



**HAL**  
open science

# La politisation d'engagements religieux. Retour sur une matrice de l'engagement en mai 68

Julie Pagis

► **To cite this version:**

Julie Pagis. La politisation d'engagements religieux. Retour sur une matrice de l'engagement en mai 68. *Revue Française de Science Politique*, 2010, 60 (1), p. 61-89. 10.3917/rfsp.601.0061 . hal-02941807

**HAL Id: hal-02941807**

**<https://hal.science/hal-02941807>**

Submitted on 22 Sep 2020

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

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

---

# LA POLITISATION

# D'ENGAGEMENTS RELIGIEUX

---

RETOUR SUR UNE MATRICE  
DE L'ENGAGEMENT EN MAI 68

---

Julie Pagis

Si l'ancrage confessionnel de l'anti-impérialisme a fait l'objet de multiples recherches<sup>1</sup> et si l'anti-impérialisme a été analysé comme un des terreaux de Mai 68<sup>2</sup>, aucune enquête à notre connaissance n'a étudié de manière longitudinale les processus de requalification et de reconversion des dispositions au militantisme depuis les premiers engagements religieux jusqu'à la participation politique à Mai 68. Plus précisément, la politisation de militants chrétiens au sein même de la sphère religieuse est bien documentée en sociologie des religions, qu'il s'agisse de travaux portant sur « les chrétiens en 68 »<sup>3</sup>, sur les « catholiques de gauche »<sup>4</sup> ou sur les chrétiens révolutionnaires ayant milité contre la guerre d'Algérie ou du Vietnam<sup>5</sup>. En revanche, les travaux de science politique portant sur des trajectoires de militants chrétiens ayant quitté leurs organisations religieuses pour s'engager dans des organisations politiques sont plus rares<sup>6</sup>. L'analyse de telles trajectoires rencontre un premier obstacle, d'ordre méthodologique, commun à l'ensemble des travaux portant sur le désengagement<sup>7</sup> : comment retrouver de manière systématique celles et ceux qui furent membres, un temps, d'une organisation et qui l'ont quittée ? Mais le cloisonnement des disciplines est

---

1. Cf. entre autre le numéro « Utopie missionnaire, militantisme catholique », *Le Mouvement social*, 177, octobre-décembre 1996 ; Claude Liauzu, *Aux origines des tiers-mondismes*, Paris, L'Harmattan, 1982 ; Éric Agrikoliansky, « Du tiers-mondisme à l'altermondialisme. Genèse(s) d'une nouvelle cause », dans Éric Agrikoliansky, Olivier Fillieule, Nonna Mayer (dir.), *L'altermondialisme en France. La longue histoire d'une nouvelle cause*, Paris, Flammarion, 2005, chap. 1, p. 43-73.

2. Cf. Romain Bertrand, « Mai 68 et l'anticolonialisme », dans Dominique Damamme, Boris Gobille, Frédérique Matonti, Bernard Pudal (dir.), *Mai-Juin 68*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2008, p. 98.

3. Gregory Barrau, *Le Mai 68 des catholiques*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1998 ; Étienne Fouilloux, « Des chrétiens dans le mouvement du printemps 1968 ? », dans René Mouriaux, Annick Percheron, Antoine Prost, Danielle Tartakowsky (dir.), *1968. Exploration du Mai français*, Paris, L'Harmattan, t. 2, 1992, p. 247-268.

4. Jean-Marie Donegani, « Itinéraire politique et cheminement religieux. L'exemple de catholiques militant au Parti socialiste », *Revue française de science politique*, 29 (4-5), août-octobre 1979, p. 693-738.

5. Sabine Rousseau, « Des chrétiens français face à la guerre du Viêt-Nam (1966) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 47, juillet-septembre 1995, p. 176-190 ; Catherine Morbois, *Frères du monde. Recherche sur l'itinéraire d'une revue chrétienne contemporaine*, Lyon, collection du Centre d'histoire du catholicisme, 1973.

6. Nous avons néanmoins trouvé des analyses stimulantes sur ce sujet dans les travaux de Johanna Siméant, notamment « Un humanitaire "apolitique" ? Démarcations, socialisations au politique et espace de la réalisation de soi », chap. 8 dans Jacques Lagroye (dir.), *La Politisation*, Paris, Belin, 2003, p. 163-196 ; cf. également : Marie-Hélène Lechien, « Des militants de la "cause immigrée". Pratiques de solidarité et sens privé de l'engagement », *Genèses*, 50, mars 2003, p. 91-110 ; Cécile Péchu, « Les générations militantes à Droit au logement », *Revue française de science politique*, 51 (1-2), février-avril 2001, p. 73-103 ; Marnix Dressen, *Les établis, la chaîne et le syndicat. Évolution des pratiques, mythes et croyances d'une population d'établis maoïstes 1968-1982, monographie d'une usine lyonnaise*, Paris, L'Harmattan, 2000 ; Danièle Hervieu-Léger, « Les utopies du "retour" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 29 (1), 1979, p. 45-63 ; Jean-Marie Donegani, « De MPF en PSU, un mouvement entre en socialisme », *Autrement*, 8, 1977, p. 116-125.

7. Cf. Olivier Fillieule (dir.), *Le désengagement militant*, Paris, Belin, 2005.

peut-être l'obstacle qui a le plus retardé l'analyse de ces trajectoires de poly-engagement : ces militants successivement engagés dans la sphère religieuse puis politique relèvent-ils de la sociologie des religions ou de la science politique ? Aussi caricaturale que puisse paraître cette question, elle soulève un réel problème auquel la sociologie de l'engagement a longtemps – et toujours en partie – été confrontée<sup>1</sup>. G. Michelat et M. Simon<sup>2</sup> ont certes mis en évidence un modèle dominant consistant en l'association entre croyances, pratiques religieuses et opinions et comportements conservateurs, mais comme le soulignait déjà J.-M. Donegani en 1979 : « Il reste à expliquer par quels mécanismes certains sujets passent d'une socialisation orientant l'ensemble du complexe politico-religieux dans un sens conservateur à un comportement politique ultérieur en rupture avec les principaux éléments de cette socialisation »<sup>3</sup>.

Or, dans notre enquête doctorale traitant des incidences biographiques du militantisme en Mai 68<sup>4</sup>, l'approche généalogique adoptée donne accès à de telles trajectoires de poly-engagements. En effet, partir d'un corpus de « soixante-huitards » pour remonter aux origines différenciées de leurs dispositions à l'engagement en Mai 68 permet d'éviter le double écueil de la quête d'une origine unique à la crise ou à l'inverse d'une explication anhistorique de celle-ci<sup>5</sup> (notamment en termes de soulèvement de la jeunesse ou de simple enchaînement de circonstances sans déterminants objectifs). Avant de poursuivre plus avant, présentons rapidement les matériaux et la méthodologie empruntée.

La thèse repose sur une enquête empirique articulant données quantitatives et données ethnographiques recueillies auprès de cent soixante-dix familles dans lesquelles l'un des parents – au moins – a participé<sup>6</sup> aux événements de Mai 68. En l'absence de dictionnaire biographique des soixante-huitards et ne voulant pas privilégier une entrée organisationnelle (qui aurait privé l'enquête de tous les soixante-huitards inorganisés), les familles ont été sélectionnées à partir des registres d'anciens élèves de deux écoles primaires publiques et expérimentales (l'école Vitruve à Paris et l'école Ange-Guépin à Nantes). De nombreux ex-soixante-huitards ont en effet scolarisé leurs enfants dans ces écoles qui proposaient au cours des années 1970 et 1980<sup>7</sup> un enseignement inspiré des méthodes pédagogiques Freinet, Montessori et Decroly. Deux questionnaires ont été construits et envoyés respectivement aux anciens élèves et à leurs parents, ex-soixante-huitards. Ce travail quantitatif (354 questionnaires ont été saisis) est complété parallèlement par une enquête ethnographique par entretiens (89 ont été réalisés) dans une partie de ces familles.

1. À l'exception de quelques travaux récents, dont notamment ceux de Julien Fretel, « Quand les catholiques vont au parti. De la constitution d'une illusion paradoxale et du passage à l'acte chez les "militants" de l'UDF », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 155 (5), 2004, p. 76-89.

2. Guy Michelat, Michel Simon, *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Presses de Sciences Po/Éditions sociales, 1977.

3. J.-M. Donegani, « Itinéraire politique... », art. cité, p. 696.

4. Julie Pagis « Les incidences biographiques du militantisme en Mai 68. Une enquête sur deux générations : des "soixante-huitards" et leurs enfants scolarisés dans deux écoles expérimentales », thèse de sociologie sous la direction de Gérard Mauger, Paris, EHESS, 2009.

5. Pour une critique des différentes interprétations de Mai 68, nous renvoyons au premier chapitre de la thèse de Boris Gobille, « Crise politique et incertitude : régimes de problématisation et logiques de mobilisation des écrivains en Mai 68 », thèse de science politique sous la direction de Bernard Pudal, Paris, EHESS, 2003.

6. Nous avons opté pour une acception peu restrictive du terme « participer à Mai 68 » afin de ne pas exclure en début d'enquête des registres de participation peu audibles et/ou visibles et afin de dresser *a posteriori* une typologie des registres de participation aux événements.

7. Nous renvoyons à l'introduction de notre thèse pour une description beaucoup plus détaillée et justifiée de la constitution du corpus enquêté. Ce corpus ne prétend aucunement à la représentativité des « soixante-huitards » (objectif vain) ; en revanche, sa construction raisonnée permet de le contrôler en situant socialement et politiquement ses protagonistes, condition nécessaire à toute démarche de généralisation des résultats.

Le caractère empirique de l'enquête et l'entrée par la deuxième génération permettent d'avoir une approche généalogique et d'apporter un regard neuf et étayé sur la question des déterminants de l'engagement en Mai 68. En effet, le schème qui a longtemps prévalu parmi les chercheurs est celui du déclassement et de la crise des débouchés universitaires, mobilisé par des sociologues aussi différents que Pierre Bourdieu, Raymond Boudon, Raymond Aron ou Edgar Morin, par des historiens – Antoine Prost – ou des politistes – Bernard Lacroix<sup>1</sup>. Pour Pierre Bourdieu<sup>2</sup>, la déqualification structurale des diplômés est à l'origine de « dispositions collectives à la révolte », celles-ci ayant plus de chances d'apparaître dans la population étudiante la plus à même de ressentir la menace de déclassement. Les étudiants issus des classes supérieures inscrits dans les disciplines les plus « incertaines » en termes de rendement des diplômés (sociologie, psychologie, sciences de l'éducation, lettres) seraient donc les premiers concernés.

En soulignant la relative absence d'enquêtés correspondant à ce profil déclassé dans notre corpus, nous ne procéderons pas à une nouvelle critique théorique de ce schème<sup>3</sup>, mais à une réfutation empirique et à la mise en évidence de profils alternatifs. L'articulation des résultats quantitatifs et qualitatifs de l'enquête nous a en effet permis de distinguer quatre principaux schèmes de sociogenèse de dispositions au militantisme en Mai 68<sup>4</sup>. Celui des « intellectuels de première génération », incarné par des acteurs issus des classes populaires, connaissant une forte ascension sociale au cours des années 1950 et 1960, présente ainsi un profil symétriquement opposé au schème du déclassement.

Après avoir présenté la mise en évidence statistique de ces quatre principales matrices de l'engagement en Mai 68, nous consacrerons la majeure partie de l'article à détailler le schème de la politisation d'engagements religieux à partir de l'analyse qualitative de trajectoires, seule à même d'appréhender les processus en jeu dans la genèse de dispositions à l'engagement. En effet, pour dépasser les limites de la simple analogie entre engagements politiques et religieux, qui court le risque de n'apporter à la compréhension sociologique que l'évidence d'un rapprochement – entre l'engagement pour une cause et l'engagement pour la foi, entre dévotion religieuse et dévouement à une cause, entre messianisme et utopie révolutionnaire, etc. – il nous semble important de questionner la nature des dispositions<sup>5</sup> acquises lors de la socialisation religieuse qui vont pouvoir être (re)converties dans le registre politique<sup>6</sup>.

### Représentation statistique des différentes matrices de l'engagement en mai 68

**P**our rendre compte de la sociogenèse d'un intérêt (pour la) politique de nos enquêtés, remontons aux différentes instances de socialisation politique qu'ils ont rencontrées en amont des « événements de Mai 68 ». Nous avons procédé à de multiples

1. Nous renvoyons ici à la thèse de Boris Gobille précitée et en particulier au paragraphe du chapitre 1 intitulé : « Le schème du déclassement et de la crise des débouchés », p. 78 et suiv.

2. Pierre Bourdieu, « Le moment critique », dans *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984, p. 207-250.

3. Critique qui a déjà été menée par différents chercheurs, notamment B. Gobille dans le passage précédemment cité, mais aussi Louis Gruel dans *La rébellion 68, une relecture sociologique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, chap. 1.

4. Il s'agit du schème de la transmission familiale de dispositions à l'engagement, du schème de la politisation d'engagements religieux, de celui de la politisation des intellectuels de première génération, et enfin du schème des incohérences statutaires. Seul le second fait ici l'objet d'une analyse approfondie ; nous renvoyons au premier chapitre de notre thèse pour un développement des trois autres.

5. L'explication de l'engagement politique par la formation « d'*habitus* altruistes » au sein d'organisations religieuses rapprocherait en effet artificiellement des engagements qui n'ont ni les mêmes motivations ni les mêmes rétributions symboliques.

6. Cet article repose sur une communication faite dans le cadre d'un atelier co-organisé avec Solenne Jouanneau et Béatrice de Gasquet au 9<sup>e</sup> congrès de l'Association française de science politique, qui s'intitulait : « Ferveurs militantes. Comment penser les liens entre engagement politique et engagement religieux : rupture ? continuité ? reconversion ? », Toulouse, 5-7 septembre 2007.

aller-retour et confrontations des résultats statistiques aux récits de vie pour mettre en évidence la pluralité de ces instances socialisatrices, ainsi que l'hétérogénéité des formes de politisation<sup>1</sup> que connaissent les enquêtés. À défaut d'entrer dans les coulisses de l'enquête, nous nous concentrerons ici sur l'analyse statistique des réponses à la question ouverte suivante qui permet de synthétiser nos résultats : « Quelles sont les personnes (citez-en trois) qui ont été très ou assez importantes dans la formation de vos choix politiques (qu'elles fassent partie de votre famille, vos amis, groupe des pairs, autres adultes ou éducateurs, hommes politiques, etc.) ? ».

