 2009, p. 109.

Cependant, il n'existe pas de qualité socialisatrice intrinsèque des instances. Au contraire, on a insisté sur le fait que la formation des orientations religieuses et militantes des enquêtés durant leur jeunesse s'inscrit dans un contexte particulier marqué par une série de transformations sociales, économiques et religieuses. La socialisation politique des enquêtés doit ainsi s'apprécier au prisme de l'histoire familiale et de leur trajectoire scolaire, des formes de sociabilité de quartiers ou de village, des transformations de l'Action catholique, de l'arrivée d'un nouveau type de prêtre et d'aumônier sur la scène religieuse ; sans compter le nombre restreint d'instances de socialisation juvénile ou encore l'existence d'une configuration militante en large partie structurée par les matrices catholiques, protestantes et communistes. Ces phénomènes s'inscrivent dans des transformations à plus large échelle telle que le dynamisme œcuménique et communautaire porté par des militants et intellectuels religieux marqués par le souvenir encore vigoureux de la Seconde Guerre mondiale, du nazisme et des luttes anticoloniales ; les transformations au sein du catholicisme qu'entérine le Concile affirmant la liberté religieuse et admettant le pluralisme politique ; la déstructuration des relations de pouvoir au village sous l'effet de l'urbanisation, de la prolongation du temps scolaire et de la mobilité géographique ; la politique libérale de « démocratisation scolaire » pour satisfaire la demande en cadres de l'industrie et le développement de l'État sociale, etc.

D'une certaine manière, les engagements de ces chrétiens d'origine sont aussi des observatoires d'un changement politique et culturel qui les dépasse. À travers les portraits de militant-e-s apparaissent aussi des configurations d'acteurs propres à l'univers catholique et protestant de la période étudiée. La configuration du militantisme catholique a bien été décrite par Denis Pelletier qui évoque plutôt un « feuilletage » composé de cinq configurations successives jusqu'à la crise des années 1968⁹⁵⁰. À la suite des œuvres charitables du XIXe siècle puis l'essor des premiers mouvements de prise en charge des groupes sociaux par eux-mêmes, se met en place dans le courant des années vingt l'Action catholique spécialisée par milieu sur le modèle de la Jeunesse chrétienne ouvrière. Cette configuration s'accompagne du modèle des prêtres-ouvriers qui inspirent dans les années 1960 des jeunes prêtres et

⁹⁵⁰ D. PELLETIER, « Le catholicisme social en France. Une modernité paradoxale », B. PELLISTRANDI (éd.) *L'histoire religieuse en France et en Espagne, Madrid*, Collection de la Casa de Velazquez, 2004, vol. n°87, pp. 371-387

aumôniers. Le modèle du prêtre-ouvrier repose sur une modalité d'engagement selon laquelle « le prêtre est un homme ordinaire et qu'il ne peut déroger à ce titre à la nécessité qui incombe à chacun de s'engager politiquement pour œuvrer à un monde plus juste »⁹⁵¹. La quatrième configuration qui émerge après la Seconde Guerre mondiale est marquée par les mouvements communautaires et politiques de *La Vie nouvelle*, *Économie et Humanisme*, et *Témoignage chrétien*. Enfin, l'émergence d'une « génération gauchiste » remet radicalement en cause l'édifice du catholicisme social, voulant « transposer au sein de l'Église un modèle révolutionnaire dont le prolétariat ouvrier était à leurs yeux le porteur »⁹⁵².

En Suisse romande, le développement des organisations du catholicisme social constitue le moyen privilégié auquel recourt la hiérarchie épiscopale pour maintenir dans le giron de l'Église les catholiques forcés d'émigrer dans les régions de « diaspora » (Genève, Jura), venus pour se faire embaucher dans les usines et le petit commerce. Ce feuilletage configurationnel se caractérise par les efforts du clergé à l'encadrement pour christianiser les milieux populaires à travers la JOC, l'ACO et les syndicats chrétiens. On a montré qu'à partir des années 1950, une partie des syndicats chrétiens vire à gauche dans certaines régions comme Genève, sous l'effet notamment de l'apport de jocistes rejoints par d'autres catholiques souvent issus du monde ouvrier. Dans les années 1960 et 1970, la voie du syndicalisme et l'insertion au sein de la gauche politique sont donc un chemin largement balisé pour les catholiques. On peut dire que le syndicalisme chrétien est en réalité un syndicalisme à très forte majorité catholique.

En comparaison, l'implication d'une élite protestante libérale dans la formation et promotion de la Suisse moderne a lourdement pesé sur la configuration militante protestante. Au XIXe siècle, le protestantisme et en particulier les Églises libres ont répondu à la question sociale par les œuvres d'entraide et l'engagement philanthropique (Baubérot). En revanche, les rares groupes protestants qui s'associent aux organisations du mouvement ouvrier se situent en marge des Églises et milieux paroissiaux. En Suisse romande, le christianisme social est pratiquement

⁹⁵¹ Y. RAISON DU CLEUZIQU, « La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 42, no. 2, 2017, p. 106.

⁹⁵² D. PELLETIER, « Le catholicisme social en France. Une modernité paradoxale », dans B. Pellistrandi (éd.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne, Madrid*, Collection de la Casa de Velazquez, 2004, vol. n°87, p. 372.

absent du paysage protestant. L'aile gauche du protestantisme a néanmoins été le fer de lance d'un mouvement pacifiste chrétien engagé à partir des années 1950 dans la lutte contre l'armement nucléaire et l'idéologie militariste. A la même période, la crise de la mission entraîne la reconfiguration de l'engagement missionnaire au profit des œuvres d'entraide et de développement du Tiers-Monde. Ce « feuilletage » configurationnel se traduit in fine par l'absence de tradition syndicale et d'organisations d'encadrement des masses populaires protestantes. Les ouvriers constituent un groupe social symboliquement absent dans les paroisses et ne font pas l'objet d'une prise en charge « par milieux » comme le fait l'Action catholique. Rares sont les enquêté-e-s qui, issus d'un milieu protestant ouvrier, évoquent un membre de la famille engagé dans l'action syndicale. Aussi, l'engagement des enquêtés – à quelques exceptions près – s'opère avant tout sur les questions du Tiers-Monde et de la solidarité internationale.

Les chrétiens d'origine chrétienne ont contribué aux protestations de 1968 et à ses lendemains. La question reste ouverte de savoir si la gauche chrétienne, souvent décrite comme une famille militante disparue aujourd'hui, pourrait renaître de ses cendres. Reste qu'une démarche similaire à celle poursuivie dans cet ouvrage pourrait s'avérer fructueuse pour comprendre la place qu'occupent les chrétiens à « la droite du Père » dans la configuration militante religieuse⁹⁵³

⁹⁵³ F. MICHEL et Y. RAISON DU CLEUZIQU (dir.), *A la droite du Père : les catholiques et les droites de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2022, 784 p.

Bibliographie

- ABERLE David, *The peyote Religion among the Navaho*, Chicago, Aldine, 1966.
- ABIVEN Johann et CALVEZ Eugène, « Les avatars de l'identité catholique : les militants de la ruralité (1929-2000) », in *Militants catholiques de l'Ouest*, WACHE Brigitte (éd.), 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 », in *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, BENNANI-CHRAÏBI Mounia et CONTAMIN Jean-Gabriel, « 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, MATHIEU Lilian et PORHEL Vincent, « “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 BUÉ Nicolas (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 STEINAUER Jean, *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*, 3^{ème} édition, Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, coll. « Religion, Politik, Gesellschaft in der Schweiz », n°13, 1995.
- ALTERMATT Urs et FAGAGNINI Hans Peter, *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, EITEL Florian, GIGASE Marc, KRÄMER Daniel, LEIMGRUBER Matthieu, MAZBOURI Malik, PERRENOUD Marc et VALLOTTON François (éd.), *La Grève générale de 1918. Crises, conflits, controverses*, Hors-série, Zurich, Lausanne, Chronos & Éditions d’en bas, 2018.
- AVON Dominique et FOURCADE Michel (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, École d’études sociales et pédagogiques, 1999.

- BADICHE Marie-Claude, BADICHE Maurice et SEVEGRAND Martine, *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 », in *Sociologie plurielle des comportements politiques*, FILLIEULE Olivier, HAEGEL Florence, Camille HAMIDI et TIBERJ Vincent (éd.), Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Académique », 2017, p. 193-214.
- BANTIGNY Ludivine, « S’engager. Politique, événement et générations », in *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 Dechezelles Stéphanie, « 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 Œcuménique 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. « Études 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*, Vevey (Suisse), L’Aire, « Les grands matins », 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 Huguenots. La vitalité protestante, XIXe-XXe siècle*, Paris Genève, Edition du Cerf et 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, Éditions 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.
- BELLEÇ François, THOMMEN-STRASSER Marlyse et REGAZZONI Sergio, *Sergio Regazzoni, la solidarité n'a pas de frontières*, Éditions 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 REVILLARD Anne, « 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 LUCKMANN Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2006.
- BERGER Peter Ludwig, *Invitation à la sociologie*, MERLLIE-YOUNG (Christine trad.), Paris, La Découverte, 2012.
- BERGER Suzanne (éd.), *Religion in West European politics*, London ; Totowa, N.J, Frank Cass, 1982.

- BERLIVET Luc et SAWICKI Frédéric, « 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 », in *Enseignement secondaire formation humaniste et société-XVIe-XXIe siècle*, MAGNIN Charles et MULLER Alain Christian (éd.), Genève, Slatkine, 2012, p. 197-204.
- BIDART Claire et PELLISSIER Anne, « 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 MUGNY Patrice (éd.), *Mai 68 et après ? Témoignages de camarades genevois-e-s*, vol. 1/2, Genève, Éditions des Sables, coll. « Sablier », 2018.
- BLANC-CHALÉARD Marie-Claude, « Les travailleurs immigrés en quête d'autonomie », in *Histoire des mouvements sociaux en France : de 1814 à nos jours*, PIGENET Michel et TARTAKOWSKY Danielle (éd.), Paris, Découverte, 2012.
- BLASER Klauspeter, *Le Christianisme social. Une approche théologique et historique*, Paris, Van Dieren éditeur, coll. « Débats », 2003.
- BLONDIAUX Loïc et TRAÏNI Christophe, *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 », in *Principles of Sociology*, LEE MAC LUNG Alfred, 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 Lieblings 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, DAFFLON Alexandre et MASCLET Camille, « 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*, Gallimard, 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 CHAMPAGNE Patrick, « 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, Université de 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 », in *Les clercs de 68*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Le Noeud Gordien », 2003, p. 17-48.
- BRILLANT Bernard, *Les clercs de 68*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Le Noeud Gordien », 2003.
- BRINKERHOFF Merlin B. et L. BURKE Kathryn, « Disaffiliation: Some Notes on "Falling from the Faith" », *Sociological Analysis*, vol. 41, n° 1, 1980, p. 41.
- BRIQUET Jean-Louis et SAWICKI Frédéric, « 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, LAFERTÉ Gilles, MISHI Julian et RENAHY Nicolas, *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, DESCLOUX Gilles et ENCKELL Marianne (éd.), *Foi de militant.e.s! Engagement et valeurs chrétiennes*, Lausanne, AÉHMO & Éditions 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 », vol. 2/2, 2018.

- 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, MAZZOLENI Oscar et RAYNER Hervé, *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, AÉHMO & Éditions 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, REPAIRE Sébastien et SOMMIER Isabelle, « Les gauches alternatives en France, du bouillonnement des années 1968 aux recompositions de la fin de siècle », *Revue historique*, vol. 684, n° 4, 2017, p. 843-854.
- CABANEL Patrick, « Les protestants français : une culture politique de gauche ? », in *À la gauche du christ : Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, PELLETIER Denis et SCHLEGEL Jean-Louis (éd.), Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 177-202.
- CABOT Bastien, « Une culture de l'autonomie ? Syndicalisme révolutionnaire et culture des producteurs », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 35, n° 1, 2017, p. 19-40.
- 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. 100-116.
- CAMPICHE Roland, *Visage du synode vaudois. Vers une 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 BAATARD François, *Conseillers de paroisse. Laïcs responsables dans le protestantisme vaudois*, Lausanne, Institut d'éthique sociale de la FEPS, 1985.

- CAMPICHE Roland et BAATARD François, « Les conseillers de paroisse dans le protestantisme genevois », *Bulletin du centre protestant d'études*, n° 6-7, novembre 1984, p. 1-68.
- CAMPICHE Roland, HOSTETTLER Jean-Daniel, MONNIER André, PACHE Daniel, PETER Marc et SAUTER Jean, *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 BOVAY Claude, « Prêtres, pasteurs, rabbins. Changement de rôle ? Biliographie 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 SUDDA Magali Della, « 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 DESCLOUX Gilles, « Religion(s) et mouvements sociaux », *Dictionnaire des mouvements sociaux 2^{ème} éd.*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Références », 2020, p. 488-494.
- CARTIER Marie et SPIRE Alexis, « Approches générationnelles du politique », *Politix*, vol. 96, n° 4, 2011, p. 7-15.
- CASTELNUOVO Frigessi Delia, *La condition immigrée*, Lausanne, 1978.
- CAUSSE Jean-Daniel, « Les barthismes après Barth. Continuités et ruptures », in *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980 : colloque de Montpellier, juin 2007*, AVON Dominique et FOURCADE Michel (éd.), Paris, Karthala, coll. « Signes des temps », 2009, p. 99-108.
- CAVALIN Tangi et VIET-DEPAULE Nathalie, *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, SUAUD Charles et VIET-DEPAULE Nathalie (éd.), *De la subversion en religion*, Paris, Editions Karthala, coll. « Signes des temps », 2010.
- 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 XV^e 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. 36-40.
- CHAPEU Sybille, *Des chrétiens dans la Guerre d'Algérie : l'action de la mission de France*, Paris, Atelier, coll. « Patrimoine », 2004.
- CHAPPUIS Jean-Marc, COURVOISIER Jacques, DUFOUR Christiane, DUFRESNE Pierre, GROB Jean, JEQUIER Rémi, D'EPINAY Christian Lalive, RIBORDY Monique, RIST Gilbert et SANTSCHI Catherine, « 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 », *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 », PELLETIER Denis et SCHLEGEL Jean-Louis (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 », in *Genre et christianisme : plaidoyers pour une histoire croisée : actes de deux journées d'études annuelles, 24 septembre 2011 et 29 septembre 2012*, BREJON DE LAVERGNEE Matthieu et

- DELLA SUDDA Magali (éd.), Paris, Beauchesne, 2015, p. 257-285.
- DU CLEUZIOU Yann Raison, « Des fidélités paradoxales. Recomposition des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise », in *Sociologie de l'institution*, LAGROYE Jacques et OFFERLE Michel (éd.), Paris, Belin, 2011, p. 267-290.
- CLIFFORD Rebecca et TOWNSON Nigel, « 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 Fox PIVEN Frances, « Les mouvements populaires. Pourquoi ils réussissent, comment ils échouent », GUILLAUME Damien et AUDOLLENT Marie-Blanche (trad.), *Agone*, vol. 1, n° 56, 2015, p. 13-64.
- COCO Jean-Pierre et DEBÈS Joseph, *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*, AÉHMO & Éditions 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 », in *L'humanitaire ou le management des dévouements Enquête sur un militantisme de « solidarité internationale » en faveur du Tiers-Monde*, COLLOVALD Annie, LECHIEN Marie-Hélène, ROZIER Sabine et WILLEMEZ Laurent (éd.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 177-229.
- COLLOVALD Annie, PUDAL Bernard et SAWICKI Frédéric, « 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 GALLAND Caroline, *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 », in *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980 : colloque de Montpellier, juin 2007*, AVON Dominique et FOURCADE Michel (éd.), 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 », vol. 9, 2020, p. 141-172.
- DAFFLON Alexandre, *La « Jeunesse ouvrière chrétienne » suisse : 1932-1948*, Fribourg, Université de Fribourg, 1996.
- DAMAMME Dominique, « La "question étudiante" », DAMAMME Dominique, GOBILLE Boris, MATONTI Frédérique et PUDAL Bernard (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 », in *Mai-Juin 68*, DAMAMME Dominique,

- GOBILLE Boris, MATONTI Frédérique et PUDAL Bernard (éd.), Paris, Atelier, 2008, p. 75-88.
- DARMON Muriel et de SINGLY François, *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, *Politisation 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 », *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 Éditions, 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, Del CURTO Mario et MAEDER Philippe, *Suisse en mouvement. Images de luttes populaires, 1970-1980*, Lausanne, Genève, Éditions 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 », *Émulations. Revue de sciences sociales*, n° 25, 10 septembre 2018, p. 81-96.
- DESHUSSES Frédéric, *Grèves et contestations ouvrières en Suisse 1969-1979*, Lausanne, Éditions d'en bas, 2013.
- DESHUSSES Frédéric et GIANCANE Stefania, *Traces et souvenirs de la contestation : Charles Philipona : archives militantes*, Lausanne ; Carouge-Genève, Éditions d'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 », BERGER Suzanne (éd.), in *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 », in *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980 : colloque de Montpellier, juin 2007*, AVON Dominique et FOURCADE Michel (éd.), Paris, Karthala, coll. « Signes des temps », 2009, p. 219-238.

- DUBAR Claude et NICOURD Sandrine, *Les biographies en sociologie*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », n° 684, 2017.
- DULONG Renaud, « Christian Militants in the French Left », in *Religion in West European politics*, BERGER Suzanne (éd.), London, Frank Cass & Co. Ltd, 1982, p. 55-72.
- DUMAS Luc-François, *Bachu chez les justes*, Lausanne, 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 Amos (éd.), *Chrétiens et ouvriers en France. 1937-1970*, Paris, Editions de l'Atelier, 2001.
- DURIEZ Amos et SAWICKI Frédéric, « Réseaux de sociabilité et adhésion syndicale. Le cas de la CFDT », *Politix*, vol. 16, n° 63, 2003, p. 17-51.
- DURIEZ Bruno, FOUILLOUX Étienne, PELLETIER Denis, (dir.), *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2005.
- DURU-BELLAT Marie et van ZANTEN Agnès Henriot, *Sociologie de l'école*, Paris, A. Colin, 2012.
- EBAUGH Helen, FUCHS Rose, *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 Égypte*, Paris, Dalloz, coll. « Nouvelle bibliothèque de thèses », 2020.
- ELIAS Norbert, *Mozart sociologie d'un génie*, ÉTORE Jeanne et LORTHOLARY Bernard (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, DESHUSSES Frédéric et GIANCANE Stefania, « Groupes d'habitants à Plainpalais, 1970-1977. Du groupement de parents de Plainpalais au groupe logement », *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, *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)*, 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 ESQUERRE Arnaud, *On y croit toujours plus qu'on ne croit. Sur le manuel vaudou d'un président*, sans lieu, Éditions 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, *Écrire 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., ABEL Richard L. et SARAT Austin, « The Emergence and Transformation of Disputes : Naming, Blaming, Claiming . . . », *Law & Society Review*, vol. 15, n° 3/4, 1980, p. 631.
- FILLIEULE Olivier, « Désengagement », *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Références », 2ème édition, 2020, 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 », in *Le désengagement militant*, Paris, FILLIEULE Olivier (éd.), 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, BÉROUD Sophie, MASCLLET Camille et SOMMIER Isabelle, *Changer le monde, changer sa vie. Enquête sur les militantes et militants des années 1968 en France*, sans lieu, Actes Sud, 2018.
- FILLIEULE Olivier, BÉROUD Sophie, MASCLLET Camille, SOMMIER Isabelle, 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 BROQUA Christophe, « La défection dans deux associations de lutte contre le sida : Act Up et AIDES », in *Le désengagement militant*, FILLIEULE Olivier (éd.), Paris, Belin, coll. « Sociologiquement », 2005, p. 189-228.
- FILLIEULE Olivier et MAYER Nonna, « Devenirs militants. Introduction », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1-2, 2001, p. 19-25.
- FILLIEULE Olivier et PUDAL Bernard, « 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 SOMMIER Isabelle, « Les luttes des gauches alternatives », *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*, vol. 35, n° 1, 2017, p. 159.
- FONTE Giuseppe, « L'intégration des immigrés italiens à Lausanne, un modèle de réussite ? », in *La migration italienne dans la Suisse d'après-guerre*, LA BARBA Morena, STOHR Christian,