L'analyse statistique de données textuelles<sup>2</sup> permet de rapporter le vocabulaire employé aux catégories d'acteurs qui les emploient. La diversité des agents de socialisation politique impliqués dans la sociogenèse de « consciences politiques de gauche » chez nos enquêtés peut ainsi être rapportée à leurs caractéristiques sociales. Par exemple, les hommes citent davantage des hommes politiques, alors que les femmes sont plus nombreuses à invoquer leurs parents ou des membres de leur famille ; les enquêtés dont les parents sont de gauche se réfèrent bien plus fréquemment à leurs parents et grands-parents pour expliquer la formation de leurs choix politiques que ceux dont les parents sont de droite et pour lesquels les enseignants, les amis étudiants ou encore les conjoints sont autant d'instances de socialisation politique déclarées centrales ; et les enquêtés issus des classes populaires se réfèrent davantage aux figures enseignantes du primaire que les enquêtés issus des classes supérieures qui citent préférentiellement des hommes politiques. Ces résultats ne sont pas dénués d'intérêt, mais ils ne permettent pas de rapporter le vocabulaire employé à un ensemble de caractéristiques sociologiques et de distinguer ainsi des groupes relativement homogènes d'enquêtés ayant connu des « voies de politisation » comparables. Pour ce faire, nous avons eu recours à l'analyse factorielle par correspondances multiples<sup>3</sup> qui permet une représentation synthétique du corpus en mettant en relation la position dans l'espace factoriel<sup>4</sup> et les principaux agents de socialisation politique auxquels se réfèrent nos enquêtés.

Sur le plan factoriel résultant de cette analyse (cf. schéma 1) sont projetés les mots utilisés par les enquêtés pour qualifier les personnes ayant été importantes dans la formation de leurs goûts politiques. Mais pour saisir la signification du positionnement des différents agents de politisation dans tel ou tel secteur du plan factoriel, il faut comprendre dans un premier temps comment sont constitués les deux axes qui structurent le plan factoriel.

L'axe des abscisses différencie les enquêtés par des variables relatives à la socialisation familiale. Il oppose ainsi les futurs soixante-huitards issus de familles marquées par des traditions politiques de gauche, dont les parents ont participé à la Résistance (cadran ouest du plan

1. Nous nous inscrivons ici dans l'approche proposée par Jacques Lagroye définissant la politisation comme le processus de « requalification des activités sociales les plus diverses, requalification qui résulte d'un accord pratique entre des agents sociaux enclins, pour de multiples raisons, à transgresser ou à remettre en cause la différenciation des espaces d'activités » : « Les processus de politisation », dans Jacques Lagroye (dir.), *La politisation*, op. cit., p. 360.

2. L'analyse textuelle a été effectuée avec le logiciel SPAD : après avoir réalisé un lexique des différents mots employés par les enquêtés, la procédure « VosPec » (Vocabulaire spécifique des groupes d'individus) permet de faire apparaître le vocabulaire spécifique aux catégories d'enquêtés qui nous intéressent.

3. Pour effectuer cette analyse factorielle, le logiciel construit un « tableau lexical de contingence » (procédure Talex) à partir du lexique de mots construit sur la base des réponses ouvertes et d'un certain nombre de variables que nous avons définies. Pour cette analyse factorielle, nous avons retenu comme variables actives : le sexe, l'âge, l'orientation politique des parents, l'orientation religieuse des parents, l'origine sociale des parents (recodé), l'existence d'une tradition politique familiale, la participation des parents à la Résistance, le fait d'avoir ou non milité avant 1968, le degré d'engagement en 68, le statut au moment des événements (étudiant ou salarié) et le positionnement politique en 68.

4. Chaque point dans l'espace factoriel a des coordonnées qui renseignent sur l'ensemble des caractéristiques sociologiques introduites dans l'analyse.

factoriel) aux futurs soixante-huitards qui déclarent leurs parents « ni de gauche ni de droite », qui n'ont pas connaissance de tradition politique familiale, et dont les parents sont davantage pratiquants (à l'est du plan).

L'axe des ordonnées est structuré par des variables relatives au « capital militant »<sup>1</sup> : on trouve ainsi dans le cadran nord les enquêtés ayant déjà milité avant 1968, les plus actifs en Mai 68, tandis que le cadran sud regroupe ceux qui n'ont pas eu d'activité militante avant 68 et qui déclarent une participation moins active.

Si les mots utilisés par les enquêtés sont difficilement interprétables individuellement (par leurs simples coordonnées), ils prennent sens les uns par rapport aux autres, par la distance qui les séparent sur le plan factoriel et par la proximité qu'ils ont avec les différentes modalités des variables actives<sup>2</sup>. Par ailleurs, si nous nous permettons ici, à partir d'une question portant sur la formation politique des enquêtés, d'inférer des schèmes de sociogenèse de dispositions au militantisme en Mai 68, c'est uniquement quand les hypothèses tirées des analyses statistiques ont pu être confirmées et étayées par le matériau qualitatif. Faute de place pour décrire comment nos hypothèses se sont nourries de cette confrontation des résultats, nous nous limiterons à une présentation synthétique des quatre sous-populations d'enquêtés (cercleées de différentes nuances de gris sur l'analyse factorielle) correspondant aux principales matrices de l'engagement en Mai 68 mises en évidence dans l'enquête.

Une première population, située à l'ouest du plan, légèrement au nord de l'axe des abscisses, regroupe les enquêtés dont la conscience politique se structure dans la sphère familiale selon le schème de la transmission familiale de dispositions à un engagement de gauche. En effet, on y trouve des enquêtés dont les parents se situent à gauche sur l'échiquier politique, non pratiquants, et qui ont pour certains participé à la Résistance. Ces enquêtés héritent d'une tradition politique familiale qui leur est transmise par leurs parents ou leurs grands-parents, figures les plus fréquemment citées par ce groupe<sup>3</sup> (cf. position des mots « père », « grands-parents », « mère »).

À l'opposé, on trouve à l'est du plan factoriel les enquêtés qui n'héritent pas d'une tradition politique familiale, qui situent leurs parents « plutôt à droite » ou « ni à gauche ni à droite », mais qui reçoivent une socialisation religieuse. Ceux-là ne se réfèrent pas comme les premiers à leurs parents mais au « curé », à leur « environnement », à leurs conjoints (cf. les termes « épouse » et « mari »), ou à des hommes politiques (cf. « M. Rocard »). Pour ces derniers, ce sont des organisations religieuses (cf. « militant-JAC » – Jeunesse agricole catholique – à l'extrême est du schéma) et syndicales (notamment la CFDT) qui joueront le rôle de politisation joué par la famille chez les premiers. C'est de ce schème de la politisation d'engagements religieux qu'il sera question dans la suite de l'article.

Une troisième sous-population se situant au nord est du schéma regroupe des acteurs ayant milité avant 1968, majoritairement issus de familles populaires, qui font référence à des intellectuels engagés (cf. J.-P. Sartre, L. Althusser), des *leaders* militants (A. Krivine,

1. Défini par Frédérique Matonti et Franck Poupeau comme « les savoirs et les savoir-faire incorporés au fil des expériences politiques » (« Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 155 (5), 2004, p. 4-11).

2. Ainsi, un ensemble de termes qui sont proches sur le plan factoriel ont été utilisés par des enquêtés qui se ressemblent sociologiquement : par exemple, les enquêtés dont les parents sont pratiquants et qui n'héritent pas d'une tradition politique familiale (à l'est du plan factoriel, le long de l'axe des abscisses) évoquent plus fréquemment que les autres Michel Rocard, Pierre Mendès France ou encore leur curé comme ayant joué un rôle dans la formation de leurs idées politiques.

3. Nous distinguons dans la thèse les enfants de familles juives communistes des autres enfants de militants, dans la mesure où l'histoire familiale des premiers joue un rôle spécifique dans la transmission des dispositions à l'engagement.

R. Linhart) ou des figures tutélaires (F. Engels et K. Marx) dans la formation de leurs choix politiques. Ces acteurs sont bien souvent les premiers de leur famille à obtenir le baccalauréat, ce qui fait d'eux des intellectuels de première génération, dont la politisation est intrinsèquement liée à la mobilité sociale ascendante. En effet, par leur trajectoire scolaire improbable, ces « transfuges de classe » intègrent une catégorie sociale qui n'est pas celle dans laquelle ils ont été socialisés, et se retrouvent ainsi doublement déplacés (par rapport à leur classe d'origine et par rapport à leur classe d'accueil). Leur posture d'*outsiders* les prédispose au questionnement des normes en vigueur dans le milieu intégré. Leur déplacement social les expose, par ailleurs, à de multiples expériences de stigmatisation et d'humiliation de la part d'élèves issus des classes supérieures, à l'origine d'une sensibilité particulièrement développée à l'injustice. Ces transfuges, qui par leurs trajectoires « ébranlent les fondements de l'ordre social en fragilisant les frontières entre "Eux" et "Nous" »<sup>1</sup> sont ainsi particulièrement prédisposés à une posture de dévoilement d'une vérité proscrite : l'ordre social n'est pas immuable (leur trajectoire servant ici de preuve, d'arme symbolique). Le militantisme à l'extrême gauche s'avère alors un moyen de concilier les injonctions contradictoires auxquelles ils sont exposés (entre la nécessité de fidélité à sa classe d'origine et l'impératif d'acculturation à leur nouveau milieu). Les réseaux militants permettent, en effet, à ces jeunes étudiants de s'engager au service de leur classe d'origine tout en assurant leur intégration au milieu étudiant (par leur rôle de formation, de transmission de savoirs et par la sociabilité qu'ils sous-tendent). Le militantisme à l'extrême gauche offre ainsi une « place » à ces déplacés<sup>2</sup> et une justification de cette place à travers la rhétorique militante<sup>3</sup>.

Enfin, le cadran sud-ouest du plan factoriel regroupe une sous-population plus féminine, plus jeune, constituée d'enquêtés n'ayant pas eu d'expériences militantes avant 1968. Ici, ce sont principalement les pairs (cf. les mots « amie » et « amis ») et le contact du milieu étudiant (« Vincennes ») qui vont jouer un rôle central dans la prise de conscience politique. Le schème des incohérences statutaires<sup>4</sup> caractérise les enquêtés qui vivent des situations de décalage entre leur condition (étudiante, féminine) et la manière dont ils continuent d'être (dé)considérés. L'exemple central est ici celui des femmes qui éprouvent un désajustement de plus en plus intenable entre les évolutions objectives de leur condition (accès aux études supérieures, à l'indépendance économique *via* le marché du travail et à l'indépendance sexuelle) et l'inertie des représentations<sup>5</sup>. Ce phénomène d'hystérésis<sup>6</sup> est à l'origine de multiples expériences personnelles de l'iniquité des rapports sociaux de sexe et de génération, source de sentiments diffus de révolte vécus dans un premier temps sur un mode personnel et psychologique. Ce sont l'indétermination provisoire des possibles<sup>7</sup> et la désobjectivation

1. Gérard Mauger, « Annie Ernaux, "ethnologue organique" de la migration de classe », dans Fabrice Thumerel (dir.), *Annie Ernaux, une œuvre de l'entre-deux*, Arras, Artois Presses Université, 2004, p. 177-203.

2. Dominique Memmi, « Les déplacés. Travail sur soi et ascension sociale : la promotion littéraire de Jules Romain », *Politix*, 24, septembre 1996, p. 57-80.

3. Pour une analyse plus fournie, nous renvoyons à notre thèse où trois sous-profilés sont distingués, en fonction de la date à laquelle ces transfuges accèdent aux études supérieures et des formes de militantisme dans lesquelles les dispositions à la révolte sont investies (extrême gauche, PCF et syndicalisme étudiant).

4. Ce terme est repris des travaux de Jean-Claude Chamboredon sur la jeunesse : « Adolescence et post-adolescence : la juvénisation », dans Anne-Marie Alléon, Odile Morvan, Serge Lebovici (dir.), *Adolescence terminée, adolescence interminable*, Paris, PUF, 1985, p. 13-28.

5. Pour une développement empiriquement étayé de ce schème, cf. Julie Pagis, « Quand le genre entre en crise (politique)... Les effets biographiques du militantisme en Mai 68 », *Société et Représentations*, 24, novembre 2007, p. 233-249.

6. Qui se traduit pour Michel Dobry par « des phénomènes de décalage, de retard, des représentations, des anticipations et des attentes par rapport à l'état effectif des structures "objectives" » (*Sociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses de Sciences Po, 1986, p. 244).

7. P. Bourdieu, *Homo Academicus*, op. cit., p. 236-237.

des rapports sociaux<sup>1</sup> en temps de crise politique (ici Mai 68) qui permettent alors la requalification de ces expériences individuelles de désajustement et leur politisation, au sens que Pierre Bourdieu donne à ce terme<sup>2</sup>.

Si l'approche factorielle ne permet pas d'entrer dans une compréhension fine des processus qui nous intéressent, elle a le mérite de rendre compte de manière statistique et visuelle de l'hétérogénéité sociopolitique des participants aux événements de Mai 68. Elle permet entre autres de remettre en question, après d'autres, toute explication réductrice des déterminants de l'engagement en Mai 68 pour réhabiliter par l'enquête empirique une réalité sociologique plus complexe que les diverses interprétations<sup>3</sup> des événements ont pu laisser entrevoir. Elle permet, par ailleurs, de déconstruire la catégorie de « soixante-huitard » qui rassemble des populations aux caractéristiques sociologiques fort différentes, convergeant en « Mai 68 » pour des raisons passablement divergentes.