- ORIS Michel et CATTACIN Sandro (éd.), Lausanne, Éditions 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 », in *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*, Société d'histoire de la Suisse romande (éd.), Lausanne, SHSR, 2012, p. 97-110.
- FREEDMAN Déborah, THORNTON Arland, CAMBURN Donald, ALWIN Duane et YOUNG-DEMARCO Linda, « 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 Luc, « 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 Éric, *L'éthique chrétienne. Du nouveau Testament aux défis contemporains*, Genève, Labor et Fides, 2003.
- FUCHS Éric, *L'éthique protestante : histoire et enjeux*, 3e éd., Paris/Genève, Bergers et les Mages/Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », n° 19, 1998.
- GALLOT Fanny et MEURET-CAMPFORT Ève, « 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 SCHMID Jean, *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, VALLEJO Sara Ruiz et PIMENTEL Susana Ruiz, « 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*, Paris, Musée de l'histoire de l'immigration, vol. 1321, n° 2, 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, n° 1-2, janvier 2019, p. 358-376.
- GERARD Emmanuel, « Adaptation en temps de crise (1921-1944) », in *Histoire du mouvement ouvrier chrétien en Belgique*, GERARD Emmanuel et WYNANTS Paul, 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 », in *Un nouvel âge de la théologie, 1965-1980 : colloque de Montpellier, juin 2007*, AVON Dominique et FOURCADE Michel (éd.), 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, Éditions 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) », in *Mission religieuse ou engagement tiers-mondiste ? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XXe siècle*, CHATELAN Olivier (éd.), 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 DAMAMME Dominique (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 », in *Mai-Juin 68*, DAMAMME Dominique, GOBILLE Boris, MATONTI Frédérique et PUDAL Bernard, , Éditions de l'Atelier, Yvry, 2008, p. 274-294.
- GOFFMAN Erving et CASTEL Robert, *Asiles. Études 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 PECHU Cécile, « Le réalignment politique à droite d'un petit commerçant : complexité de l'analyse des "dispositions politiques" », *Sens politiques du travail*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 153-168.
- GOTTRAUX Philippe, PECHU Cécile et PEREIRA Nuno, « Politique et affects : dans la boîte noire des scissions. Le cas d'une organisation marxiste-léniniste en Suisse dans les années 70 », in *Le malheur militant*, FILLIEULE Olivier (Ed.), Paris, Presses de Sciences Po, 2022, p. 135-154.
- 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 », *Équinoxe : 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, BOURGEOIS Henri et GONDAL Marie-Louise, *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 Amos, « Die christliche Sozialbewegung », in *Schweizer Katholizismus im Umbruch, 1945-1990*, URS Altermatt (éd.),

- 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 », *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 Évangile », in *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, PELLETIER Denis et SCHLEGEL Jean-Louis (éd.), 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 LAVABRE Marie-Claire, « 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 », in *Sociologie plurielle des comportements politiques : je vote, tu contestes, elle cherche*, FILLIEULE Olivier, HAEGEL Florence, HAMIDI Camille et TIBERJ Vincent (éd.), 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 Ungevisse*, Baden, Verl. für Kultur und Geschichte, « Hier + Jetzt », 2008.
- HEIMBERG Charles, « Révélations et silences d'un fonds d'archives d'entreprises : le cas de Sécheron », *Archives de la ville de Genève*, « Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier », n° 11-12, 1995.
- HEINEN Jacqueline, *1968... Des années d'espoirs : regards sur la Ligue marxiste révolutionnaire / Parti socialiste ouvrier*, Lausanne, Ed. Antipodes, 2018.
- HÉLARDOT Valentine, « Vouloir ce qui arrive ? Les bifurcations biographiques entre logiques structurelles et choix individuels », in *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, BESSIN Marc, BIDART Claire et GROSSETTI Michel (éd.), 160-167, La Découverte, coll. « Recherches », 2010.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, « En finir avec la "double éthique". Réformes monastiques au tournant des années 1960 », *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 HERVIEU Bertrand, *Le retour à la nature. « Au fond de la forêt... l'État »*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- HILER David et PERRET BARI Geneviève, *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 XX^e 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 », *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 : Éditions universitaires, coll. « Publications de l'Institut du fédéralisme Fribourg Suisse », v. 1, 1990.
- INTROVIGNE 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*, AÉHMO & Éditions d'en bas, n°21, 2005, p. 43-84.
- JEANNERET Pierre, *Popistes : histoire du Parti ouvrier et populaire vaudois, 1943-2001*, Lausanne, Éditions 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*, Presses de Sciences Po, vol. 51, n° 1-2, 2001, p. 131-153.
- KALTER Christoph, « Tiers-monde et gauche radicale », *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 Communities », *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 », *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) », *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 », *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 », *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 », *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 », *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, Éditions 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 », in *Éducation populaire : le tournant des années 70*, POUJOL Geneviève (éd.), Paris, L'Harmattan, 2000, p. 91-100.
- LANGEWISCHE Katrin, « Actrices du quotidien. Congrégations féminines en Haute-Volta lors de l'indépendance », in *Les indépendances en Afrique. L'évènement et ses mémoires, 1957/1960-2010*, GOERG Odile, MARTINEAU Jean-Luc et NATIVEL Didier (éd.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 117-130.
- LANGLOIS Claude, *On savait, mais quoi ? La pédophilie dans l'Église de la Révolution à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2020.
- LAUNAY Michel, « La J.O.C. dans son premier développement », in *La J.O.C. : regards d'historiens*, PIERRARD Pierre, LAUNAY Michel et TREMPE Rolande, Paris, Édition 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 », in *Le désengagement militant*, FILLIEULE Olivier (éd.), 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 », in *Histoire des gauches en France*, BECKER Jean-Jacques et CANDAR Gilles (éd.), Suite du 1er tirage (2): mai 2007, Paris, La Découverte, coll. « Poche/Sciences humaines et sociales », 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 », *Éducation et instruction*, AÉHMO & Éditions 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. », in *La migration italienne dans la Suisse d'après-guerre*, LA BARBA Morena, STOHR Christian, ORIS Michel et CATTACIN Sandro (éd.), Lausanne, Éditions 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 Chabevuil 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 MASNATA François, *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 », *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 », in *Mai-Juin 68*, dans DAMAMME Dominique, GOBILLE Boris, MATONTI Frédérique et PUDAL Bernard (éd.), Paris, Atelier, 2008, p. 172-186.
- MATONTI Frédérique, « Les nouvelles frontières du normal et du pathologique », in *Mai-Juin 68*, DAMAMME Dominique, MEMMI Dominique, GOBILLE Boris, MATONTI Frédérique et PUDAL Bernard (éd.), Paris, Atelier, 2008, p. 158-171.
- MATONTI Frédérique et PUDAL Bernard, « L'UEC ou l'autonomie confisquée (1956-1968) », in *Mai-juin 68*, DAMAMME Dominique, GOBILLE Boris, MATONTI Frédérique et PUDAL Bernard (éd.), Paris, Atelier, 2008, p. 130-143.
- MATHEY Bernard, DIND Daniel et TISSOT Georges, « Histoires de syndicats », *Sit info*, n° 37, septembre 1996, p. 37.
- MAUGER Gérard et POLIAK Claude, « Marginalité, "bonne volonté culturelle" et "bohème populaire" », *Savoir/Agir*, vol. 4, n° 6, 2008, p. 67-76.
- MAURER Sophie, « École, famille et politique : socialisations politiques et apprentissages de la citoyenneté », *Dossier d'Étude*, 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*, AÉHMO & Éditions d'en bas, n° 29, 2013, p. 96-104.
- MEIZOZ Jérôme et ERNAUX Annie, *Temps mort. Une jeunesse jaciste, 1937-1945*, Lausanne, Édition d'en bas, 2014.
- MEMMI Dominique, « Mai 68 ou la crise de la domination rapprochée », in *Mai-Juin 68*, DAMAMME Dominique, GOBILLE Boris, MATONTI Frédérique et PUDAL Bernard (éd.), 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*, AÉHMO & Éditions 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 THIN Daniel, « Entre scolarisation et sociabilité juvénile », *Rupture scolaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 263-290.
- MINO Jacques, « Jacques Mino », in *Mai 68 et après ? : témoignages de camarades genevois-e-s.*, BIERENS DE HAAN Camille (éd.), 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 », in *Sens politiques du travail*, SAINSAULIEU Ivan et SURDEZ Muriel (éd.), 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 », *Sociabilité et politique en milieu rural*, Rennes, 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*, THEVENAZ Jean-Pierre et THEVENAZ François (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 fournit 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 », *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 », *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, École des Hautes Études en Sciences sociales (EHESS), 2009.
- PAGIS Julie, « Déscolarisons l'École », in *Mai-Juin 68*, DAMAMME Dominique, GOBILLE Boris, MATONTI Frédérique et PUDAL Bernard (éd.), Paris, Atelier, 2008, p. 370-382.
- PAQUOT Thierry, « Paul Ricœur (1913-2005). En quête d'une éthique », *Hermès, La Revue*, CNRS Éditions, vol. 43, n° 3, 2005, p. 197-200.
- PASSERON Jean Claude et Jacques REVEL, « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », in *Penser par cas*, PASSERON Jean-Claude et REVEL Jacques (éd.), 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*, AÉHMO & Éditions 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 », *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, CHEVILLARD Julien, GOTTRAUX Philippe et PEREIRA Nuno, « 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, *Économie 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 », *L’histoire religieuse en France et en Espagne*, coll. « de la Casa de Velazquez », 2004, p. 371-387.
- PELLETIER Denis et SCHLEGEL Jean-Louis (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*, AÉHMO & Éditions 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 », *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.
- PETTIT Jean-François, COQ Guy, SCHLEGEL Jean-Louis, HORN Gerd-Rainer, MATERNE Pierre-Yves et VINSON Éric, *Des chrétiens en politique*, Paris, Institut catholique de Paris, 2017.
- PETTITJEAN 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, LAUNAY Michel et TREMPÉ Rolande, *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 Fribourg, 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 Miletì Francesca, SAINSAULIEU Ivan et ZUFFEREY Éric, « Effets de positions professionnelles sur les opinions politiques en Suisse : pour une approche des espaces-temps sociaux », in *Sens politiques du travail*, SAINSAULIEU Ivan et SURDEZ Muriel (éd.), Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », 2012, p. 221-242.
- POULAT Émile, *Les prêtres-ouvriers : naissance et fin*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1999.
- POULAT Émile, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Paris, Casterman, coll. « Religion et Société », 1965.
- 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 », *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 », in *Mai-Juin 68*, DAMAMME Dominique, BOBILLE Boris, MATONTI Frédérique et PUDAL Bernard (éd.), Paris, Atelier, 2008, p. 62-64.
- PUDAL Bernard, « Gérard Belloin, de l'engagement communiste à l'"auto-analyse" », *Le désengagement militant*, FILLIEULE Olivier (éd.), Paris, Belin, coll. « Sociologiquement », 2005, p. 155-169.
- PYTHON Francis, « Le catholicisme politique en Suisse romande, au XXe siècle », dans Alain 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.
- 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 RAISON, 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, « Éclatement 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 », *Le partage social des émotions*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 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-huitard.e.s français.e.s », *Revue française de science politique*, vol. 69, n° 4, Presses de Sciences Po, 2019, p. 631-683.