On peut néanmoins chercher à rendre compte des principaux schèmes établis ci-dessus par une matrice d'ordre supérieur, un *master frame*<sup>4</sup> qui les sous-tendrait. Nous souscrivons en cela à l'idée d'une érosion progressive du consentement d'un certain nombre d'acteurs aux diverses relations d'autorité vécues quotidiennement dans le cadre de « crises sectorielles du consentement »<sup>5</sup> qui touchent, au cours des années 1950 et 1960, les principales institutions participant à la reproduction sociale (Famille, École, Église...). Les évolutions structurelles de la société française des années 1960 (concernant l'accès des classes populaires et moyennes à l'enseignement supérieur, l'évolution de la condition juvénile, l'accès à l'indépendance sexuelle<sup>6</sup> et économique<sup>7</sup> des femmes, l'évolution économique à l'apogée des « Trente Glorieuses », la crise du recrutement et l'*aggiornamento* au sein de l'Église, etc.) et les crises sectorielles du consentement qui en découlent entament à divers niveaux la légitimité des principales institutions de reproduction de l'ordre social et, par là même, la stabilité du régime<sup>8</sup>. Mais pour saisir ces processus de délégitimation, il est nécessaire de changer de niveau d'analyse afin de s'intéresser aux trajectoires collectives de celles et ceux qui, du fait des évolutions structurelles, vont être projetés dans des rôles sociaux auxquels ils n'adhèrent pas totalement.

1. M. Dobry, *Sociologie des crises politiques...*, op. cit., p. 154.

2. Celui-ci écrit à ce propos : « Fonctionnant comme une sorte de rituel collectif de rupture avec les routines et les attachements ordinaires [... la crise] transforme le regard que les agents portent à l'ordinaire sur la symbolique sociale, les âges ou les sexes, habitudes cosmétiques et vestimentaires, etc. » (P. Bourdieu, *Homo Academicus*, op. cit., p. 242).

3. Sur ce point, cf. Gérard Mauger, « Pour une sociologie du moment étudiant de Mai-Juin 1968 », *Nouveaux regards*, 40-41, avril-mai 2008, p. 27-32 ; B. Gobbille, « Crise politique... », cité, chap. 1.

4. Robert D. Benford, David A. Snow, « Framing Processes and Social Movement : An Overview and Assessment », *Annual Review of Sociology*, 26, 2000, p. 611-639, dont p. 618.

5. Elles font l'objet de la première partie du livre de D. Damamme, B. Gobbille, F. Matonti, B. Pudal (dir.), *Mai-Juin 68*, op. cit., intitulée « Crises des rapports d'autorité, trajectoires critiques et formes symboliques (1945-1968) », où sont détaillés les phénomènes de rupture d'allégeance dans différents secteurs : de l'Université à l'Église, en passant par les usines.

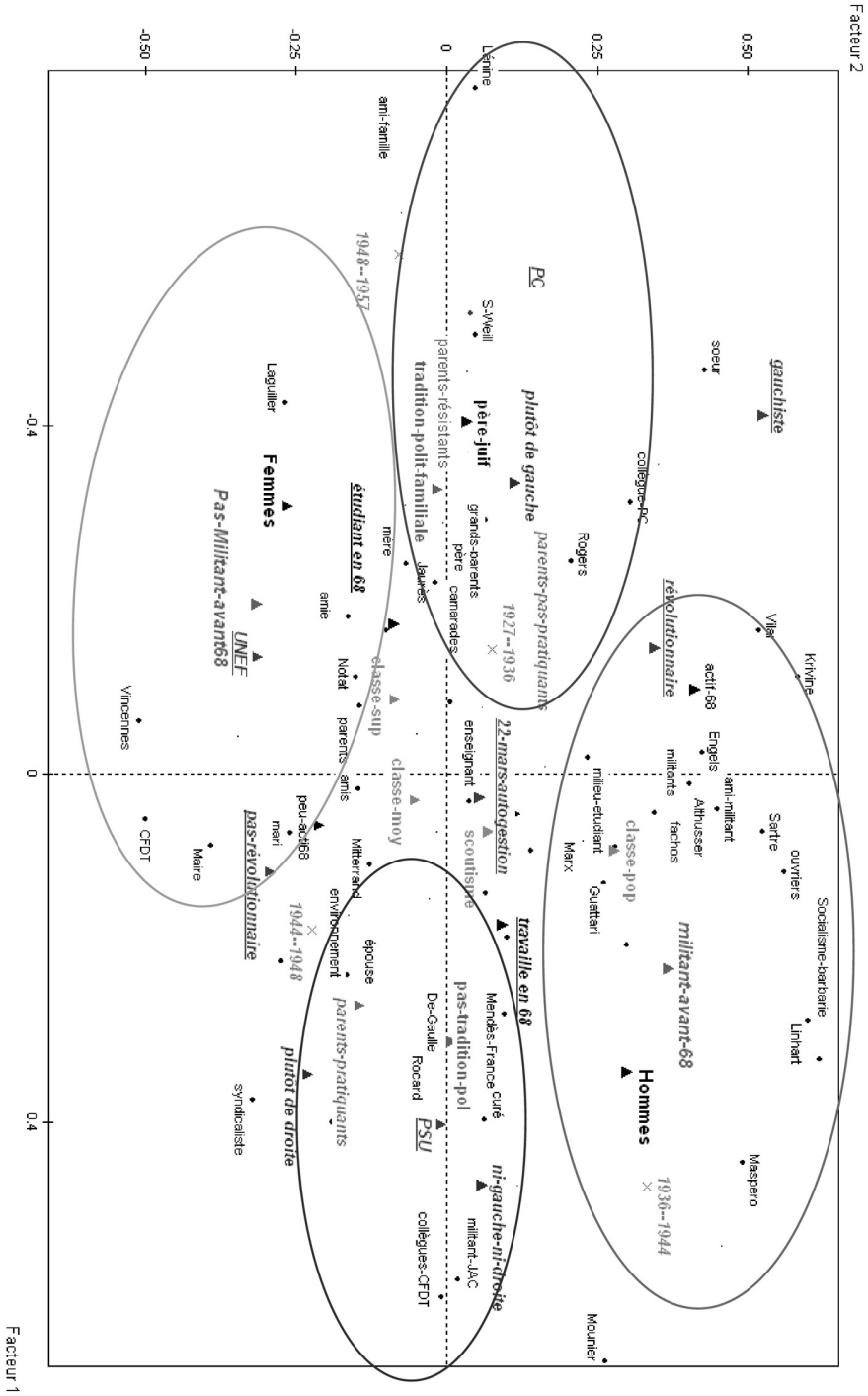
6. Dans le domaine juridique, des changements législatifs sur la sexualité – notamment la loi Neuwirth votée en 1967 autorisant la contraception – participent à l'accession à une forme d'indépendance sexuelle. Pour autant, les représentations du féminin – et du masculin – n'évoluent pas au même rythme, et le décalage entre les évolutions objectives et l'inertie des représentations sera à l'origine de la politisation collective de toute une « génération » et de l'émergence des mouvements féministes.

7. Qu'il s'agisse de l'accès des filles aux études supérieures ou de l'accès des femmes au salariat et donc à l'indépendance économique : le taux d'activité des femmes âgées de 25 à 50 ans passe de 44 % en 1964 à 73 % en 1989. Cf. Christian Baudelot, Roger Establet, *Allez les filles ! Une révolution silencieuse*, Paris, Seuil, 1992.

8. Jacques Lagroye montre en effet que la stabilité d'un régime tient à l'efficacité des procédures de légitimation mises en œuvre : cf. Jacques Lagroye, Bastien François, Frédéric Sawicki, *Sociologie politique*, Paris, Dalloz/Presses de Sciences Po, 2006, sous-partie « Ordre accepté et ordre souhaité », p. 441-454.



Schéma 1. Diversité des agents de politisation des futurs « soixante-huitards »



## La politisation d'engagements religieux au fil de trajectoires militantes

Nos enquêtés sont nombreux à avoir connu une socialisation primaire religieuse : 40 % d'entre eux ont ainsi été éduqués par des parents pratiquants et près de 20 % déclarent avoir connu des expériences très régulières de scoutisme<sup>1</sup> (ce chiffre s'élevant à 40 % si l'on agrège les réponses « oui, tous les ans » aux réponses « oui, quelques fois »). Au-delà de cette socialisation religieuse enfantine, nombre d'enquêtés ont initié leur carrière militante en s'engageant dans une organisation religieuse de jeunesse. Cette surreprésentation d'acteurs socialisés dans des univers communautaires religieux nous a amené à poser la question des « intérêts religieux »<sup>2</sup> et des investissements religieux ayant pu motiver des engagements militants ultérieurs.

Nous rendrons compte des différentes « voies de politisation » repérées dans l'enquête à partir de l'analyse contextualisée de six trajectoires d'enquêtés qui connaissent une érosion progressive de leur système de croyances primaires (religieuses) s'accompagnant d'une requalification de leurs engagements au cours des années 1960. Le statut de ces histoires singulières se rapproche de l'idéal-type comme outil défini par Max Weber : elles nous permettent de comprendre comment l'intersection de diverses histoires sectorielles<sup>3</sup>, qui traversent les biographies individuelles, peut produire des conjonctures propices au développement d'intérêts politiques spécifiques.

D'aucuns s'étonneront de la surreprésentation, parmi les militants chrétiens présentés ici, des engagements politiques d'extrême gauche, mais cela s'explique par l'approche généalogique à l'origine de la constitution du corpus. Nous ne cherchons aucunement à être représentatif des chrétiens en Mai 68 ou encore du devenir politique des militants d'organisations religieuses de jeunesse du début des années 1960, mais à rendre compte d'une des quatre principales matrices de l'engagement en Mai 68 mises en évidence statistiquement. Or, les enquêtés n'ont pas été retenus dans le corpus pour leurs convictions religieuses mais pour leur participation à Mai 68, date à laquelle la plupart ont rompu avec leurs croyances religieuses premières.

Pour rendre compte des processus de politisation d'engagements religieux, nous avons ainsi privilégié une approche attentive à la nature des dispositions et à la manière dont se structurent des rapports à la religion, en croisant l'origine sociale et les formes de socialisation religieuse. Ainsi, nous analyserons dans un premier temps les trajectoires d'engagement de quatre jeunes chrétiens issus des classes populaires rurales : Christiane, Mathieu, Michèle et Denise, socialisés à une « religiosité de masse »<sup>4</sup> ; puis celles de Colette et Jacques, deux jeunes

1. Sur le scoutisme, cf. Philippe Laneyrie, *Les scouts de France*, Paris, Cerf, 1985 ; Gérard Cholvy, Marie-Thérèse Cheroutre (dir.), *Le Scoutisme*, Paris, Cerf, 1994. Sur les liens entre scoutisme et militantisme ultérieur, Johanna Siméant écrit que « même s'il ne se résume pas à cela, le scoutisme apparaît comme un lieu d'inculcation de la vocation humanitaire » (« Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », *Le Mouvement social*, 227, 2009, p. 101-122). Plus généralement, sur la socialisation politique enfantine liée aux formes d'encadrement de la jeunesse, cf. Francis Lebon, *Une politique de l'enfance, du patronage au centre de loisirs*, Paris, L'Harmattan, 2005.

2. Au sens défini par Pierre Bourdieu dans « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12 (3), 1971, p. 295-334, dont p. 313.

3. Cette approche rejoint en cela l'analyse biographique proposée par Jean-Claude Chamboredon : « C'est donc l'unité d'un moment de l'histoire régionale : conscience politique et formes d'expression politique, relations ville/campagne, conditions sociales et rapports sociaux, qu'on peut saisir dans le déroulement d'une biographie et dans la production d'une œuvre, à condition d'échapper à la fausse unité de l'histoire individuelle singularisée : à ce niveau l'opposition de l'histoire et de la biographie s'évanouit » (J.-Cl. Chamboredon, « Pertinence et fécondité des histoires de vie ? Le temps de la biographie et les temps de l'histoire », dans Philippe Fritsch (dir.), *Le Sens de l'ordinaire*, Paris, Éd. du CNRS, 1983, p. 17-29, dont p. 26).

4. Nous reprenons ici des concepts que Max Weber définit comme suit : « Une religiosité de "virtueuses" ou de "héros" s'opposait à une religiosité de "masses", étant entendu que par "masse" nous ne désignons nullement bien sûr ceux qui sont en position sociale inférieure dans l'échelle sociale profane, [mais ceux qui n'ont pas l'« oreille musicale » pour la religion] » (Max Weber, « Introduction à l'éthique économique des religions universelles » [1920], *Archives de sciences sociales des religions*, 77, 1992, p. 139-167, dont p. 155-156).

urbains issus de la grande bourgeoisie (catholique pour la première, protestante pour le second), davantage socialisés à une « religiosité de virtuoses ». Après être revenu sur leur socialisation religieuse familiale et militante, nous nous attacherons à mettre en évidence et à comparer l'ensemble des facteurs – biographiques, organisationnels et contextuels – ayant concouru au processus de conversion du regard porté sur le monde.

### La conversion d'engagements religieux en engagements politiques en milieu populaire

Tandis que Christiane et Mathieu, nés dans la première moitié des années 1940, connaissent une mobilité sociale ascendante par l'école, Michèle et Denise, plus âgées, ne bénéficient pas de la démocratisation scolaire et connaissent une ascension sociale *via* le militantisme religieux. Ces différences générationnelles et sociales sont à l'origine de profils de politisation distincts, justifiant leur présentation successive.

#### Christiane et Mathieu : trajectoires de politisation de transfuges formés dans des institutions catholiques

Christiane, née en 1941, est la benjamine d'une famille ouvrière catholique normande. Son père est ouvrier à la SNCF, syndiqué à la CFTC, et sa mère, au foyer, élève ses six enfants.

« Je suis d'une famille très catholique, vraiment, sociale, mon père faisait partie de l'ACO (Action catholique ouvrière), mais ma mère trouvait ça trop politique... Je dirais qu'ils étaient d'une droite centriste sociale... »<sup>1</sup>

Mathieu, né en 1944 dans une famille de petits paysans vendéens, catholiques pratiquants de droite, est le septième des 12 enfants.

« Mes parents sont de Vendée sud : un milieu très marqué religieusement par le catholicisme. Vous connaissez sans doute l'histoire de la révolte vendéenne, ben c'est dans ce milieu là que ça se situait. »<sup>2</sup>

Ils reçoivent tous deux une éducation religieuse et connaissent ce « pouvoir d'inculcation »<sup>3</sup> d'une pratique religieuse familiale quotidienne. La socialisation religieuse est relayée, pour Mathieu par l'école dite libre où il est scolarisé jusqu'à l'âge de 11 ans, puis par le petit Séminaire où il entre en 1955 pour suivre ses études jusqu'à l'obtention du baccalauréat. Il se rappelle avoir été repéré et incité à prendre le chemin de la prêtrise comme cela était classique dans les fratries nombreuses des familles paysannes catholiques de l'Ouest de la France.