- ROUILLER Véronique, « Légimité contre légalité : l'action d'occupation de l'Écho du Boulevard à Lausanne », *Femmes, Syndicats, Engagement*, AÉHMO & Éditions 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 », in *Écrire l'histoire du christianisme contemporain. Autour de l'œuvre d'Etienne Fouilloux*, Paris, Karthala, 2013, p. 347-359.
- ROUSSEAU Sabine, « Un tiers-mondisme chrétien », in *À la gauche du christ : Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, PELLETIER Denis et Schlegel Jean-Louis (éd.), 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 », in *68. Une histoire collective. 1962-1981*, ARTIÈRES Philippe et ZANCARINI-FOURNEL Michelle (éd.), Paris, La Découverte, 2008, p. 634-641.
- ROUSSEAU Sabine, « Les cathos de gauche : l'engagement dans les luttes politiques », *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.
- RUVAULT 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, Éditions 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 », *Études*, vol. 377, n° 1-2, août 1992, p. 45-56.
- SALAS Denis, « Albert Camus, l'humaniste intransigeant », *Études*, 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 théologues 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., AMMANN Ruth, BITTNER Stefan, NIEDERHÄUSER Yves et SPERISEN Vera (éd.), *Bern 68. Lokalgeschichte eines globalen Aufbruchs - Ereignisse und Erinnerungen*, Baden, Verl. für Kultur und Geschichte, « Hier + Jetzt », 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, AÉHMO & 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) », *Revue suisse d'histoire*, 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 », in *Les partis politiques suisses. Traditions et renouvellements*, MAZZOLENI Oscar et RAYNER Hervé (éd.), 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, « Évolution de l'emploi dans l'industrie genevoise de 1966 à 1982 », *Aspects statistiques*, n° 40, avril 1984, p. 32.
- Service cantonal de statistique Genève, « Évolution 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” », in *La sécularisation en question : religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, BAUBEROT Jean, PORTIER Philippe et WILLAIME Jean-Paul (éd.), 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 », *Écrire l'histoire du christianisme contemporain. Autour de l'œuvre 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 », in *Protest and Punishment*, DELECELLE Gérard (éd.), sans lieu, Presses universitaires François-Rabelais, Tours, 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 SPÄTI Christina, *Les années 68*, Lausanne, Éditions Antipodes, 2012.
- SNOW David A. et Kraig BEYERLEIN, « Bringing the Study of Religion and Social Movements Together: Toward an Analytically Productive Intersection », in *The Wiley Companion to Social Movements*, SNOW David A., SOULE Sarah A., KRIESI Hanspeter et MCCAMMON Holly J. (éd.), Oxford, John Wiley and Sons, 2^{ème} 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. », *Violences politiques. Europe et Amériques, 1960-1979*, Montréal, Lux éditeur, 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, « Émotions », *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 ? », *La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Contester », 2008, p. 31-57.
- SOMMIER Isabelle, « Les processus de radicalisation », *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, DELAY Christophe, GIANETTONI Lavinia et ROUX Patricia, *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 Von ALLMEN Malik, « 1970-1980 : les syndicats entre xénophobie et solidarité », *Les migrants dans l'histoire du mouvement ouvrier*, AÉHMO & Éditions d'en bas, n°17, 2001.
- STUPPIA Paolo, « La révolution dans le jardin. Utopies communautaires et expériences néo-rurales françaises après Mai 68 », *Éducation et sociétés*, vol. 37, n° 1, 2016, p. 49.
- SUAZES H. J., « 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. 91-100.
- 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 VIET-DEPAULE Nathalie, *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 MAGNIN Charles, *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.
- TISSOT Sylvie (éd.), *Reconversions militantes*, Limoges, PULIM, coll. « Sociologie et sciences sociales », 2005.
- TRAINI Christophe (éd.), *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Sociétés en mouvement », 2009.

- TRAÏNI Christophe, *La musique en colère*, Paris, Sciences Po, 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 », in *À la gauche du christ : Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, PELLETIER Denis et SCHLEGEL Jean-Louis (éd.), Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 513-537.
- TRANVOUEZ Yvon, « Géographie de la gauche catholique », in *À la gauche du christ : Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, PELLETIER Denis et SCHLEGEL Jean-Louis (éd.), 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 Lebret 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 », in *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*, AÉHMO & Éditions 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, Edition du Seuil, 1983.
- VIET-DEPAULE Nathalie et Tangi CAVALIN, « La Mission ouvrière. La justification religieuse d'un déplacement à gauche (1940-1945) », *À la gauche du christ : Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos*

- jours*, PELLETIER Denis et SCHLEGEL Jean-Louis (éd.), 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 ZANCARINI-FOURNEL Michelle, « 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, « À 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.
- VOEGLI 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 », *Histoire et combats : mouvement ouvrier et socialisme en Suisse, 1864-1960*, Lausanne, Éditions d'en bas & Collège du travail, 2012, p. 527-548.
- WEBER Max, *Économie et société. Tome 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2010.
- WEBER Max, *Économie 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 », in *L'humanitaire ou le management des dévouements. Enquête sur un militantisme de « solidarité internationale » en faveur du Tiers-Monde*, COLLOVALD Annie, LECHIEN Marie-Hélène, ROZIER Sabine et WILLEMEZ Laurent (éd.), 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.
- ZÉROULOU Zaihia, « 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.
- RTS, « Les ouvriers (3/5) », Émission *Histoire vivante*, 2 décembre 2020, 29:22.

Annexes

Annexe 1 : propriétés biographiques des enquêté-e-s

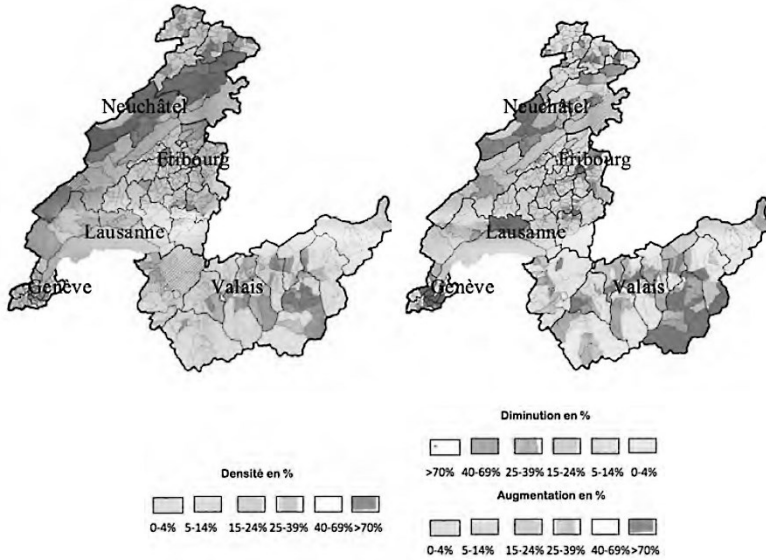
DOMICILE, REGION	ORIGINE/MILIEUX RELIGIEUX	PROFESSION DES PARENTS	ATTITUDES POLITIQUES DES PARENTS	GROUPES JEUNES CHRET.	FORMATION ET PROFESSION	GROUPES MILITANTS	Naissance	Enquêtés	Ref. chapitre
Enfance (quartier populaire) et vie à Genève	Grand-père catholique, père catholique pratiquant d'origine 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 Fcshp (1967-1975), Syndicats des services publics (1975-), CLP et CSPB (1972-1977), Nouvelle association du Courrier,	1943	Germain	Chapitre 4
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 emmené à la messe », « était je pense réellement croyante, mais sans 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 Payat (machine 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)	CADÉ, ASU (1968), MSA (1971-1972), OLC (1973-1977), M.F., Syndicats des services publics (1975-), Centre de Contact Suisses-Immigrés (1979-)	1947	Amandine	Chapitre 3
Enfance à Lausanne, séjour à Paris en 1967-1968, vie à Lausanne et Genève	Père protestant proche collaborateur de la revue l'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 de l'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	Scoutsisme, 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 diocésain et pastorat (1974-1979), thèse en théologie (1979-1984), pastorat (1984-2000), ministère régionale dans l'action sociale (2000-2006)	Christianisme social, initiative « Être 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) Actarés – actionnariat responsable (dès 2007)	1944	Jean	Chapitre 5
Enfance et vie à Genève, séjour au Brésil	Parents catholiques conservateur, traditionaliste	Père directeur d'une grande entreprise publique, mère secrétaire	Père et mère catholique conservateur	Scoutsisme	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	Chapitre 5
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 »	Scoutsisme, 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/consellier social (1974-1976), université en Lettres (1988-1991), enseignant et doyen (1992-2005)	Chrétiens du mouvement, MSA-O.L.C. (1971-1976), FTMH (1971-1976), LDH (1971-), Centre de Contact Suisses-Immigrés (1977-), Centre de formation pour leaders paysans du Nord-est brésilien (1978-), Nouvelle association du Courrier, Solidarité (1994) et Consellier municipal pour l'Alliance de gauche (1998-2006), Fondation de la Ville de Genève pour le logement social (2001-)	1940	Luc	Chapitre 3

Enfance dans un quartier bourgeois de Genève, puis milieux squats	Père immigré allemand athée de culture protestante (« il se moquait des chrétiens ») ; mère protestante-praticante, fréquente un « groupe des mères à la paroisse protestante »	Père indépendant en affaires commerciales Mère au foyer, sans formation professionnelle Familie 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, l'émigration et l'impérialisme (1969), BAM, MSCG, squat (1970-1978), mouvement autonome, squat, anti-nucléaire, anti-psychiatrique (1976-)		1943	Nathan	Chapitre 3
Enfance au sud de la France et à Lausanne, quartier populaire, vie à Genève et Lausanne	Père et mère catholique « sans Eglise » 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-Philippe, « 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 Eglise », vote parfois PCF.	Scoutisme, Jeunesse étudiante chrétienne	École de commerce (1965-1968), Banquier (1968-1969), formation de travailleur social (1969-1971), animateur socio-culturel (1971-1975), secrétaire syndical ICCOM-CRT (1975-1989), éducateur (1982-1985), chargé de cours à l'École 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 GIRA (1967-1968), Émigration et Impérialisme (1969), MSA, MPF (1971-), syndicalisme CRT (1971-), comité de solidarité Solidarose, SOS Asiles, Élixa mon Amour, affaire des 523 déboutés, Coordination asile Vaud		1950	Louis	Chapitre 4
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 Familie de deux enfants	Parents membre du Parti indépendant-chrétien-social, mais « je suis incapable de lire leur engagement politique »	Jeunesse ouvrière chrétienne	École d'horticulture (1951-1954), jardiner 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 nationaux du personnel, des Chambres du Commerce et de l'Industrie de France (1964-1972), membre de la Fédération des syndicats chrétiens de Genève (1973-), Fédération genevoise de coopération (1974-)		1935	Bricux	Chapitre 5
Enfance dans un village catholique du Valais, vie au Valais et à Genève (quartiers populaires)	Père valaisain catholique ; mère haute-valaisanne catholique ; parents catholiques pratiquants traditionnels	Père d'une famille de tonnelier-caviste, agent de ville (police municipale) et commandant pompier volontaire du village ; mère au foyer Familie de sept enfant	Parents catholique-conservateur	Scoutisme, jeunesse chrétienne	Petit séminaire de Sion (1946-1951), lycée à Einsiedeln (1951-1953), grand séminaire à Sion (1953-1956), aumônier sur le chantier de la Grand-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-poseur (1978-1996)	JOC, objection de conscience, Comité pour l'abolition du statut de saisonnier, militante syndical à la CRT (1974-1997), lutte dans la fonction publique à Genève		1983	Antoine	Chapitre 4
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 (« Il 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. Familie de six enfants	Parents catholique-conservateur	Scoutisme	École 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 Zaire (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	Élise	Chapitre 4

Annexe 1 : propriétés biographiques des enquêtés

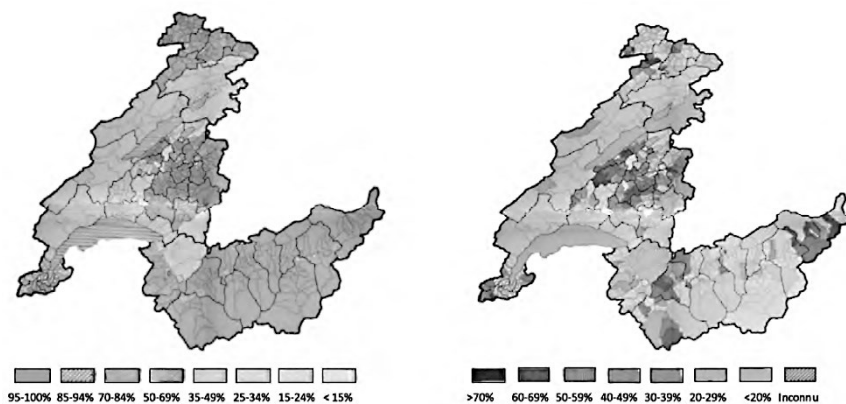
Enfance à Nyon et vie à Lausanne	Parents protestants libristes engagés dans la paroisse locale	Parents agriculteurs, père issu d'une famille de petits agriculteurs vaudais, mère issue d'une famille d'agriculteurs	Père membre du parti radical, conseiller communal	JP, Gais Vagabonds	Gymnase (1955-1958), licence en théologie de la faculté libre (1958-1962), séjour en Angleterre (1963), stage pastoral à Zurich (1963-1965), aumônier 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 biureses pour l'EPER et mandat au COE (1988-1997), direction du CSP (1997-2004)	CIMADE (1960-1961), PODJ, COE (1976), défense des migrants	1940	Pierre	Chapitre 5
Enfance et jeunesse à Lutry et vie en Amérique latine	Parents protestants pratiquants, père membre du Conseil de paroisse, mère impliquée dans la paroisse	Père ingénieur et mère musicienne.	Aucun engagement particulier.	JP, Union Chrétienne des jeunes gens	Gymnase (1967-1970), licence de théologie (1971-1975), séjour en Argentine, professeur et directeur du Département de formation chrétienne au Methodist College en Bolivie (1976-1980), membre de la CEDALEC (1980) et professeur au Centre d'études théologiques lié au Séminaire biblique latino-américain, fondateur, directeur et coordinateur du Centre de théologie populaire (1983-1987), thèse de doctorat sur l'éducation populaire en Amérique latine (1988-1993), professeur à l'Institut supérieur d'étude théologie (SETRA) et à l'ISHEAT (1992-2005), fondateur et coordinateur des Services Théologiques et Pédagogiques (2006-2013)	PODI, Comités de soldats (1971-1974), Chrétiens pour le socialisme, Partido socialista (1975-1980), LDH	1950	Mathieu	Chapitre 5
Enfance et jeunesse en Valais	Parents catholiques pratiquants et membres du MPP	Père ouvrier et mère au foyer.	Père membre des syndicats	JOC du Valais, JOC à Genève	Apprentissage (1962-1966), ouvrier mécanicien (1967-1969), permanent à la JOC (1969-1971), bésévole puis salarié du CAC (1972-1982), formateur à l'Institut d'étude sociales et employé au service de la communication audiovisuel (1983-2014)	Squat, groupe apprentis		Nicolas	Chapitre 3

Annexe 2 : Densité de la population ouvrière en 1958 (à gauche) et évolution démographique entre 1900 et 1950 (à droite)



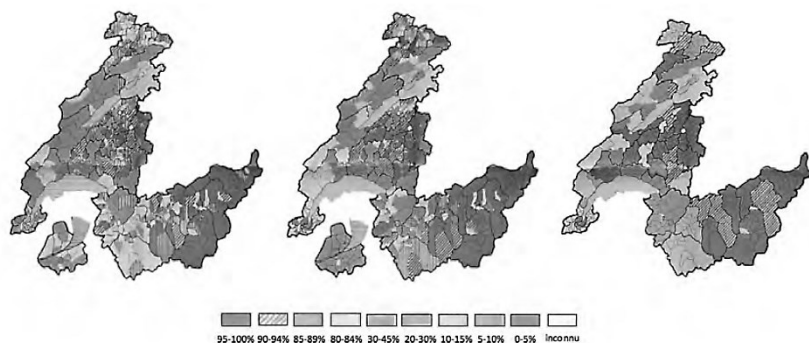
Archives du diocèse Lausanne-Genève-Fribourg, Fonds IX.53/55/58. JEC-JECU, « Diocèses de Suisse romande. Aspects sociologiques et religieux »

Annexe 3 : Densité de la population catholique et agricole en 1958



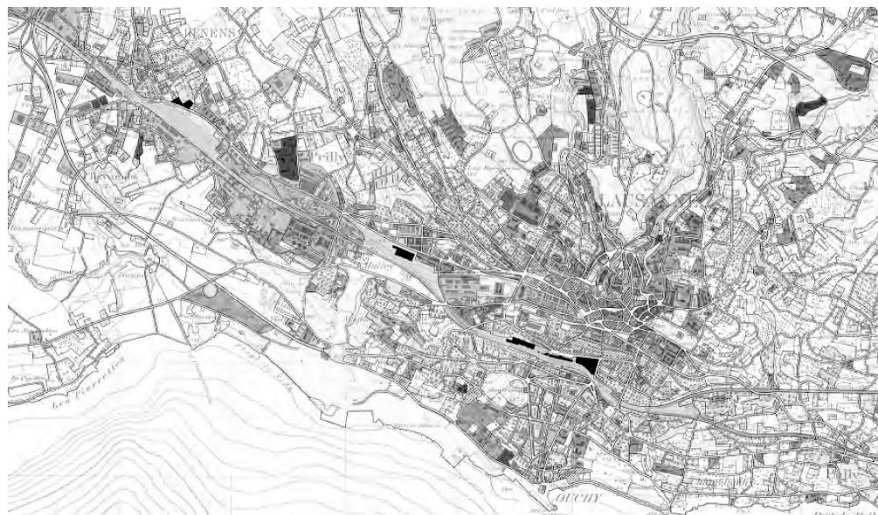
Archives du diocèse Lausanne-Genève-Fribourg, Fonds IX.53/55/58. JEC-JECU, « Diocèses de Suisse romande. Aspects sociologiques et religieux »

Annexe 4 : 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 »

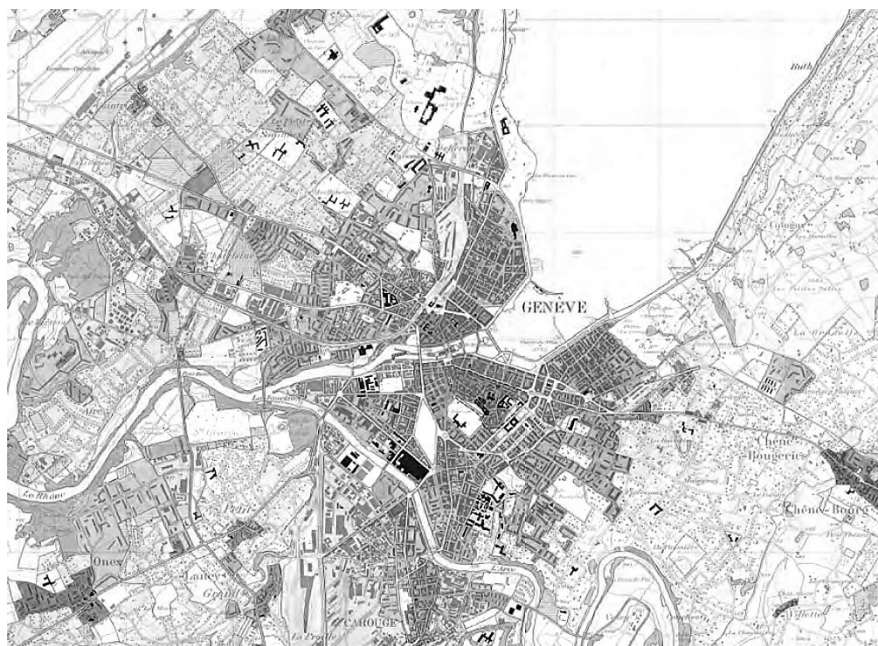
Annexe 5 : Quartier de la ville de Lausanne en 1965



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 6 : Quartier 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 bleuté) 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'affaire (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 plaine de Plainpalais (losange jaune) et plus à l'ouest le quartier de la Jonction.