« C'était lors de la préparation de la communion : y'avaient des retraites, pendant plusieurs jours, avec des moments forts... Et c'est vrai que y'avaient certaines pressions qui étaient faites et où était posée la question : et toi, qu'est-ce que tu vas faire ? C'est une chose qui m'est arrivée, et j'ai eu un frère qui est aussi entré au Séminaire après. »

1. Les propos de Christiane cités dans l'article sont issus de l'entretien réalisé à son domicile le 15 novembre 2005.

2. Les propos de Mathieu sont extraits de l'entretien réalisé à son domicile nantais le 7 février 2006.

3. Charles Suaud, « L'imposition de la vocation sacerdotale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3, mai 1975, p. 2-17, dont p. 15.

On retrouve une des modalités d'inculcation de la vocation sacerdotale analysées par C. Suaud : « Les trois principaux moyens d'action [de l'œuvre des vocations] sont les "journées de vocations", la rédaction d'une revue trimestrielle et l'encadrement de retraites d'enfants »<sup>1</sup>.

Christiane fréquente l'école publique – « parce que mes parents n'étaient pas assez riches » – où, très bonne élève, elle est repérée par son instituteur qui l'incite à entrer au lycée. Elle s'engage parallèlement à la JEC (Jeunesse étudiante chrétienne) où elle côtoie de jeunes catholiques de gauche.

L'expérience du déplacement et la recherche du « salut »<sup>2</sup> par la voie de l'engagement religieux

Ces jeunes ruraux issus des classes populaires, repérés pour leurs « facilités scolaires », vont faire l'expérience d'un double déplacement : géographique et social. En effet, poursuivre ses études à cette époque c'est devenir interne au collège et au lycée religieux de la ville avoisinante et être ainsi exposé à un changement de milieu social assez radical. Entourée d'adolescents issus majoritairement des classes supérieures, Christiane est confrontée à l'expérience de l'injustice sociale au cours de ses études, et éprouve le stigmate des enfants d'ouvriers.

« J'ai quand même toujours été marquée par mon milieu d'origine, même au lycée, je me sentais un peu... de milieu pauvre, enfin tout le temps : ça me mettait mal à l'aise, dès fois j'avais honte de mes parents, qu'ils soient pas mieux habillés, des trucs comme ça. »

Christiane s'investit activement à la JEC après une expérience décevante de scoutisme et explique en entretien le rôle essentiel des aumôniers qui lui ont apporté les moyens et les connaissances nécessaires pour décrypter le monde social et mettre des mots sur les sentiments de malaise ressentis au lycée.

« Je ne supportais pas du tout la hiérarchie, l'obéissance à la fille du dessus, enfin y'a toute une hiérarchie, j'aimais pas ça du tout, mais c'était pareil dans la famille, très jeune, je m'opposais à mes parents. Alors on m'a dit que la JEC, plus engagée, me correspondrait mieux [...] et donc comme j'étais très catholique, ben j'allais à la JEC et là, c'était plus engagé et puis y'avait aussi des rencontres avec des aumôniers, moi je suis pas du tout anti-cléricale parce qu'ils m'ont beaucoup apporté au niveau intellectuel, ces hommes là, très instruits. »

Pour Christiane comme pour son futur mari, Jean (fils de paysans catholiques engagé à la JAC), les mouvements d'action catholique proposent alors un cadre d'interprétation des expériences de honte sociale à l'aune de l'injustice<sup>3</sup> et une définition engagée de la foi. Ces organisations, qui ont déjà pris une certaine distance avec l'Église et sa hiérarchie à cette époque<sup>4</sup>, offrent ainsi de nouveaux *biens de salut* conciliant engagement politique et pratique religieuse<sup>5</sup>, et répondant aux aspirations de jeunes ruraux en décalage avec une vision familiale conservatrice de la foi de par leur mobilité sociale ascendante.

1. Ch. Suaud, *ibid.*, p. 6.

2. Pour Max Weber, les biens de salut sont procurés aux fidèles par le personnel religieux et ils peuvent se rapporter à l'au-delà comme à l'ici-bas : « Les biens de salut proposés par toutes les religions, primitives ou civilisées, prophétiques ou non, se rapportent d'abord très lourdement à ce monde-ci » (Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 345).

3. Frédéric Sawicki, Luc Berlivet, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », *Politix*, 27, 1994, p. 111-142, dont p. 126.

4. Cf. Claude Grignon, « Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 16, septembre 1977, p. 3-34.

5. Dans ce que Frédéric Sawicki et Luc Berlivet qualifient de « nouvelle éthique faisant de la nécessité de s'engager et de militer une des dimensions de la pratique religieuse » (« La foi dans l'engagement... », art. cité, p. 112).

Si l'engagement religieux vient accompagner – en la rendant pensable – la mobilité sociale ascendante de Christiane et de son futur mari, on peut dire qu'il la permet dans le cas de Mathieu. En effet, celui-ci vit l'expérience séminariste comme un moyen de poursuivre ses études, un lieu de « salut social ».

« J'ai plus vécu le séminaire comme un milieu protégé en quelque sorte qui m'a permis de me plonger dans les études, et de les poursuivre jusqu'au bac, ce que je n'aurais sûrement pas pu sinon vu les conditions familiales. »

Mathieu quitte le Séminaire après avoir obtenu le baccalauréat<sup>1</sup>, rompt avec sa destinée de prêtre, et s'engage au MRJC (Mouvement rural de jeunesse chrétienne). Mais pour comprendre cette rupture biographique, il faut s'arrêter un instant sur le contexte politique de la guerre d'Algérie.

Le tiers-mondisme : une « cause passerelle » de la sphère religieuse à la sphère politique

La guerre d'Algérie joue un rôle central dans la conversion du regard porté sur le monde par les enquêtés socialisés au militantisme au sein d'organisations religieuses de jeunesse<sup>2</sup>. C'est ainsi que Christiane comme Mathieu la décrivent comme un événement déclencheur de leur politisation.

« Christiane : C'est la guerre d'Algérie qui m'a vraiment politisée. C'est pas ça qui m'a fait rompre avec l'église, parce que y'avaient aussi des cathos dans ce mouvement là [...]. J'avais 19 ans : j'arrive à la fac à Caen, et là je participe à toutes les manifestations pour l'indépendance de l'Algérie, et au fur et à mesure, à partir de là, y'a un engrenage qui fait que je me retrouve, alors que je le mérite pas, parce que je sais même pas trop ce que c'est, à Socialisme ou Barbarie<sup>3</sup>. »

Mathieu est encore au séminaire au moment de la guerre d'Algérie, et si sa conscience politique n'est pas encore définie, il se rappelle avoir été révolté par cette guerre<sup>4</sup>.

« Pour nous [au séminaire] c'était la guerre, même si le terme n'était pas souvent employé, donc c'était pas acceptable en tant que tel, c'est pour ça que la conscience politique était déjà présente, parce que c'était bien un choix politique. Donc notre éducation politique a commencé par là en fait, même si elle n'était pas dite politique. »

La cause tiers-mondiste a été une passerelle essentielle facilitant la requalification d'activités « religieuses » en activités « politiques » : la sensibilité à l'altérité, l'injonction à « se mettre à la place de l'autre, lointain »<sup>5</sup>, à prendre la défense du « plus démuné », l'importance de

1. Il est ainsi le seul de sa classe d'âge à l'avoir obtenu dans sa commune d'origine.

2. Cf. Émile Poulat, « Un moment décisif. La guerre d'Algérie et son impact », *Une Église ébranlée. Changement et continuité, de Pie XII à Jean-Paul II*, Paris, Casterman, 1980, p. 92-115.

3. Organisation révolutionnaire d'orientation marxiste antistalinienne issue du parti communiste internationaliste (PCI) : cf. Philippe Gottraux, « Socialisme ou Barbarie ». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot, 2002.

4. Hervé Serry souligne également cette ouverture des séminaires au contexte politique extérieur : « ces institutions de formation, sous l'influence notamment des séminaristes ayant connu la guerre d'Algérie, perdent leur ordonnancement traditionnel et s'ouvrent à l'extérieur » (« Église catholique, autorité ecclésiale et politique dans les années 1960 ») (D. Damamme, B. Gobille, F. Matonti, B. Pudal (dir.), dans *Mai-Juin 68*, op. cit., p. 47-61, dont p. 50).

5. Cécile Péchu rappelle ainsi que, « parmi ces "pauvres" dont il faut être solidaire, l'étranger bénéficie d'une place privilégiée pour ces catholiques "christocentrés", en référence à la place occupée par l'étranger dans la Bible » (C. Péchu, « Les générations militantes... », art. cité, p. 81).

l'engagement comme nécessité chrétienne de réalisation de soi<sup>1</sup>, sont autant de dispositions qu'ils ont acquises au sein d'organisations religieuses de jeunesse, les prédisposant à s'investir dans l'anticolonialisme. Christiane décrit ainsi comment très jeune elle avait déjà intériorisé cette propension à prendre le parti du plus faible.

« J'avais 13 ans lors des premiers événements, je me souviens très bien que je disais : "si j'étais algérienne, je serais au FLN" ; je me mettais à la place des autres, pareil avec Dien Bien Phû... »

Et Mathieu explique comment sa sensibilité religieuse à l'injustice a pris une charge politique à cette époque :

« C'est vrai que c'était très marqué tout ce qui était l'aide au plus démuné, au plus défavorisé. Justice pour soi mais pour les autres aussi donc un partage : ce qu'aujourd'hui je conçois comme étant du domaine social, donc politique et donc plus seulement religieux comme on l'avait à l'époque de notre enfance. »

Christiane et Mathieu ne cessent pas d'être croyants à cette époque, mais les contradictions qu'ils éprouvent alors entre leurs positions anticolonialistes et les prises de positions dissonantes de leurs parents et/ou de l'église catholique participent à l'érosion de leur système de croyances premier<sup>2</sup>. La dimension inévitablement politique de leur prise de position contre la guerre d'Algérie les conduit à « remettre en cause l'affirmation de la neutralité politique de l'Église »<sup>3</sup>, à l'image des militants du MPF (Mouvement populaire des familles) qui, au contact du milieu ouvrier, vivent les contradictions entre leur appartenance religieuse et leur appartenance de classe.

Ces dissonances – déchirantes au niveau individuel – se répercutent au niveau organisationnel : les mouvements d'Action catholique se politisent, en effet, avec la guerre d'Algérie et prennent des positions en rupture avec leur hiérarchie religieuse, par ailleurs affaiblie par la crise du recrutement qu'elle connaît depuis les années 1950<sup>4</sup>. Il faut enfin replacer ces organisations dans le contexte de préparation de l'*aggiornamento* de l'Église : si « à partir de Vatican II (1962), Rome prend résolument la défense du tiers-monde dans les débats internationaux »<sup>5</sup>, les mouvements d'Action catholique ont milité dans la période pré-conciliaire pour une prise de position tiers-mondiste et pour un catholicisme plus engagé.

Des effets d'entraînement à l'origine de la radicalisation politique de Christiane  
vs une politisation au sein de la sphère religieuse chez Mathieu

Pour Christiane et son mari, premiers bacheliers de leurs familles respectives, plusieurs facteurs de politisation viennent se renforcer : leur trajectoire de transfuges les conduit à entrer à l'université de Caen en plein mouvement contre la guerre d'Algérie et c'est dans ce contexte

1. Cf. à ce propos Renaud Dulong, « Christian Militants in the French Left », dans Suzanne Berger (ed.), *Religion in West European Politics*, Londres, Totowa Frank, 1982, p. 55-72 dont p. 71 ; Jean-Marie Donegani, *La Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de Sciences Po, 1993.

2. Hervé Serry observe un processus similaire quelques années plus tard : « L'engagement contre la guerre américaine au Vietnam sur laquelle la hiérarchie catholique reste, au mieux, muette, arme une argumentation anti-institutionnelle », (H. Serry, « Église catholique... », cité, p. 51).

3. J.-M. Donegani, « De MPF en PSU... », art. cité, p. 117.

4. Cf. Céline Béraud, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, PUF, 2007, p. 42 et suiv. ; Dominique Julia, « La crise des vocations », *Études*, février 1967, p. 238-251.

5. Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France, 1965-1978*, Paris, Payot et Rivages, 2002, p. 26.

que leur engagement anticolonialiste et leur sensibilité à l'injustice sociale (exacerbée par leur déclassement vers le haut) vont pouvoir être reliés et requalifiés dans un cadre d'interprétation marxiste et internationaliste. Jean nous dit à ce propos :

« En arrivant à Caen dans le milieu étudiant, il y avait un mouvement contre la guerre d'Algérie auquel j'étais déjà sensible et je pense que j'avais quand même une conscience de classe quoi, et là les deux choses se sont reliées [...] Puis après la guerre d'Algérie, y'a eu la guerre du Vietnam, l'Amérique latine, Mai 68... y'a eu aussi Che Guevara à l'époque... ça a eu beaucoup d'écho aussi : l'Amérique latine c'était central ! Ce sont des événements qui s'enchaînent et qui font qu'on prend des positions : anticolonialistes, anti-impérialistes, anticapitalistes. »

C'est ainsi au contact (physique et intellectuel) de jeunes militants politiques issus de milieux sociaux et politiques très différents des leurs que ces jeunes intellectuels de première génération se radicalisent progressivement. La critique humaniste du capitalisme à laquelle ils ont été formés *via* le personnalisme d'Emmanuel Mounier<sup>1</sup> laisse alors place à une critique marxiste du capitalisme.

La requalification politique d'une indignation pensée dans un premier temps dans un registre religieux<sup>2</sup> entraîne, pour Christiane et son mari, une véritable conversion associée à une rupture totale avec le système de croyance premier. C'est par des effets d'entraînement et d'insertion dans des réseaux où ils côtoient des militants d'extrême gauche qu'ils finissent par se détacher totalement de la sphère religieuse<sup>3</sup> pour devenir des militants trotskistes. Mais ce n'est pas le cas pour Mathieu : son indignation face à la guerre d'Algérie structure une conscience politique de gauche pour le restant de ses jours, mais, ne militant pas à cette époque et ne fréquentant pas le milieu étudiant<sup>4</sup> fortement politisé, sa critique de la guerre continue à être pensée en termes humanistes au sein du MRJC. Au cours des années 1970, il participe avec sa femme (rencontrée au sein du MRJC) à différents groupes catholiques<sup>5</sup> qui remettent en question l'église traditionnelle et s'ouvrent aux influences féministes, écologistes et communautaires. Sympathisants du PSU, ils s'engagent au début des années 1980 dans le mouvement « Vie nouvelle »<sup>6</sup>, tout en ayant une activité syndicale à la CFDT.