Annexe 8 : Liste des témoins interviewés et retenus pour l'ouvrage

Entretien avec GJ et FJ, janvier 2017

Couple d'ex-militants de la JEC. Mariée à un médecin (GJ), FJ milite plus tard au Parti socialiste et accomplit plusieurs mandats dans l'exécutif de sa commune.

Entretien avec BC, février 2016

Ex-militant de la JEC et du scoutisme, BC poursuit une carrière militante syndicale à la CRT tout en militant dans les groupes de défense du droit d'asile et des immigrés. Syndicaliste, animateur socio-culturel, enseignant et journaliste.

Entretien avec CL, juillet 2017

Ex-militant de la JEC et du scoutisme, CL s'engage à la LMR puis au syndicat du SSP. Enseignant puis directeur de gymnase.

Entretien avec BG, août 2016

Ex-dominicain, BG exerce comme aumônier des jeunes et participe à l'expérience de la Paroisse œcuménique des jeunes.

Entretien avec NT, novembre 2017

Ex-militant de la JOC, NT milite dans les groupes apprentis et les milieux contre-culturels à Genève.

Entretien avec AB, novembre 2019

Ex-militante de la JEC, AB fréquente la jeunesse communiste puis s'engage à l'OLC où elle milite dans le groupe femme.

Entretien avec DF, février 2020

Ex-militant de la JEC, DF participe aux actions du MIC et de l'ASU, puis s'engage au MSA et à l'OLC. Il rejoint plus tard le syndicat de la CRT.

Entretien avec LD, septembre 2015

Ex-militante de la JOC-F, LD s'engage à l'ATD et participe aux actions de Chrétiens du mouvement. Elle s'implique au MSA et milite dans un groupe de défense du logement. Elle se rend à plusieurs reprises au Brésil dans les régions pauvres du Nordeste, et s'implique dans les groupes de défense des droits humains, notamment à la LDH.

Entretien avec MH, novembre 2015

Durant son adolescence, MH fréquente brièvement les Unions chrétiennes de jeunes gens, puis la Paroisse des émigrés à Lausanne. Il fréquente les militants de la tendance contre-culturelle de RPLC, et milite plus tard au syndicat du SSP.

Entretien avec JE, mai 2016

Ex-militant de la JEC et impliqué dans l'ASU et les activités d'un groupe tiers-mondiste, JE milite ensuite activement à la LMR et au PSO. Il s'implique également dans le syndicat du SSP et accède à l'exécutif communal sous la bannière du parti des Verts.

Entretien avec BB et MB, octobre 2015

Prêtre marié (BB) avec une militante (MB) de la JEC et du MPF également impliquée à Chrétiens du mouvement. Le couple se rend au Brésil dans le cadre d'un ministère d'entraide dans les régions pauvres du Nordeste. Le couple s'implique dans les groupes de défense des droits humains, à Frères sans Frontières, et soutient les Magasins du Monde, et milite dans le cadre du mouvement pour la coordination au droit d'asile.

Entretien avec AP, décembre 2019

Issu de l'immigration espagnole, AP s'implique dans l'action anarcho-syndicaliste aux côtés d'ex-jocistes et anarchistes espagnols.

Entretien avec AJ, octobre 2018

Typographe puis pasteur, AJ s'implique au CLMK, à la Paroisse œcuménique des jeunes puis dans l'APAA. Il fonde avec d'autres collègues une section ecclésiastique au sein du syndicat SSP. Il milite plus tard dans la défense du droit d'asile et dans le syndicat de paysans Uniterre.

Entretien avec FV, juin 2015

Après ses études de théologie, FV s'engage à la CIMADE en Afrique du Nord avant de s'impliquer activement à la Déclaration de Berne, puis en faveur de la défense des droits humains. Proche des milieux chrétiens « tiers-mondistes », il est l'un des coordinateurs de l'APAA.

Entretien avec EB, décembre 2016

Ex-scoutiste et ex-missionnaire, EB participe aux activités du groupe « Tiers-Monde », puis dans le réseau Le Lien et l'Action commune Tiers-Monde. Elle milite également à Chrétiens du mouvement et participe au MSA, avant de rejoindre le syndicat de la CRT où elle milite activement durant de nombreuses années.

Entretien avec BP, avril 2017

Ex-pasteur, BP s'engage à la CIMADE à Marseille où il milite en faveur de la défense des immigrés. Expulsé du territoire français, il rejoint le CSP à Genève et fonde le CCSI. Membre du Parti socialiste, élu au Grand Conseil cantonal, il s'engage en faveur de la défense du peuple sahraoui.

Entretien avec RC, septembre 2015

Théologien et sociologue, RC travaille longtemps à l'Institut d'éthique sociale et anime le groupe VEPA. Il mène plusieurs enquêtes sur le profil des dirigeants de l'Église protestante.

Entretien avec GM, juillet 2018

Dominicain, GM exerce comme aumônier étudiant. Il participe notamment aux activités de la Paroisse œcuménique des jeunes.

Entretien avec ND, février 2016

Ex-Dominicain, ND effectue plus tard des études de psychologie.

Entretien avec JN, août 2016

Après ses études de théologie, JN exerce comme aumônier de jeunes. Il anime la Paroisse œcuménique des jeunes avant de partir en mission en Haïti.

Entretien avec EV, février 2015

Après ses études de théologie, EV s'implique comme aumônier à la Paroisse œcuménique des jeunes, puis aux activités de VEPA. Il

participe aux premières séances du groupe Chrétiens pour le socialisme, puis poursuit son activité pastorale dans le cadre de laquelle il prend en charge le ministère SIDA.

Entretien avec MP, juillet 2016

Après ses études de théologie, MP milite dans les milieux antimilitaristes puis dans la défense des droits humains.

Entretien avec JM, juin 2015

Ex-prêtre, JM milite au MSA puis à l'OLC et au CSPB. Il s'engage activement au syndicat FTMH et dans la défense des droits humains, notamment à la LDH et au CCSI. Il rejoint plus tard Solidarité et l'Association Le Courrier.

Entretien avec FT, août 2015

Militant de l'OLC, il s'engage ensuite au CCSI.

Entretien avec AF, août 2015

Ex-scout, AF milite dans les groupes de quartiers et à Chrétiens du Mouvement. Elle participe aux activités CSPB, à la COTMEC, et s'engage en faveur de la défense des droits humains, notamment à la LDH. Elle se rend à plusieurs reprises au Brésil et mène une activité militante clandestine en faveur de militants syndicalistes brésiliens.

Entretien avec GT, janvier et février 2017

Animateur d'un centre de jeunes de quartier et proches des militants de Chrétiens du mouvement, du MSA et de l'OLC, GT poursuit une carrière militante syndicale au sein de la FSCG.

Entretien avec BT, septembre 2018

Ex-scout, BT participe aux activités de Chrétiens du mouvement avant de militer au CLP et au CSPB. D'abord membre de syndicats chrétiens, il milite plus tard au syndicat SSP.

Entretien avec JMD, août 2017

JMD poursuit une carrière militante syndicale au sein de la FSCG.

Index des noms

- ABIVEN Yohann..... 13, 24, 82,
297
- ADOLFS Robert269
- AGRIKOLIANSKY
Éric 164, 211
- ALBERT Jean-Pierre..... 128,
201, 278, 280
- ALFANDARI François..... 40
- ALTERMATT Urs..... 12, 13, 98
- AMSLER Frédéric 334
- ARTIÈRES Philippe 193
- AUDERSET Patrick 13, 162
- AVON Dominique..... 337, 352
- AVVANZINO Lucien..... 240
- BAATARD François 140
- BANTIGNY Ludivine 81
- BARCELLA Paolo 229
- BARGEL Lucie..... 38, 283
- BAROT Madeleine 94
- BASTIAN Jean-Pierre... 320, 334
- BAUBÉROT Jean..... 46, 99, 100,
399, 403
- BAVAUD Pierre 129, 132
- BECKER Jean-Jacques 69
- BÉCOT Renaud 259
- BELLEÇ François... 52, 112, 299
- BÉLOUET Éric 48, 51, 289
- BERGER Peter Ludwig..... 314
- BERLIVET Luc 41, 55, 173,
289, 370, 372
- BÉROUD Sophie 168
- BERTHOUD Chantal..... 68
- BIDART Claire 40
- BIÉLER André..... 57, 117, 347
- BLANC-CHALÉARD
Marie-Claude..... 346
- BLASER Klauspeter 359, 364
- BLONDIAUX Loïc 42
- BLUM Françoise 373
- BOUGHABA Yassin..... 239, 243
- BOURDIEU Pierre 67, 83,
339, 382, 395
- BRAUD Philippe..... 47
- CALABRESE Erminia
Chiara 161
- CALVEZ Eugène..... 13, 24, 82,
297
- CAMPICHE Roland 121, 138,
139, 140
- CANDAR Gilles 69
- CARNAC Romain 126
- CARTIER Marie 64
- CASTEL Robert 69
- CASTELNUOVO Frigessi
Delia 229, 238
- CAVALIN Tangi.30, 31, 32, 124,
200, 201
- CHALLAND Benoît 160
- CHAMPAGNE Patrick 67
- CHAPPUIS Jean-Marc 134
- CHATELAN Olivier..... 91, 92
- CHAUVIÈRE Michel..... 51
- CHOLVY Gérard 46, 47,
48, 53
- CLAVIEN Alain 13, 105
- CLOWARD Richard
Andrew 83
- COCO Jean-Pierre..... 47