Seule une analyse multiscalaire de l'articulation des facteurs macro-sociologiques (contexte de la guerre d'Algérie et anticolonialisme), méso-sociologiques (prises de position tiers-mondistes des mouvements d'Action catholique au début des années 1960 et forte politisation du milieu étudiant) et micro-sociologiques (mobilité sociale et géographique) concourant au déplacement de la quête de biens de salut de la sphère religieuse à la sphère politique

1. Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1995 (1<sup>re</sup> éd. : 1949).

2. Cf. Danielle Hervieu-Léger, *De la mission à la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens en France (1965-1970)*, Paris, Cerf, 1973.

3. Après avoir milité à Socialisme ou barbarie, Christiane et Jean s'engagent contre la guerre du Vietnam et adhèrent à la JCR (Jeunesse communiste révolutionnaire). Après avoir participé très activement aux événements de Mai-Juin 68, ils entrent à la LCR (Ligue communiste révolutionnaire) où ils militent tout au long des années 1970, tout en ayant des activités syndicales dans leur environnement professionnel (Christiane devient institutrice).

4. Au sortir du séminaire, contraint d'assurer sa prise en charge matérielle, Mathieu accepte un poste d'instituteur dans une école libre, puis de professeur en collège dans un CEG catholique. Il se reconvertisse dans les années 1970 et devient technicien en électronique, syndiqué à la CFDT.

5. Notamment le « centre de préparation au mariage » où les discussions sur la vie de couple, l'éducation des enfants, le féminisme, sont centrales. Cf. D. Hervieu-Léger, *De la mission à la protestation...*, *op. cit.*

6. Mathieu présente ainsi toutes les caractéristiques des militants de Vie nouvelle analysées par Charles Suaud : « Créé en 1947, le mouvement "Vie nouvelle" se tourne vers le socialisme autour des années 1960 et accueille des militants qui font se rejoindre l'expérience de la conversion (et de la recherche) religieuse, celle du déplacement dans l'espace social et de la découverte de la politique » (Charles Suaud, Nathalie Viet-Depaule, *Prêtres et ouvriers. Une double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969*, Paris, Karthala, 2004, p. 496). Cf. également André Rousseau, « Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Église », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 44-45, novembre 1982, p. 55-57.

permet ainsi de saisir l'évolution des trajectoires militantes de Christiane et Mathieu. On se trouve bien face à un processus de politisation relevant de « tentatives de dépassement des limites assignées par la sectorisation à certains types d'activités »<sup>1</sup>, avec des moments de basculement et des effets de cliquet<sup>2</sup> qu'une approche macro ou méso-sociologique ne permettrait pas d'appréhender.

Michèle et Denise : la politisation de responsables nationaux  
d'organisations religieuses d'origine populaire

Michèle, née en 1927 à Rouen, ne connaît pas son père et est élevée par sa mère, dactylographe. Assez réfractaire à l'ordre scolaire, elle suit sa scolarité au lycée de jeunes filles de Rouen dont elle finit par être renvoyée en cours de 3<sup>e</sup>. Inscrite dans une école privée catholique pour redoubler sa 3<sup>e</sup>, Michèle abandonne en cours d'année et propose à sa mère de partir à la campagne comme stagiaire dans une ferme. Devant ses échecs scolaires et la situation dramatique à Rouen – elles vivent sous les bombardements incessants et souffrent du manque de nourriture – Michèle et sa mère se font embaucher en septembre 1943 dans une grande ferme du pays de Caux. Sa mère meurt moins d'un an plus tard et Michèle, qui a alors 16 ans, devient « la bonne » dans la ferme. Elle entre quelques années après à la JAC, encouragée par ses patrons qui y voient un lieu d'encadrement et de rencontres. Michèle écrit :

« Cela ne me concerne pas alors de «refaire chrétiens nos frères !»<sup>3</sup> mais, par contre, la convivialité de ces réunions de jeunes, leur volonté de vivre mieux, leur capacité à réfléchir à la situation, me séduit. »<sup>4</sup>

Après avoir participé à quelques activités locales, Michèle prend rapidement des responsabilités au niveau départemental, puis régional et devient membre de l'équipe nationale en 1952.

Denise, née en 1928 dans le 20<sup>e</sup> arrondissement de Paris, est issue d'un milieu populaire protestant. Son père est ouvrier mécanicien et sa mère couturière. Elle reçoit une éducation protestante et s'investit très jeune dans le scoutisme.

« C'est une formation de mise en commun des idées, de se prendre en charge, de prendre en charge un groupe, d'autonomie, d'autodirection, d'autogestion aussi, ce sont des choses qu'on a apprises très jeune, dès 9 ans. »<sup>5</sup>

Denise aurait aimé faire des études et devenir musicienne, mais ses parents n'ont pas les moyens et, après le cours complémentaire, ses résultats ne lui permettent pas d'accéder au lycée.

1. J. Lagroye, « Les processus de politisation », cité, p. 365.

2. Johanna Siméant, Frédéric Sawicki, « Décloisonner la sociologie de l'engagement militant. Note critique sur quelques tendances récentes des travaux français », *Sociologie du travail*, 51, janvier-mars 2009, p. 97-125, dont p. 106.

3. Face à la déchristianisation des classes populaires, l'Église délègue, à partir des années 1930, aux organisations religieuses de jeunesse, l'entreprise de rechristianisation de celles-ci et la maxime « nous referons chrétiens nos frères » devient l'enseigne de ces organisations de jeunesse, reprises notamment dans les chants de la JEC.

4. Nous n'avons pas fait d'entretien avec Michèle, celle-ci étant « trop âgée et fatiguée » (ce sont ses propos) au moment de l'enquête, mais nous disposons de son questionnaire et d'une longue lettre manuscrite qu'elle a adjoint à celui-ci, où elle revient sur les principales étapes de sa trajectoire militante.

5. Les propos de Denise cités dans l'article sont extraits de l'entretien réalisé à son domicile parisien le 14 avril 2005.



« Y'avaient que deux lycées sur Paris pour les filles. Pour mon école y'avaient deux places, donc pas question d'y aller. Donc quand on arrivait comme moi la 44<sup>e</sup>, sur tout Montreuil, eh ben j'allais dans le commercial : ce qui m'allait comme un tablier à une vache. »

Reléguée dans une filière qui ne l'intéresse pas, Denise désinvestit les cours, passant le plus clair de son temps chez les éclaireuses. Elle commence à travailler à quinze ans et demi comme employée de bureau, puis devient comptable, profession qui ne lui plait pas.

C'est au contact de jeunes éclaireuses issues de milieux sociaux favorisés que Denise prend conscience de nombreuses injustices sociales qui la blessent et participent de sa prise de conscience d'une appartenance de classe.

« Quand on faisait des rencontres avec les éclaireuses de Vincennes, ben j'avais affaire qu'à des filles qui étaient au lycée, alors que nous à Montreuil y'en n'avait qu'une au lycée. Et là, y'avait une friction, je me sentais... inconsciemment, je l'ai senti beaucoup plus tard, mais inconsciemment, y'avait la lutte de classes. Et quand on faisait des camps avec Vincennes, les chefs de camp c'étaient toujours les filles de Vincennes. Sur le moment c'étaient des trucs qui marquent. »

Frustrée de n'avoir pu continuer ses études, Denise trouve dans le scoutisme protestant une seconde école (« on a fait nos universités là, si on peut dire ») et connaît une réelle mobilité sociale *via* le militantisme protestant. En effet, elle s'engage au début des années 1960 dans le mouvement protestant « Jeunes femmes »<sup>1</sup>, où elle suit diverses formations, et prend progressivement des responsabilités.

« Dans le mouvement Jeunes femmes, j'ai beaucoup appris : à savoir se servir de la documentation, de l'information, la recherche de compléments d'information, pour ne pas naviguer à vue dans la vie ; appris à s'exprimer, à rendre compte de lectures, à construire son argumentation [...]. Et ces groupes ont été des lieux d'épanouissement de femmes, moi j'ai des amies très chères qui sont restées deux ans sans oser dire un mot, et qui sont devenues après responsables à l'équipe centrale, parce que c'était un lieu où on pouvait se parler, se dire les choses, travailler un sujet. Alors, bien entendu, quand on a commencé à parler du travail des femmes, y'en avaient beaucoup qui ne comprenaient pas car elles avaient choisi de pas travailler, d'élever leurs enfants... Et petit à petit, en discutant dans les groupes, en rigolant parce que il y avait beaucoup de bons moments, en essayant de s'écouter, de comprendre les possibilités de chacune, les langues se déliaient et certaines disaient : moi, si je travaille pas, c'est que mon mari veut pas que je travaille... Y'a eu des divorces hein ! »

Ce long extrait d'entretien révèle la pluralité des rétributions de l'engagement dans ce type d'organisation pour une femme, d'origine populaire : seconde école, le mouvement « Jeunes femmes » est également un lieu de sociabilité féminine, de socialisation politique et d'émancipation.

Tout comme Michèle, Denise connaît une ascension assez spectaculaire au sein de son organisation et devient rapidement responsable nationale de « Jeunes femmes ».

« J'étais dans un groupe, puis un jour où j'étais pas là, elles m'ont propulsée à la région [...] puis au national, il leur fallait quelqu'un qui ait l'esprit un petit peu plus près de ce qui est l'esprit ouvrier, parce que forcément, y'avaient beaucoup de... classes bourgeoises... Donc on m'a propulsée à l'équipe centrale, dans la commission "équipe ouvrière". Et puis, ben j'ai fait partie du bureau national. »

1. Cf. Sylvie Chaperon, « Le Mouvement Jeunes Femmes, 1946-1970. De l'Évangile au féminisme », dans « Femmes protestantes, 19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> s. », *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, 146 (1), janvier-février-mars 2000, p. 153-184.

Ces trajectoires de mobilité sociale par le militantisme religieux doivent être réinscrites dans un contexte plus global. Celui, pour Michèle, de l'histoire collective de jeunes ruraux catholiques ayant subi les conséquences traumatiques de la seconde guerre mondiale (à travers la perte d'un de leurs parents), qui trouvent dans le militantisme religieux une « seconde famille » et une voie de promotion sociale<sup>1</sup>. Celui, pour Denise, de l'histoire collective de jeunes protestants issus des classes populaires ayant cherché la voie du salut (social et scolaire) par un engagement militant religieux.

Si leurs trajectoires peuvent paraître spectaculaires, c'est que les aspirations de Michèle et de Denise rencontrent, dans des contextes religieux particuliers, une évolution du recrutement social des organisations religieuses de jeunesse. Dans le cas de la JAC, la Libération marque en effet un basculement d'une organisation conservatrice, recrutant principalement dans l'aristocratie foncière, à une organisation reprenant les « thèmes que les organisations républicaines et anti-cléricales avaient essayé de développer à la fin du 19<sup>e</sup> »<sup>2</sup>, recrutant alors dans les fractions montantes et éclairées de la petite et de la moyenne paysannerie. De la même façon, l'ascension de Denise correspond à un moment où l'organisation Jeunes femmes<sup>3</sup> cherche à élargir sa base sociale et à toucher davantage le milieu ouvrier.

Une politisation née de la dissonance entre pratique sociale religieuse et discours de l'Église

La pratique militante de ces deux jeunes femmes au sein d'organisations religieuses d'encadrement de la jeunesse va peu à peu les amener à remettre en question les discours de leur hiérarchie ecclésiale. Si cette crise du consentement vis-à-vis de l'institution religieuse peut être appréhendée comme un effet de leur politisation au contact de la réalité sociale des classes populaires, elle entraîne à son tour une requalification progressive du regard qu'elles portent sur le monde, d'un registre religieux à un registre politique.

De 1952 à 1957, Michèle est responsable nationale salariée de la JAC et sillonne la France pour « écouter et comprendre la vie, les problèmes des jeunes agriculteurs ou des salariés de l'agriculture »<sup>4</sup>. Le contact de la misère sociale et de l'injustice et les échanges noués au fil de ces rencontres participent de l'érosion du système de croyances primaires. Et ce, en mettant à jour les contradictions entre un dirigisme clérical qui attend que ces laïcs « garde[nt] à distance les préoccupations temporelles [pour] s'en tenir à leur mission d'apostolat »<sup>5</sup> et un engagement quotidien qui ne peut désencastrer le religieux de la réalité sociale et politique<sup>6</sup>.

À la même époque, Denise fonde un centre d'action sociale protestant et ce sont ici les critiques provenant d'autres paroisses qui entraînent une prise de conscience du caractère politique de son action.

1. De la même manière que Frédéric Sawicki et Luc Berlivet resituent les trajectoires singulières de jeunes jocistes dans l'histoire collective de jeunes catholiques urbains issus des classes populaires ayant fait l'expérience précoce de la mort – ou de l'absence – d'un de leurs parents lors de la première guerre mondiale.

2. Cl. Grignon, « Sur les relations... », art. cité, p. 18.

3. Cf. S. Chaperon, « Le Mouvement Jeunes Femmes... », art. cité.

4. Extrait de son questionnaire.

5. H. Serry, « Église catholique... », art. cité, p. 52.

6. Pour Claude Grignon, « si les responsables laïcs ont tendu à se démarquer de plus en plus par rapport à l'Église, c'est sans doute qu'une référence trop constante à une idéologie officielle de la collaboration entre les classes et plus généralement des liens trop directs et trop visibles avec une institution marquée à droite gênait à la fois leur action et leur conscience de militants » (Cl. Grignon, « Sur les relations... », art. cité, p. 18).

« On a créé avec une amie assistante sociale, pour s'éloigner de tout ce qui était association de bienfaisance, un centre d'action sociale protestant... [*Et c'était politisé ces centres protestants ?*] Si c'est pas politisé dans le sens d'appartenance à un parti, c'est forcément politisé dans la mise en pratique : on peut pas accepter tout et n'importe quoi [...]. Et quand on met ça en place, c'est automatiquement pour réveiller les gens à autre chose que ce qui se vit sur des rails et ce n'est pas accepté partout : y'avaient d'autres paroisses où ça passait pas. On avait un journal pour dénoncer un certain nombre de choses et ça coinçait, on nous disait : "C'est pas vrai, vous inventez... vous faites de la politique", alors qu'on décrivait une réalité sociale. »

L'engagement social de ces deux femmes, qui s'origine dans la sphère religieuse, se charge ainsi progressivement d'une dimension politique dans un processus de politisation décrit par Jacques Lagroye comme « correspondant à une découverte de l'artificialité des catégories objectivées de classement des activités »<sup>1</sup>.