- COLLIOT-THÉLÈNE
Catherine 277
- COLLOVALD Annie..... 155, 210
- COMBY Jean 266
- COPELLO David 360
- CUCHET Guillaume..... 127, 147
- CURTO Mario Del 106
- DAFFLON Alexandre 25, 46,
49, 51, 52, 53, 62, 298
- DAMAMME Dominique 64,
65, 358
- DARMON Muriel..... 34
- DE LAVERGNÉE Matthieu
Brejon..... 192
- DE MORAES Ferreira
Marieta 91
- DEBÈS Joseph..... 47
- DECHEZELLES Stéphanie..... 38
- DEFAUD Nicolas 245, 278
- DEMAZIÈRE Didier..... 275
- DENISART Madeleine 317
- DERIAZ Armand 106
- DESCLOUX Gilles 162
- DESHUSSES Frédéric 116,
130, 165, 167, 168, 238, 239,
244
- DIEREN Van 314
- DIND Daniel 233, 235
- DONEGANI Jean-Marie 12,
42, 49, 261, 301, 386, 394,
395
- DORAND Jean-Pierre 25
- DOSSE François..... 338
- DUFRESNE Pierre 191
- DUMAS Luc-François 35, 36,
99, 339, 342
- DUQUESNE Jacques 79, 100,
175, 278
- DURAND Emmanuel 95
- DURIEZ Bruno 30, 31, 32,
43, 44, 50, 253, 307
- DURU-BELLAT Marie..... 280
- ELIAS Norbert 34
- ENCKELL Marianne 229
- ETHUIN Nathalie..... 155
- FARKAS Mirjana 167, 168
- FAVIER Anthony 40, 41,
44, 49, 50, 54, 56, 58, 59, 60,
63, 128, 129, 130, 131
- FILLIEULE Olivier 18, 99,
156, 164, 191, 196, 211, 276,
290, 332, 368, 386, 397
- FLEURY Laure 212
- FONTAINE Marion..... 181
- FORTE Giuseppe 116, 229
- FOUILLOUX Étienne..... 78, 96,
99, 132, 201, 235, 255, 340
- FOURCADE Michel..... 337, 352
- FOURNIER Manon..... 241, 244
- FRAUENFELDER
Consuelo..... 105, 143, 147
- FREEDMAN Déborah..... 18
- GALLAND Caroline 135
- GARCIA ORAMAS Maria
José 360
- GARIN Ch..... 336
- GAVILLET Jean-Pierre 66
- GAXIE Daniel 20, 28, 385
- GERARD Emmanuel 23
- GIACOMO Müller..... 62
- GIANCANE Stefania 167, 168
- GIDDENS Anthony 41
- GIRARDIN Benoît..... 134, 138
- GIROUX Bernard 24, 29
- GOBILLE Boris 64, 89
- GOERG Odile 264
- GOIRAND Camille..... 364, 365
- GOTMAN Anne..... 279, 352

GOTTRAUX Philippe... 156, 397	LECHIEN Marie-Hélène..... 305, 366
GRACE Davie..... 204	LECLERCQ Catherine 386
GRIGNON Claude..... 202	LEGRAIN Michel 263
GRUBER Amos 13, 136	LINDENBERG Daniel 69
GUBIN Eliane 265	LLORENS Mélissa 117
GUÉRIN Christian 36	LÖWY Michael 58, 93
GUGELOT Frédéric 100, 290	LUCKMANN Thomas 394
H. PFÜRTNER Stephan 127	MABILLE François..... 53, 103
HAMIDI Camille 41, 43, 62	MAEDER Philippe 106
HARANG	MAGNIN Charles 65, 66, 68, 164, 235, 259
Charles-Édouard..... 26, 31, 44, 53, 54, 57, 81, 108, 366	MAIRE Christelle 118, 229
HATZFELD Hélène..... 242	MARGOTTI Marta 95
HEIMBERG Charles 185	MARIN Richard..... 79, 91, 206
HERVIEU Bertrand..... 82, 135, 323	MARTINEAU Jean-Luc 264
HERVIEU-LÉGER Danièle 82, 135, 323	MARTINOT-LAGARDE
HONSBERGER Marc.... 100, 358	Pierre 41
JASPER M. James 81	MARX Gary T. 69, 78, 186, 217, 399
JEANNERET Pierre ... 50, 64, 72, 73, 174, 318	MATHEY Bernard..... 233, 235, 245, 246, 247, 256, 258, 260, 304
KALTER Christoph..... 108	MATHIEU Lilian..... 40, 212, 217, 315, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 382, 394
KAUFFER Rémi..... 90	MATONTI Frédérique 64
KOLLER Christian 165, 234, 240	MAYER Nonna 164
LA BARBA Morena 116	MEIZOZ Jérôme..... 60, 130, 179
LAGROYE Jacques 8, 89, 120, 151, 277, 314	MERCIER Charles 118, 345
LAHIRE Bernard 17, 215, 252, 314, 318, 382, 392, 393	MÉTRAILLER Marie 76, 120
LAMBERT Yves 5, 38, 180, 260, 282, 292	MILLET Matthias 171
LANGEWISCHE Katrin 264	MINO Jacques 113, 142, 157, 201, 255, 383
LANGLOIS Claude 128	MISCHI Julian..... 43, 46, 284
LAUNAY Michel..... 23, 24, 46, 48, 56	MOLTMANN Jürgen..... 337, 343, 345
LAVABRE Marie-Claire..... 242	
LAVAUD Jean-Pierre 363	

- MONASTIER Hélène..... 102
MORDER Robi 60
MUGNY Patrice..... 179, 187
MULLER Alain Christian 68
MULLER Armand.....25, 30,
47, 48, 49, 53, 57, 63, 112,
118, 131
MUSY Guy..... 124
MUXEL Anne 161, 285
NATIVEL Didier 264
NICOURD Sandrine 393
OFFERLÉ Michel 8
PACHE Daniel..... 138, 139
PAGIS Julie 394
PAQUOT Thierry..... 343
PAVILLON Sophie 297
PÉCHU Cécile..... 89, 156, 160,
161, 349, 388, 397
PELLETIER Denis 7, 16,
38, 50, 69, 78, 94, 96, 97, 98,
100, 121, 125, 136, 149, 151,
190, 200, 206, 338, 342, 343,
373, 399, 402, 403
PELLI Mattia..... 238
PELLISSIER Anne..... 40
PENNETIER Claude..... 397
PEREIRA Nuno 74, 109,
114, 156, 160, 194, 397
PERREN Pierre-Alain .. 296, 298
PERRIN Luc..... 90
PIERRARD Pierre 23, 24,
46, 56
PIGENET Michel..... 346
PIMENTEL Susana Ruiz 360
PITTI Laure..... 119, 346
PIVEN Frances Fox..... 83
PLANZI Lorenzo..... 33, 34, 49,
50, 107, 199, 261, 294
PORHEL Vincent 40
PORTIER Philippe..... 100
PREISWERK Matthias ... 23, 137,
141
PRÉVOT Maryvonne 83, 388
PROST Antoine 46
PRUDHOMME Claude.....53, 69,
78, 261, 265, 373
PUDAL Bernard 64, 65,
276, 397
PYTHON Francis..... 13
RAISON DU CLEUZIOU
Yann 7, 8, 32, 37, 38,
44, 120, 129, 133, 135, 190,
192, 290, 295, 302, 311, 323,
331, 337, 338, 341, 342, 344,
345, 403, 404
RAUBER André 164
REBETEZ Niels 102, 162
REGAZZONI Sergio..... 52, 53,
57, 111, 112, 299, 303, 377
RICHOU Françoise 29, 49
ROBERGE René-Michel..... 347
ROBINEAU Colin 213
ROH Christiane..... 229
ROSSIER Thierry 117
ROUSSEAU André..... 189, 190,
279, 339, 340
ROUSSEAU Sabine..... 44, 52,
96, 97, 101, 111, 164, 206,
268, 332, 339, 340, 345
ROUX Patricia 196
ROUXEL Pierre 182
ROY Louis Pierre..... 250
SALAS Denis..... 280
SAPPIA Caroline..... 114
SAUTER Jean 138
SAVOY Lauriane..... 133, 238
SAWICKI Frédéric 18, 41, 55,
173, 253, 289, 307, 370, 372

SCHÄR Renate.....	74	TRANVOUEZ Yvon.....	38, 43, 69, 342, 369
SCHLEGEL Jean-Louis	7, 16, 38, 69, 89, 98, 100, 200, 206, 338, 341, 373	TREMPÉ Rolande.....	23, 24, 46, 56
SCHMID Jean	233	VALLADARES Licia.....	79, 108
SCHOLL Sarah	14	VALLEJO Sara Ruiz	360
SCHORDERET Antoine	327	VARONE Joël	179
SERVAIS Olivier.....	114	VERI Francesco	62, 238
SEVEGRAND Martine..	100, 132	VERRET Michel	47, 48
SIMÉANT Johanna	56, 401	VIET-DEPAULE Nathalie	32, 124, 200, 201, 291, 294, 295, 331
SOMMIER Isabelle.....	40, 97, 99, 116, 161, 166	VIGNA Xavier.....	108
SPIRE Alexis	64	VIGREUX Jean.....	46
STANGHERLIN Gregor	54, 55	VILLIGER Carole	163
STEINAUER Jean.....	235, 236, 237, 274	VINCENT Fernand	56, 57, 370, 372
SUAREZ H. J.....	79	VON ALLMEN Malik.....	235, 236, 237, 274
SUAUD Charles	17, 32, 122, 124, 197, 198, 199, 205, 291, 292, 293, 294, 295, 301, 331	WACHÉ Brigitte	13
SUDDA Magali Della ..	123, 126, 127, 192	WEBER Max.....	48, 51, 277
SUEUR Jean-Pierre.....	152	WILLAIME Jean-Paul...	100, 399
SURCHAT Jacqueline	317	WILLEMEZ Laurent....	196, 242
TANNER Jakob	10	WINIGER Marc	185
TARTAKOWSKY Danielle....	346	WINOCK Michel	278
THÉVENAZ Jean-Pierre	118	ZANCARINI-FOURNEL	
THIBAUD Paul	82	Michelle.....	108
THIN Daniel.....	171	ZANTEN Agnès	
THOMMEN-STRASSER		Henriot-van.....	280
Marlyse.....	52, 112, 299	ZARAGORI Aurélien.....	55
TISSOT Georges.....	227, 233, 235, 241, 243, 248, 259, 271	ZÉROULOU Zaïhia	171
TRAÏNI Christophe.....	42, 56	ZUFFEREY Eric.....	92, 181, 296
		ZÜRCHER Lukas	234