#### La conversion d'engagements religieux en engagements politiques

##### *Michèle : De la JAC au maoïsme en passant par l'Algérie*

Michèle quitte en 1957 le secrétariat national de la JAC, et reprend des études (sans avoir le bac), soutenue par un directeur d'études de l'EHESS rencontré lors d'un séminaire de formation au sein de la JAC qui lui propose de travailler au Centre d'études économiques. Elle obtient le diplôme de l'EHESS en économie rurale en 1961 et réalise son mémoire sur « Les salariés agricoles en France, vie et conditions de travail »<sup>2</sup>.

Son ascension sociale par le militantisme religieux la propulse ainsi dans le milieu intellectuel de l'EHESS de la fin des années 1950, au contact duquel elle se politise dans le contexte de guerre d'Algérie. Michèle participe au début des années 1960 à un réseau d'aide au FLN, et part en Algérie peu de temps après l'indépendance participer à la réforme agraire avec son mari.

De retour en France en 1966, le contexte de lutte contre la guerre du Vietnam leur offre une cause dans laquelle investir leurs dispositions anti-impérialistes. C'est ainsi qu'ils « deviennent maoïstes », selon les termes de Michèle, le Comité Vietnam de leur quartier étant « tenu par des maoïstes ». Et par effet d'entraînement, ils rencontrent dans ce comité des militants proches d'Alain Badiou et adhèrent à l'UCMLF (Union des communistes marxistes léninistes de France), groupuscule maoïste fondé par ce dernier.

On retrouve donc, pour Michèle, une conjonction de facteurs biographiques (perte de ses parents, mobilité sociale ascendante via le militantisme religieux qui la met au contact de milieux politisés), de facteurs organisationnels (prise de distance vis-à-vis de l'Église de responsables laïcs d'encadrement des milieux populaires entraînant la politisation de ces mouvements) et de facteurs contextuels (guerre d'Algérie, puis guerre du Vietnam et valorisation de l'engagement politique dans les milieux intellectuels parisiens des années 1960) venant expliquer la conversion d'un engagement religieux en un engagement maoïste révolutionnaire. On peut ainsi qualifier Michèle d'« agent de politisation »<sup>3</sup> d'activités religieuses d'encadrement des classes populaires rurales.

1. J. Lagroye, « Les processus de politisation... », cité, p. 366.

2. Michèle fera une thèse de troisième cycle quelques années plus tard et sera embauchée comme chargée de recherche à l'EHESS.

3. Jacques Lagroye, « Les processus de politisation... », cité, p. 368.

*Denise : Du protestantisme à l'occupation du temple*

La conversion est plus progressive dans le cas de Denise. Si son engagement dans le centre d'action sociale protestant, puis dans le mouvement « Jeunes femmes » à partir de 1964 vont structurer sa conscience politique de gauche, elle n'investit pas avant 1968 la sphère politique à proprement parler, mais la côtoie :

« Les réunions de “Jeunes femmes”, c'étaient des lieux où on essayait d'approfondir ce qu'on vivait au quotidien, là où on pouvait être utiles pour changer quelque chose... pour que la femme soit reconnue. On avait mis en place des formations à l'écoute parce qu'on s'apercevait qu'on ne parvenait à rien si on ne s'écoutait pas [...]. Ça a été un peu mon université là aussi... On a eu Gisèle Halimi, on a eu Simone Weil, et puis on a participé à la création du planning familial aussi : y'en avaient beaucoup d'entre nous qui étaient hôtesse au planning. »

Proche des idées du PSU, Denise reste néanmoins très réservée sur l'engagement partisan, et s'écartera d'ailleurs du mouvement « Jeunes femmes » au moment où des enjeux liés à des prises de position politiques traversent la direction. À de nombreuses reprises au cours de l'entretien, elle insiste sur la nécessité d'agir « autour de soi », dans des associations, de « partir d'en bas » et se livre à une critique de l'institution catholique mais également de l'église réformée. L'attitude politique de Denise semble ainsi marquée, à l'image de certains militants de DAL étudiés par C. Péchu<sup>1</sup>, par la critique anti-institutionnelle à laquelle ils se sont livrés au sein de l'Église.

Au moment des événements de Mai 68, Denise participe à l'occupation du temple de Montreuil transformé alors en espace de débats politiques ouvert jour et nuit.

« Pendant 68, tous les soirs y'avait réunion au temple : on a occupé le temple ! On accueillait les ouvriers de Montreuil, y'avaient des débats politiques constamment... »

Contrairement à Michèle qui rompt avec le militantisme religieux pour s'engager politiquement, Denise continue de militer au temple de Montreuil, mais la perméabilité du temple au champ militant aura raison de sa dimension religieuse.

« Suite à Mai 68, l'église réformée de Montreuil est devenue non pas le temple de Montreuil, mais la Maison ouverte : y'a eu encore des services, des cultes, mais le principe de la Maison ouverte c'était d'être ouverte à tous les débats, pourvu qu'ils ne soient pas fascistes. Et puis petit à petit, on a arrêté les rites protestants, puisque le conseil de maison s'était ouvert à d'autres gens : après 68, on a eu des couples catholiques, des couples qui ont rompu avec leurs églises, qui ont cherché autre chose, donc on a nous aussi rompu... Le lieu a rompu avec l'institution dans la mesure où on a dit : on va pas continuer des rites qui ne concernent pas les copains, donc ce sera une maison de réflexion. »

Les contradictions entre le maintien de rituels religieux et l'ouverture du temple aux débats politiques et aux acteurs non protestants sont ici discutées à l'échelle de l'institution religieuse locale, entraînant à terme (à partir de 1972) sa déconfectionnalisation. On se trouve ainsi

1. Celle-ci constate en effet une surreprésentation, au sein de la génération des « militants fondateurs » de DAL, de militants issus des mouvements chrétiens de jeunesse, sympathisants du PSU (comme Denise) mais méfiants vis-à-vis de l'engagement partisan du fait de dispositions anti-institutionnelles développées suite à la critique de leur hiérarchie ecclésiastique : C. Péchu, « Les générations militantes... », art. cité, p. 80.

face à une situation où ce ne sont pas des personnes qui se déplacent d'un lieu à l'autre mais un lieu qui fait l'objet d'un déplacement symbolique.

### **D'une religiosité de virtuoses au maoïsme : la politisation de jeunes chrétiens d'origine bourgeoise**

**L**es trajectoires de Colette et Jacques<sup>1</sup>, issus de la haute bourgeoisie catholique pour la première, protestante pour le second, tous deux militants révolutionnaires maoïstes après avoir connu des engagements religieux de jeunesse, sont traitées séparément des précédentes dans la mesure où l'origine sociale pèse fortement sur les formes de socialisation primaire et que cette différence persiste au niveau de leurs engagements politiques ultérieurs.

#### **Une socialisation primaire bourgeoise et religieuse qui leur transmet une « éthique de la responsabilité »**

Colette, née en 1946, est la benjamine d'une fratrie de six enfants. Son père, d'une famille aristocratique de militaires, est un polytechnicien devenu pilote de chasse, et se situe politiquement à l'extrême droite. Sa mère est issue d'une grande famille de la bourgeoisie économique marseillaise. Colette est scolarisée dans des écoles catholiques jusqu'au bac et reçoit une éducation bourgeoise, religieuse, qui la socialise à se penser « toujours au-dessus de la moyenne » comme l'attestent ces extraits d'entretien :

« On habitait un magnifique hôtel particulier, avec énormément de moyens, une enfance, on nous croirait pas : c'était jamais les petites proportions, j'ai vécu dans des choses immenses, des familles immenses, des enjeux immenses [...]. Moi j'étais très brillante, très très brillante, surdouée [...]. On a des ramifications dans le monde des lettres et avec beaucoup de gens célèbres, nous, les filles H. et mon frère Luc, qui vit à Londres et à New York, parce que comme nos parents nous ont élevés comme ça, ils recevaient comme des espèces de grands seigneurs [...]. Enfin en général, on ne donne pas dans la moyenne, c'est toujours au-dessus. »<sup>2</sup>

Une autre dimension fondamentale sur laquelle Colette insiste à plusieurs reprises au cours de nos entretiens est « l'esprit missionnaire » dans lequel elle a été éduquée, et l'inculcation d'une morale du dévouement qui pourrait se résumer par l'injonction à servir.

« J'ai vécu dans un esprit de mission, missionnaire, très très ouvert, qui m'a certainement marqué. Il y a des congrégations religieuses qui font du très bon travail pour la conscience politique, parce qu'on me disait : Colette, comme vous avez tout, c'est ces gens-là que vous devez servir. Et quand il y a eu les pieds noirs, la mère directrice a dit : il faut accueillir les familles ; j'ai des visions de familles entières d'immigrés, très populaires, qui arrivaient avec un balluchon... Je ne savais rien, mais l'instinct fait que je passais mes journées à aider. On m'a inculqué qu'il fallait que je serve étant donné tout ce que j'avais dans mes origines... ça a dû me fonder aussi. »

Les propos de Colette sont révélateurs de la façon dont les parents et plus largement le milieu social jouent un rôle dans l'inculcation d'une « vocation » en habituant certains de leurs

1. Ces deux trajectoires n'ont pas été choisies pour leur représentativité, mais au contraire pour leur caractère à la fois atypique et exemplaire dans la mesure où elles concentrent de multiples aspects des processus qui nous intéressent et permettent ainsi de systématiser l'analyse des processus de conversion observés de manière plus diffuse dans de multiples trajectoires.

2. Les propos de Colette sont extraits de deux entretiens réalisés les 12 et 13 novembre 2005.

enfants et dès le plus jeune âge à rechercher des preuves de salut dans le don de soi pour une cause et à « trouver un intérêt au désintéret »<sup>1</sup>.

Jacques, né en 1941, est issu d'une famille de la bourgeoisie nîmoise protestante, de droite. Son père, juriste, membre du Conseil d'État, devient directeur de cabinet de Pierre Laval au début des années 1930, avant d'être nommé préfet en août 1940. Fils unique, il reçoit une éducation religieuse protestante (pratique religieuse au temple, école du dimanche, scoutisme...). Ses parents délèguent son éducation à des institutions religieuses et scolaires, sélectionnées suivant une stratégie de reproduction bourgeoise classique et Jacques est ainsi scolarisé au cours Hattemer<sup>2</sup>.

« Le cours Hattemer, c'est dans les années 1930-1940, sur Paris, L'ENA de la maternelle ! J'ai lu plus tard un article qui disait que Rocard, Chirac, entre autre, sont passés par le cours Hattemer [...]. J'y ai appris à lire très tôt, j'ai commencé à dévorer les bouquins à l'âge de 4 ans, et à 7 ans je lisais comme un môme de 14 ans quoi. »<sup>3</sup>

Fils unique peu sollicité par ses parents, il se réfugie dans la lecture et se construit assez vite en opposition au modèle parental.

« J'étais très seul, fils unique, et j'avais très peu de contacts avec mes parents [...]. Je n'ai pas le moindre souvenir de tendresse de ma mère, zéro. Mon père était un juriste complètement fasciné par ma mère... J'avais pas de place [...]. J'ai eu assez vite une opinion pas très bonne, mais je pense assez lucide, de mes parents, de leur aspect prétentieux bourgeois, et extrêmement superficiel [...] et puis j'ai su qu'au niveau de la guerre, mon père s'est retrouvé préfet pendant l'occupation... ça m'avait quand même pas mal choqué cet aspect de l'histoire familiale évidemment. »

Colette et Jacques font ainsi l'expérience d'une socialisation primaire ambivalente qui les dispose d'un côté à se penser « au-dessus de la moyenne » et de l'autre à ne pas accepter leur situation familiale de dominants. Ils héritent en effet tous deux d'une certaine « éthique de la responsabilité », du « devoir d'agir » au regard de leur histoire familiale et/ou de l'Histoire avec un grand H : que ce soit sur le mode de la « culpabilité » catholique dans le cas de Colette, ou de la nécessaire « réparation » pour Jacques qui hérite d'une histoire familiale entravante.

### Une religiosité de « virtuoses » répondant à des attentes idéologiques et identitaires de jeunes bourgeois

Après avoir obtenu le baccalauréat (1963), Colette s'inscrit en lettres à la Sorbonne pour rejoindre Paul, son futur mari qui vient d'intégrer HEC. Elle s'investit avec lui à la JEC, vivant un engagement catholique qu'elle qualifie de « total » auprès du prêtre d'HEC que Colette décrit comme quelqu'un d'« extrêmement charismatique ».

« C'était très fort. On allait à la messe à six heures du matin, on priait souvent, une grande pratique de la foi, et puis il y avait des grands rassemblements, comme les jeunes aiment, très symboliques : des veillées d'enfer, avec des torches allumées, dans la campagne, des veillées avec feu de bois, chants... C'était très "groupe" [...]. C'est un peu comme quand on s'enflamme vraiment intérieurement pour quelque chose : la relation sexuelle s'englobait dans la relation spirituelle, ça formait un tout, c'était un engagement total. »

1. Comme le remarque Julien Fretel chez les militants de l'UDF qu'il étudie (« Quand les catholiques... », art. cité, p. 80).

2. Le cours Hattemer est un établissement parisien d'enseignement privé et laïc, hors contrat, accueillant les enfants dès la maternelle, jusqu'à la terminale. Il a été fondé en 1885 par Rose Hattemer, préceptrice.

3. Les propos de Jacques sont extraits de l'entretien réalisé le 18 août 2005.

On retrouve dans cet extrait d'entretien les mécanismes de socialisation religieuse passant par l'apprentissage du collectif, de l'émotion liée au collectif, de la pratique de rituels communautaires, mécanismes qui sont à la base de l'incorporation de dispositions à l'engagement religieux. C. Suaud<sup>1</sup> rappelle en effet que si la religion est une force qui pousse à agir, elle l'est moins à cause d'un idéal qu'à cause de dispositions incorporées par un long travail de façonnage, de fabrication, d'intériorisation.

Bien que la dimension communautaire apparaisse primordiale dans cet engagement, Colette entretient un rapport très intellectuel à la religion. Elle partage avec nombre de ces jeunes diplômés issus des classes supérieures un sentiment de désajustement entre un système de valeurs catholiques et humanistes intériorisées dans la sphère familiale et l'idéologie véhiculée par une école de commerce comme HEC.

« Fallait voir ce qu'on leur apprenait à HEC : Paul rentrait parfois le soir complètement déprimé et me racontait comment on leur avait appris à virer la "secrétaire Moineau", des trucs comme ça où tu te dis, non, c'est pas possible, c'est pas pour moi ! »

Ce désajustement est particulièrement propice à une quête de sens à donner à sa vie, une justification d'exister, que les biens de salut dispensés par le prêtre d'HEC vient combler un temps.

« Ce prêtre de la JEC dirigeait les étudiants qui voulaient entendre autre chose : y'en avait des pelletées entières qui étaient terrorisés par ce qu'on leur apprenait et qui se demandaient ce qu'ils faisaient là [...]. C'était d'un très haut niveau intellectuel, une réelle recherche pour nous, sur le sens de l'existence, de ce qu'on faisait là... »

De son côté, Jacques, brillant élève au lycée Condorcet à Paris, s'investit dans le scoutisme protestant. Au sortir du lycée, il entre à l'IEP de Paris, fréquentant divers réseaux de jeunes protestants avant de s'engager à la « Fédé » (Fédération française des associations chrétiennes d'étudiants), hésitant encore sur son orientation professionnelle.

« Je savais pas trop bien si je voulais être pasteur ou pas... puis j'ai laissé tomber quand je suis allé à l'UEC (Union des étudiants communistes) ; mais disons qu'au sortir du bac, j'ai été entre le protestantisme et la politique, et je suis venu à la politique par le protestantisme un peu. »

L'investissement religieux de Jacques participe d'une quête identitaire liée à l'impossibilité de s'identifier, d'adhérer à une vision du monde héritée d'un père ayant participé, en temps que « fonctionnaire dévoué à Laval »<sup>2</sup>, au régime de Vichy. Il faut ici aussi replacer cette crise d'affiliation dans l'histoire collective d'une génération née pendant ou juste après guerre, qui hérite d'un passé familial de collaboration, véritable fardeau qui a pu contribuer à créer une rupture d'allégeance généralisée à l'autorité parentale<sup>3</sup>.

Les propos de Jacques soulignent, par ailleurs, la concurrence entre deux entreprises de biens de salut dans la gestion de cette crise d'affiliation : le protestantisme et la politique, proposant

1. Dans son intervention au colloque sur le militantisme à Lille, 8-10 juin 2006.

2. Jacques précise en entretien : « Mon père a eu une espèce de dévotion pour Laval, parce que Laval l'a nommé chef de cabinet, et puis après, il a suivi au niveau de la guerre [...]. Il n'était pas pétainiste ou lavaliste au sens idéologique, simplement c'était le côté : je continue le service de l'État, le côté fonctionnaire dévoué ».

3. Comme le souligne notamment Louis Gruel : « C'est à cette époque que l'on revient sur la seconde guerre mondiale, l'ampleur du génocide juif, le pétainisme, l'usage de la bombe atomique, tout cela ayant contribué à ébranler la légitimité de l'autorité politique de la "classe des pères" » (L. Gruel, *La rébellion 68...*, op. cit., p. 164-165).

toutes deux « une vision cohérente du monde et de l'existence humaine » et fournissant « des justifications d'exister comme ils existent, c'est-à-dire dans une position sociale déterminée »<sup>1</sup>.

### De l'engagement religieux au militantisme révolutionnaire : quête identitaire et avant-gardisme politique

Comment Jacques, qui envisageait de devenir pasteur, se convertit-il au militantisme révolutionnaire, devenant l'un des dirigeants de l'UJCml (Union des jeunes communistes marxiste-léniniste), responsable national des Comités Vietnam de Base (CVB) ? Cette conversion est-elle comparable à celle de Colette qui part travailler en usine comme « établie »<sup>2</sup>, de 1967 à 1974 ?

#### L'anti-impérialisme à l'origine de leur politisation

À l'image des trajectoires précédemment analysées, ce sont des contextes de lutte contre des guerres coloniales qui seront le théâtre des conversions de Jacques et Colette. Celui-ci m'explique comment son sentiment d'appartenance à une minorité (protestante) se politise au contact de mouvements étudiants avec la guerre d'Algérie.

« La seconde année à Sciences Po je me suis retrouvé rue de Vaugirard, dans un milieu de protestants de gauche, j'ai commencé à manifester contre la guerre d'Algérie et là j'ai fait ma première manif, première garde à vue : on faisait un *sitting* sur les Champs-Élysées pour protester ; la vraie politisation pour moi, c'est la lutte contre la guerre d'Algérie. »

C'est également une cause tiers-mondiste qui fait basculer l'engagement de Colette de la mission à la protestation<sup>3</sup>, mais pour une question d'âge, c'est la guerre du Vietnam qui sera le théâtre de sa conversion, en 1966.

« C'est la situation du peuple vietnamien qui nous a vraiment mis le pied à l'étrier, je sais pas si on peut appeler ça une conscience politique, parce qu'on s'est jamais dit que le FLN ils sont communistes : c'était politique comme résultat, mais pas en amont. En amont, c'est : on n'a pas le droit, le petit ne peut pas être écrasé par le grand, et c'est écrit dans la Bible ça ! [...] Lorsque vous aviez Johnson qui renforçait les B-52, et qu'on voyait dix vietnamiens qui se couraient après, qui n'avaient rien... C'est cette prise de conscience anti-impérialiste, avant une histoire de parti ou de courant. »

Colette et son mari adhèrent à l'UGE (Union des Grandes Écoles) où ils se lient d'amitié avec des normaliens qu'ils suivront à l'UJCml après la scission<sup>4</sup> de 1966.

« Après le catholicisme, en 1966, Paul et moi, on rentre spontanément dans ce qui se crée : l'UJCml, car personnellement mon besoin d'engagement est très très profond et a toujours été [...]. Mais pour la conscience politique : nous, on se disait pas communiste du tout, et puis on ignorait, puis on les aimait pas : on ignorait tout du communisme... pas lu un livre... »

1. Pierre Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Les archives européennes de la sociologie*, 12 (1), 1971, p. 2-31, dont p. 9.

2. Les établis sont des étudiants qui sont partis se faire embaucher comme ouvriers en usine, dans le but de préparer la révolution au sein de la classe ouvrière. Ce sont principalement des organisations maoïstes qui théoriseront à l'origine la « ligne de l'établissement ». Cf. M. Dressen, *Les établis...*, op. cit.

3. Pour reprendre le titre du livre de D. Hervieu-Léger, *De la mission à la protestation...*, op. cit.

4. Cf. Frédérique Matonti, Bernard Pudal, « L'UEC ou l'autonomie confisquée (1956-1968) », dans D. Damamme, B. Godille, F. Matonti, B. Pudal (dir.), *Mai-Juin 68*, op. cit., p. 130-143.



L'engagement de Colette (et son mari) au sein d'une organisation marxiste-léniniste révolutionnaire – sans avoir jamais lu un texte de Marx – trouve ainsi son origine dans l'*ethos* (religieux) du dévouement et de l'engagement auprès de l'opprimé<sup>1</sup>. Pourtant, la seule affinité entre ces schèmes ne suffit pas pour rendre compte de l'acte de conversion. Celui-ci doit être éclairé par le contexte de recomposition du champ religieux qui vient rendre cette conversion pensable et donc possible.

Une « génération défroquée »<sup>2</sup> ?

Dans le cas de Colette et des étudiants engagés à la JEC auprès du prêtre d'HEC, le contexte national de politisation des organisations chrétiennes de jeunesse est accentué par un contexte local spécifique : leur prêtre défroque et les entraîne ainsi sa conversion. L'autorité charismatique de ce dernier semble avoir ainsi accéléré si ce n'est déclenché la conversion.

« Dans cet engagement très intense, le prêtre, qui était notre père à tous, remet lui-même en question le modèle : eh ben on le suit ! On est en 65-66, le prêtre partait, on l'a suivi dans le gauchisme quoi... »

La conversion d'un engagement catholique au militantisme gauchiste de Colette n'est donc pas le simple fruit de l'évolution de son système de croyances : elle est rendue possible par l'émergence d'une « figure nouvelle » – celle d'une génération de prêtres qui défroquent, ou qui (re)deviennent prêtre-ouvriers<sup>3</sup> – qui contribue à l'élargissement du champ des pensables et donc des possibles. Dans un autre contexte, Hugo José Suarez décrit une situation comparable de conversion de prêtres-ouvriers boliviens à la guérilla révolutionnaire : « C'est à condition de voir comment la trajectoire de ces prêtres devenus guérilleros contribue en retour à réorganiser la structure de ce champ, en créant une position auparavant impensable dans l'institution ecclésiastique, que devient intelligible cet engagement à bien des égards improbable »<sup>4</sup>.

Âge, disponibilité biographique et décohabitation

Le processus de conversion à un engagement politique révolutionnaire doit enfin être éclairé d'une dernière dimension, celle de la « disponibilité biographique »<sup>5</sup> des enquêtés. La comparaison des trajectoires de politisation de Jacques et Colette fait apparaître l'importance de l'âge comme facteur décisif de l'engagement : l'âge dans le sens démographique du terme (l'un se politise à 18 ans avec la guerre d'Algérie et l'autre à 19 ans avec la guerre du Vietnam) mais aussi et principalement dans le sens sociologique de l'âge. En effet, la jeunesse, que Gérard Mauger définit comme « l'âge de la vie où s'opère le double passage de l'école à la

1. Cf. Sabine Rousseau, *La colombe et le napalm. Des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam (1945-1975)*, Paris, CNRS édition, 2002.

2. Cf. Frédéric Charles, *Une génération défroquée*, Paris, Cerf, 1986.

3. Denis Pelletier écrit à ce sujet : « Dans le sillage immédiat du Concile, les évêques relancent en automne 65 l'expérience des prêtres-ouvriers interrompue en 1954 sur injonction romaine » (*La crise catholique...*, op. cit., p. 20).

4. Hugo José Suárez, « Un mystique de la politique. Note de recherche : Sur l'engagement de prêtres-ouvriers dans la guérilla révolutionnaire en Bolivie », *Actes de la recherche en science sociale*, 155 (5), 2004, p. 90-100, dont p. 91.

5. Le concept de disponibilité biographique renvoie à la relative absence de contraintes (familiales, professionnelles, financières, etc.) tendant à rendre le militantisme trop chronophage ou risqué : cf. Doug McAdam, *Freedom Summer*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 44.

vie professionnelle et de la famille d'origine à la famille de procréation »<sup>1</sup>, se caractérise, toujours selon cet auteur, par une apesanteur familiale, une apesanteur économique dans le cadre de familles bourgeoises, ainsi que par une situation d'indétermination sociale. D'où une très grande disponibilité biographique, propice à l'engagement, que Colette résume par l'expression de « générosité liée à la situation ».

« On se forme énormément, on étudie des extraits du *Capital*, on étudie Lénine "Que faire ?", et on a des réunions qui durent des heures : mais le temps n'est pas le même, on est étudiants et on ne pense qu'à ça ! On ne pense pas au chômage, on ne pense pas au travail non plus d'ailleurs, c'est d'une générosité liée à la situation, qui fait qu'on a rien d'autre à penser qu'à ça. »

Cette étape de transition sociale et de détachement vis-à-vis de l'environnement familial d'origine est essentielle pour expliquer l'érosion du système de croyances primaires chez Jacques et Colette. La décohabitation vient en effet ouvrir le champ des possibles des engagements en libérant ces jeunes adultes des liens familiaux quotidiens qui encadraient les convictions primaires.

Jacques	Colette
« La politisation pour moi, ça a été l'environnement étudiant parce que dès que j'ai été un peu autonome étudiant, la première année j'étais encore chez mes parents, mais la seconde année j'ai habité au foyer des étudiants protestants et là ça s'est encore renforcé puisque le foyer était nettement orienté à gauche... »	« On a passé un an séparés avec Paul, j'étais à Aix, je vivais encore chez mes parents, et puis ensuite je suis allée à la Sorbonne, un peu pour le rejoindre, bon, mes parents n'étaient pas très contents... Mais je peux vous dire que ça a été une bouffée de liberté de vivre au contact du milieu étudiant. »

### Le gauchisme politique, une avant-garde de la contestation

Si l'indétermination provisoire de la jeunesse rend possible le déplacement du regard porté sur le monde, on ne peut saisir les motivations de nos deux enquêtés à s'investir au sein de l'UJCM sans rétablir l'échelle des rétributions symboliques, intellectuelles, ou autrement dit la valorisation différentielle de ces engagements dans leur contexte. C'est ce que fait J. Siméant lorsqu'elle étudie l'actualisation de dispositions religieuses dans l'humanitaire : « Envisager un "marché" des biens du salut suppose donc de s'interroger sur ses transformations. Or, rien ne dit que la catégorie de "salut" et les formes pratiques de sa recherche n'ait pas connu de considérables mutations dans des sociétés où le catholicisme a été peu ou prou frappé par un important mouvement de sécularisation »<sup>2</sup>.

Or, dans le milieu intellectuel parisien politisé du milieu des années 1960, l'Église traverse une réelle crise de légitimité (liée en partie à une importante perte de fidèles) et se retrouve en décalage<sup>3</sup> avec le milieu intellectuel « d'avant-garde », malgré le récent *aggiornamento*. Alors que Claude Lévi-Strauss publie *La pensée sauvage* en 1962, que Jacques Lacan fonde l'École freudienne de Paris en 1964, que Louis Althusser publie *Pour Marx et Lire le Capital* en 1965, l'humanisme chrétien, même dans sa version engagée post-Vatican II, se trouve

1. Gérard Mauger, « Jeunesse : l'âge des classements. Essai de définition sociologique d'un âge de la vie », *Recherches et prévisions*, 40, juin 1995, p. 19-36, dont p. 30.