Index des thèmes

- Action catholique.....9, 13,
17, 23, 24, 27, 28, 30, 31, 33,
34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 43,
50, 53, 56, 91, 95, 103, 111,
120, 124, 125, 126, 129, 142,
156, 158, 164, 168, 169, 174,
180, 181, 182, 189, 200, 201,
206, 223, 245, 247, 265, 274,
284, 294, 297, 298, 301, 305,
306,312, 346, 366, 378, 391,
392, 398, 401, 402, 404
- Action syndicale 73, 158,
164, 217, 225, 227, 239, 243,
244, 245, 246, 247, 256, 271,
288, 306, 367, 374, 404
- Amos.....76, 315, 330
- Apôtres ouvriers..... 46
- Armement nucléaire 404
- Christianisme social.....46, 97,
99, 104, 331, 332, 333, 334,
338, 339, 340, 341, 345, 354,
373, 403
- Configuration militante..... 15,
44, 156, 160, 402, 403, 404
- Conflictualité syndicale et
ouvrière 238
- Contestation
de l'institution 190, 223,
270
- Contestation ouverte..... 32
- Contestation religieuse 120,
383, 393
- Défense des apprentis 59,
186, 220
- Défense des réfugiés... 116, 288
- Démocratisation.....65, 66,
67, 72, 75, 76, 77, 84, 105,
188, 217, 254, 365, 402
- Dissidence..... 91, 104, 132,
140, 145, 157, 396
- Docilité consentie 120, 314,
390
- Engagement pacifiste 101,
102, 108
- Extrême gauche..... 10, 69, 80,
121, 153, 210, 223, 355, 360,
362
- Féminisme..... 7, 169, 221
- Gauchisme ... 18, 63, 95, 96, 98,
139, 149, 150, 152, 156, 161,
189, 196, 210, 240, 290, 396
- Jécistes 25, 26, 29, 43, 44,
64, 65, 66, 68, 69, 70, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81,
82, 84, 98, 103, 111, 144,
157, 158, 161, 166, 173, 174,
175, 176, 192, 269, 284, 397
- JECU 25, 26, 35, 39, 65,
73, 77, 80, 109
- Jeunesse protestante 214
- La LMR 160, 194, 272,
282, 324, 326, 344, 400
- Le groupe VEPA 138, 140
- Marginalité sociale..... 212
- Militants d'origine
chrétienne 5, 82, 83,
89, 164, 189, 305, 307, 350,
374, 386
- Mouvement de 1968.....32, 50,
60, 64, 68, 82, 94, 105, 149,

- 166, 173, 212, 216, 218, 220,
256, 277, 311, 323, 331, 394
- Mouvements sociaux.....7, 11,
46, 115, 211, 221, 346, 356,
364, 365, 389, 392
- Nouvel ordre de vie.... 166, 388
- Nouvelle théologie..... 296, 392
- Paris 67 45, 47, 58, 59, 129
- Paroisse critique 133, 136,
137, 326
- Paroisse œcuménique des
jeunes133, 135, 325,
354, 401
- Psychanalyse 128, 336,
338, 399
- Réalisation de soi 260, 273
- Socialisation sacerdotale.....294
- Solidarité internationale 15,
54, 101, 103, 108, 112, 114,
151, 156, 157, 158, 163, 312,
366, 378, 404
- Syndicalisme 7, 46, 51,
55, 64, 72, 73, 74, 77, 96,
113, 227, 230, 233, 234, 235,
237, 240, 245, 247, 252, 260,
273, 274, 289, 296, 306, 366,
372, 374, 375, 379, 390, 403
- Syndicalisme chrétien46, 96,
234, 403
- Théologie de l'espérance....345,
348
- Tiers-Monde 18, 39, 45,
50, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 61,
77, 78, 80, 81, 84, 89, 90, 94,
103, 107, 108, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 118, 129, 142,
162, 191, 193, 223, 254, 255,
265, 266, 267, 269, 270, 280,
284, 286, 313, 314, 324, 338,
347, 352, 366, 367, 369, 370,
373, 375, 376, 377, 378, 404
- Transformation du milieu..... 38
- Travailleurs immigrés 49,
57, 101, 116, 117, 118, 119,
137, 142, 156, 160, 163, 164,
177, 178, 179, 227, 229, 230,
233, 236, 238, 241, 245, 270,
285, 286, 295, 311, 346, 395
- Utopie communautaire 50,
133, 135, 161, 323
- Vie conjugale 187, 221,
259, 291

Table des matières

LISTES DES ABRÉVIATIONS	1
INTRODUCTION.....	5
Né-e-s dans les années 1940-1950	8
L'alliance du trône et de l'autel	11
Labyrinthe militant.....	15
Portraits des enquêté-e-s	16
Organisation du livre	20
CHAPITRE 1 : LA JEUNESSE CATHOLIQUE, UN ACTEUR INCONTOURNABLE DE LA CONTESTATION DANS LES ANNÉES 1960-1970	21
L'Action catholique, une matrice de politisation.....	23
Implantation et effectifs à Genève et Lausanne.....	24
Des « militants » secondés par des aumôniers.....	30
Un dispositif pédagogique orienté vers la transformation du milieu.....	38
La JOC au temps de son apogée	45
Deux générations militantes d'avant-guerre. Former des « apôtres ouvriers »	46
L'autonomie croissante des laïcs et la formation d'un réseau militant catholique en milieu populaire.....	49
Une nouvelle génération de jocistes appelés à « témoigner » de la solidarité avec les ouvriers du « Tiers-Monde ».....	52
L'enthousiasme de « Paris 67 », le « temps libre » et la défense des apprentis	59
Des jécistes « préparés » à la contestation	64
Un contexte de « démocratisation » scolaire et de structuration de l'activité jéciste dans les collèges.....	65
La formation d'un « syndicalisme » universitaire et collégien	72
Le tournant révolutionnaire et anticapitaliste de la JECU dans l'avant-68	77
Conclusion	83

CHAPITRE 2 : LA RUE EST DANS L'ÉGLISE..... 87

Circulation et diffusion des mobilisations dans les milieux chrétiens 89
Un air de révolution à l'échelle internationale89
L'engagement des chrétiens dans les luttes politiques..... 101

Essor et apogée de la contestation de l'Église-institution (1969-1973)120
La crise du consentement à l'institution religieuse 120
Utopie communautaire et subversion de l'Église protestante . 133
La contestation en trois actes de l'Église catholique 141

Conclusion 151

CHAPITRE 3 : À L'EXTRÊME GAUCHE DU CHRIST 153

Essor et apogée du « gauchisme » (1970-1980)156
La configuration militante genevoise 156

Trajectoire de militants de l'Action catholique d'origine ouvrière168
Révolte scolaire, féminisme et lutte pour la scolarisation des enfants clandestins (Amandine) 169
Mouvement de jeunes ouvriers et militantisme par le cinéma (Nicolas)..... 178

La conversion au « gauchisme » de catholiques issus de la petite classe moyenne.....189
Du « tiers-mondisme » catholique à l'anti-impérialisme maoïste (Samuel) 190
Un « nouveau prêtre » converti au « gauchisme » (Luc)..... 196

Des héritiers refusant l'héritage212
Les origines d'une trajectoire de marginalité sociale (Nathan) 212

Conclusion 223

CHAPITRE 4 : VERS L'ACTION SYNDICALE.....225

L'espace syndical à Genève et à Lausanne 228
Croissance démographique et recomposition du tissu socioéconomique..... 228
Le paysage syndical à Genève et Lausanne 232
Les transformations du syndicalisme au sein de la FSCG 234

Une période de forte conflictualité syndicale et ouvrière	238
Extension du domaine de la grève	238
La CRT et le renouveau syndical	245
Mort ou mutation d'un courant syndical ?	251
Itinéraires de responsables syndicaux	252
Milieu ouvrier, réseaux catholiques et carrière syndicale (Germain)	252
Un itinéraire de politisation et de découverte du syndicalisme (Élise)	260
Le syndicalisme comme espace de réalisation de soi....	273
Socialisation, itinéraire militant et sens religieux de l'engagement d'un « agitateur » (Louis)	274
Le syndicalisme comme fidélité au monde ouvrier (Antoine)	289
Le sens privé de l'engagement syndical (Antoine)	290
Conclusion	305

CHAPITRE 5 : À GAUCHE ENTRE CRITIQUE ET FIDÉLITÉ À L'INSTITUTION.....309

Des trajectoires de « clercs » protestants façonnées par une fidélité critique à l'institution	313
Aumôniers et animateur social dans les années 68 (Pierre).....	315
De la découverte du christianisme sociale dans le Paris de Mai 68 aux usages politiques de l'éthique (Jean)	331
Amérique latine et luttes populaires, en quête de fidélité (Mathieu)	349
Des engagements associatifs de solidarité interna-tionale.....	366
Quand la JOC mène à la coopération internationale (Brieux)	367
Un itinéraire militant de déclassement social volontaire (Annick)	379
Conclusion	386

CONCLUSION GÉNÉRALE.....389

Les vecteurs de politisation religieuse	389
Agentivité militante et poids de l'institution.....	395

Configurations religieuses.....	401
BIBLIOGRAPHIE.....	405
ANNEXES.....	451
Annexe 1 : propriétés biographiques des enquêté-e-s ...	453
Annexe 2 : Densité de la population ouvrière en 1958 (à gauche) et évolution démographique entre 1900 et 1950 (à droite)	456
Annexe 3 : Densité de la population catholique et agricole en 1958	457
Annexe 4 : 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	457
Annexe 5 : Quartier de la ville de Lausanne en 1965.....	458
Annexe 6 : Quartier de la ville de Genève en 1971.....	459
Annexe 7 : Exemple d'un calendrier de vie.....	460
Annexe 8 : Liste des témoins interviewés et retenus pour l'ouvrage	461
INDEX DES NOMS.....	465
INDEX DES THÈMES.....	471