2. J. Siméant, « Socialisation catholique et biens de salut... », art. cité.

3. Nous nous appuyons, dans les lignes qui suivent, sur le livre de D. Pelletier, *La crise catholique...*, op. cit., p. 21 et suiv.

dévalorisé par l'anti-humanisme théorique des structuralistes<sup>1</sup>. Des figures intellectuelles comme celle de Louis Althusser ont suscité alors des conversions au militantisme politique, à commencer par celle de Jacques.

« Une fois à l'UEC, la découverte c'était Althusser, donc ça a été par une démarche intellectuelle que je me suis retrouvé à l'UJCml parce que j'ai lu Althusser, c'était quelqu'un qui nous a beaucoup influencé, et puis c'était un tout : il était à l'École normale supérieure aussi... donc au sein de l'UEC, je me suis positionné du côté des futurs maoïstes, mais plus pour des raisons intellectuelles... »

Ces stratégies de placement doivent enfin être rapportées aux rétributions symboliques engendrées par le positionnement « radical chic » du « marxisme distingué de la rue d'Ulm »<sup>2</sup>. Colette ne dissimule d'ailleurs guère cette dimension en soulignant son attirance pour les milieux intellectuels les plus légitimes/légitimants.

« Pourquoi l'UJCml ? Ben, à l'UEC, on a rencontré tous les camarades de Normale Sup. Et comme on est quand même des grands intellectuels, on a commencé l'étude, la formation intellectuelle [...]. Sur le terrain, on pratique les CVB (Comités Vietnam de Base), et moi je rentre dans une cellule en pointe. Et comme je me distingue très vite, je prends des responsabilités... »

Les rétributions de la contestation sont résolument plus importantes dans la sphère du militantisme à l'extrême gauche que dans la sphère religieuse où, malgré la tentative de modernisation de l'Église à travers son *aggiornamento*, ce qui apparaît « révolutionnaire » dans le champ religieux est relégué à l'arrière-garde du champ intellectuel.

D'une religiosité de virtuoses à un militantisme politique de « prophètes »

En investissant le militantisme révolutionnaire, Colette et Jacques importent leurs dispositions à la virtuosité religieuse dans la sphère politique et deviennent, à l'image des « figures charismatiques » ayant impulsé leur propre conversion<sup>3</sup>, de véritables prophètes (au sens wébérien) politiques<sup>4</sup>. Le registre prophétique imprègne ainsi le récit que fait Colette de son travail politique d'établie :

« Il fallait quand même remonter les mentalités, dire que c'était possible, il fallait moraliser les gens, leur dire qu'il y avait un idéal. »

Et l'on peut qualifier de prophétie de mission<sup>5</sup> ses six années de militantisme prolétarien en usine, car si Colette opère une transformation radicale de sa propre vie quotidienne (arrêt des études pour la cause révolutionnaire, vie clandestine, coupure avec ses réseaux familiaux et amicaux, obligation de fuir à chaque dénonciation, arrestation et retrait de ses droits civiques, etc.), sa pratique politique cherche également à entraîner les masses dans une

1. Cf. Frédérique Matonti, « Structuralisme et prophétisme », dans D. Damamme, B. Gobbille, F. Matonti, B. Pudal (dir.), *Mai-Juin 68*, op. cit., p. 172-185.

2. Comme l'objective Gérard Mauger dans son auto-socio-analyse : « Entre engagement politique et engagement sociologique », dans Sylvie Tissot, Christophe Gaubert, Marie-Hélène Lechien (dir.), *Reconversions militantes*, Limoges, PULIM, 2006, p. 177-192, dont p. 184.

3. C'est le cas du prêtre d'HEC pour Colette, et de Robert Linhart (*leader* de l'UJCml) pour Jacques qui décrit ce dernier comme un « chef incontesté, au pouvoir d'attraction irrésistible ».

4. Pour Weber, les virtuoses disposent de biens religieux qu'ils peuvent « vendre » aux masses, leur distribuer sous conditions, ou leur refuser.

5. Prophétie qui « pousse le virtuose à entraîner les masses dans une révolution, une transformation radicale de la vie quotidienne de chacun » : Florence Weber, *Max Weber*, Paris, Hachette, 2001, p. 76.

révolution. Elle investit ainsi un répertoire d'action proche de celui des prêtres-ouvriers, figures qu'elle côtoie d'ailleurs à cette époque.

« C'est à Rouen qu'on a fait tout le travail sur les paysans, c'est là que j'ai créé le Secours Rouge, en 1972. On rencontrait beaucoup de prêtres, des dominicains, ils étaient tous formidables [...]. Quand on a commencé les grèves de la faim, c'étaient les prêtres qui nous ouvraient les églises, et les pasteurs, on avait aussi Frères des hommes... »

Les propos de Colette soulignent les affinités qui existent entre les pratiques militantes qu'elle mène au sein du Secours Rouge, organisation maoïste et celles de prêtres-ouvriers. Ils montrent également comment les usages politiques d'espaces confessionnels, comme ici les églises, ont pu participer, dans les années 1970, à une redéfinition des frontières des champs religieux et politique en faisant entrer littéralement le politique à l'église<sup>1</sup>.

De manière plus générale, l'importation de dispositions au militantisme religieux dans la sphère politique participe de la redéfinition de l'offre politique au tournant des années 1970. En effet, de la même manière que les prophètes (pour Weber) proposent des biens de salut nouveaux, subversifs, Colette et Jacques insistent sur l'aspect « innovant » du militantisme qu'ils investissent alors.

« Jacques : On a réinventé à propos du Vietnam ce type d'activisme de masse, de rue, de proximité : on se payait les HLM, le porte-à-porte, on réinventait l'Agit-Prop ; à l'époque, ça s'opposait au Comité Vietnam National qui était donc le truc trotskiste... et nous on avait ce truc maoïste basiste. On réinventait le fait d'aller à la sortie du métro, de vendre le *Courrier du Vietnam*, on faisait des grands panneaux qu'on posait sur les marchés que les militants du PC avaient petit à petit abandonné. Donc on avait réinventé un certain style d'action politique. »

Il est difficile de ne pas voir dans ces pratiques militantes « nouvelles » l'importation de dispositions intériorisées au sein d'organisations religieuses de jeunesse : porter la bonne parole, éclairer les masses, faire du prosélytisme, convaincre son prochain, autant de pratiques militantes qui n'apparaissent pas si « nouvelles » dès que l'on déplace le regard du champ politique au champ religieux. Et de même, si Colette fait partie des premiers militants à s'établir en usine, la description de ses pratiques militantes fait principalement ressortir les convergences avec le répertoire d'action des prêtres-ouvriers<sup>2</sup>.

En s'engageant à l'UJCM, Colette et Jacques réussissent à conserver un rapport virtuose à l'engagement. De plus, par leur offre de biens de salut distinctifs, ces prophètes opèrent une légitimation de leurs pratiques et dispositions acquises *via* le militantisme religieux et participent par là-même à la dévalorisation des offres politiques concurrentes à gauche, celle du PCF notamment<sup>3</sup>. Notre analyse confirme l'hypothèse avancée par Cl. Grignon<sup>4</sup> de l'apparition d'un anticommunisme de gauche induite par l'entrée en politique d'agents dont

1. Ce répertoire d'action sera à nouveau popularisé dans la mobilisation pour la cause des sans-papiers. Voir, sur ce point, Johanna Siméant, *La cause des sans-papiers*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998.

2. M. Dressen fait la même hypothèse dans son étude sur les établis (*op. cit.*) ; sur les prêtres-ouvriers, cf. Charles Suaud, Nathalie Viet-Depaule, *Prêtres et ouvriers. Une double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969*, Paris, Karthala, 2004.

3. L'homologie entre les sectes chez Weber et les groupuscules d'extrême gauche tel l'UJCM est ici heuristique : l'Église où l'on vit une religion « de masse » correspondrait dans la sphère politique à un engagement au PCF par exemple.

4. Il écrit : « Une histoire des partis et des groupements dominés par les intellectuels catholiques comme le PSU, montrerait sans doute qu'en important à gauche un rapport au communisme constitué dans les mouvements contrôlés ou inspirés par l'Église, les "chrétiens progressistes" ont contribué à l'apparition et au développement de nouvelles formes d'anticommunisme de gauche » (Cl. Grignon, « Sur les relations... », art. cité, p. 30).

*l'habitus* a été formé au sein d'organisations religieuses. Colette me dit en effet à propos du PC :

« Il vaut mieux une droite, moi je les connais, je les ai côtoyés puisqu'ils m'ont abrité chez eux : en Normandie ou ailleurs, je couchais chez eux, contre la répression. Il vaut mieux des aristocrates de droite, des bourgeois corrects, des prêtres de droite, que des types [elle parle du PC], des fossoyeurs de gauche, c'est pas bon pour la démocratie ça. »

Et Jacques explique longuement le positionnement d'avant-garde de l'UJCml « contre » le PC notamment.

\*  
\* \* \*

Seule l'analyse contextualisée de trajectoires de poly-engagements, prenant en compte l'articulation singulière des facteurs micro, méso et macro-sociologiques permet ainsi 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 politique. Les résultats obtenus nous permettent d'énoncer quelques conclusions plus générales quant à la matrice tiers-mondiste de Mai 68 et au schème de politisation d'engagements religieux. L'idée que le champ tiers-mondiste dans les années 1960 et 1970 serait « clairement structuré autour de deux pôles antagonistes, l'un anti-impérialiste d'inspiration marxiste [...] l'autre humaniste et chrétien »<sup>1</sup> doit ainsi être nuancée : en effet, parmi les six trajectoires analysées ici, quatre d'entre elles sont marquées par un déplacement du deuxième pôle vers le premier. Christiane, Michèle, Colette et Jacques jouent ainsi un rôle de médiation, de passeurs entre ces deux univers non étanches.

Si la guerre d'Algérie joue un rôle central dans le déclenchement du processus de requalification des engagements, quelques années plus tard, la guerre du Vietnam est un palier supplémentaire dans la transgression des frontières entre sphère religieuse et sphère politique en s'avérant un théâtre privilégié de conversions d'une critique humaniste et personneliste à une critique marxiste du capitalisme. Mais plus généralement encore, cette politisation d'engagements religieux renvoie, nous semble-t-il, à trois formes principales de déplacement. En effet, les acteurs se déplacent (socialement et géographiquement), au sein d'organisations militantes qui elles-mêmes se déplacent (au sein de l'ensemble des entreprises de biens de santé) au sein de champs (politique/religieux) dont les frontières se déplacent, ces différents déplacements n'étant pas synchrones et ayant leurs propres référentiels temporels.

Ainsi, selon le référentiel d'observation, ces processus de conversion pourront apparaître comme de réelles ruptures (de vision du monde) ou au contraire comme des continuités (de pratiques<sup>2</sup>). D'où l'importance d'analyser tout à la fois les représentations du monde et les pratiques militantes mises en œuvre par les enquêtés dans les différentes sphères où ils s'investissent. Cela afin de ne pas surestimer la rupture imputée à ces trajectoires de

1. Éric Agrikoliansky, « Du tiers-mondisme à l'altermondialisme... », cité, p. 64.

2. L'ethos du dévouement et de la solidarité avec les plus démunis continue à s'actualiser dans des activités d'alphabétisation (Christiane milite à DAL au moment de l'enquête), de parrainage d'enfants sans-papiers (Denise) et la participation à différents réseaux de soutien aux sans-papiers (Michèle est membre de RESF). D'une autre manière, l'expatriation en Algérie en 1964 pour participer à la réforme agraire (Michèle) et l'investissement de Jacques dans l'anthropologie du développement (celui-ci vit en Afrique la moitié de l'année) sont des formes de reconversion de dispositions anticolonialistes dans la sphère professionnelle.

« convertis » trop souvent décrites comme « atypiques », « singulières », « improbables », mais afin également d'éviter la pure analogie en sous-estimant le nécessaire remodelage, façonnage des dispositions intériorisées lors de leur actualisation dans un engagement nouveau. Un examen trop rapide des trajectoires analysées conclurait à un premier engagement, religieux, dans la continuité de la socialisation familiale, puis à une rupture forte lors du basculement dans la sphère politique. Nous espérons au contraire avoir montré que si l'on regarde l'ensemble de leur carrière militante, leur engagement au sein de mouvements d'action catholiques ou protestants (JAC, la JEC ou la « Fédé protestante ») peut être caractérisé comme un « sas de sortie », un espace transitionnel caractérisé par un « socialisme implicite »<sup>1</sup> leur permettant de rompre progressivement avec l'univers familial d'origine tout en accompagnant leur déplacement social, avant de s'engager finalement dans un milieu militant athée, de gauche.

Enfin, l'entrée dans le champ politique français de la deuxième moitié des années 1960 de militants dont l'*habitus* a été en partie structuré au sein d'organisations religieuses de jeunesse a contribué tout à la fois à l'émergence d'une nouvelle offre politique à l'extrême gauche et à la dévalorisation du PCF, modifiant ainsi les rapports de force internes au champ politique, mais peut-être également les rapports de forces entre l'ensemble des « entreprises de biens de salut » (en déplaçant les frontières des champs religieux et politiques)<sup>2</sup>.

---

Julie Pagis

Docteure en sociologie, Julie Pagis est actuellement chargée de mission à la MiRe-DREES (Mission Recherche de la Direction de la recherche, des études, de l'évaluation et des statistiques). Elle a réalisé sa thèse portant sur les incidences biographiques du militantisme en Mai 68 sous la direction de Gérard Mauger, au sein de l'équipe Enquêtes, Terrains, Théories (ETT) du Centre Maurice Halbwachs (ENS-EHESS). Elle a notamment publié : « Repenser la formation de générations politiques sous l'angle du genre. Le cas de Mai-Juin 68 », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 29, mai 2009, p. 95-116 ; « Déscolarisons l'école », dans Dominique Damamme, Boris Gobille, Frédérique Matonti, Bernard Pudal (dir.), *Mai-Juin 68*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2008, p. 370-382 ; et (avec Caroline Datchary) « Jeunes altermondialistes en réseau », *Réseaux*, 23 (133), 2005, p. 199-228 (ETT-CMH, École normale supérieure, 48 bd Jourdan, 75014 Paris <julie.pagis@ens.fr>).

---

1. Selon les termes de J.-M. Donegani, « Itinéraire politique... », art. cité, p. 722.

2. Je tiens à remercier vivement Johanna Siméant pour sa relecture et ses conseils, ainsi qu'Éric Agrikoliansky qui a discuté des versions antérieures de ce texte.